

# Encuentros con el mundo chino

Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea

**Tomo I**  
Historia y  
Filosofía

Editores

Lai Sai Acón Chan  
Ricardo Martínez Esquivel

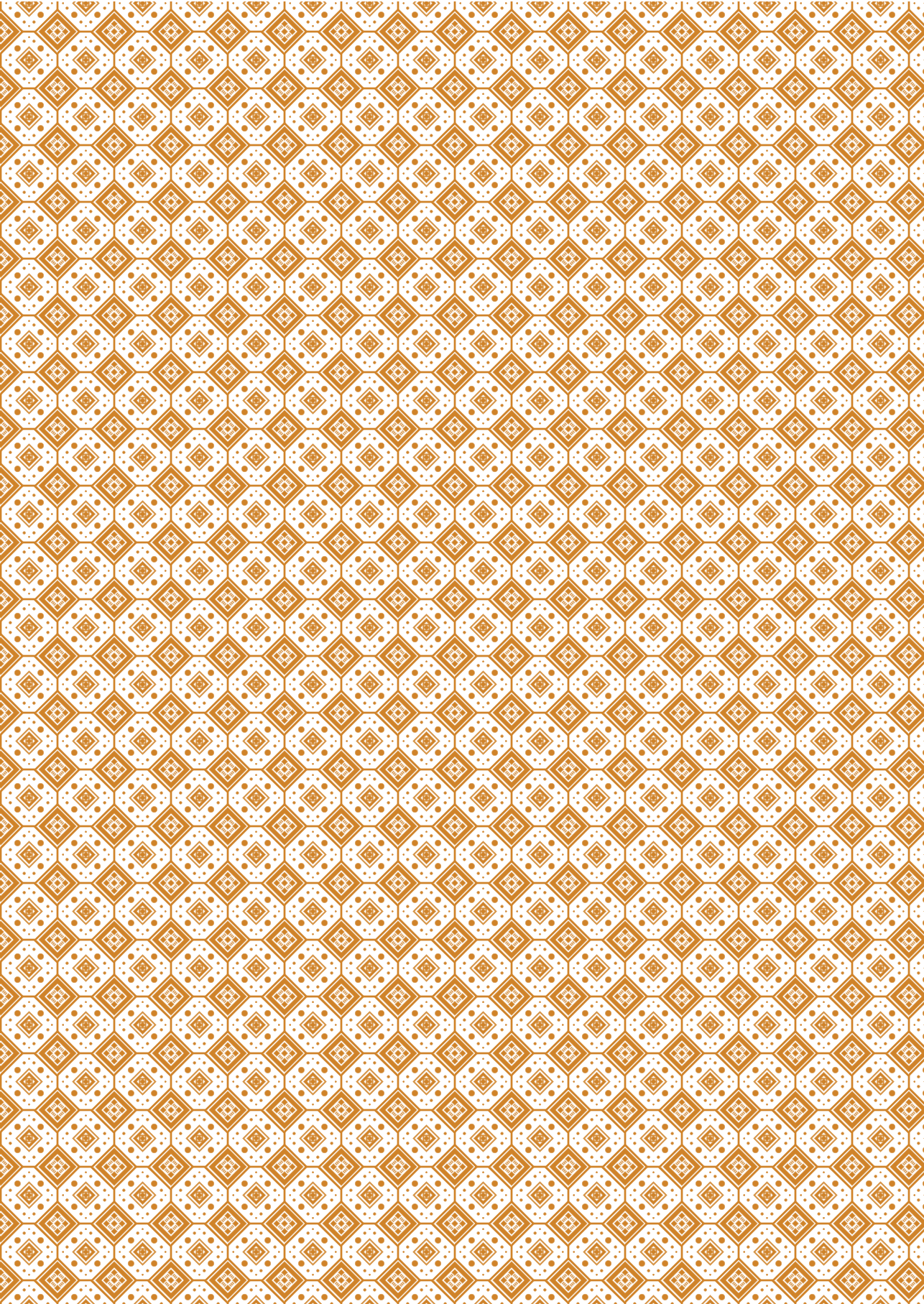


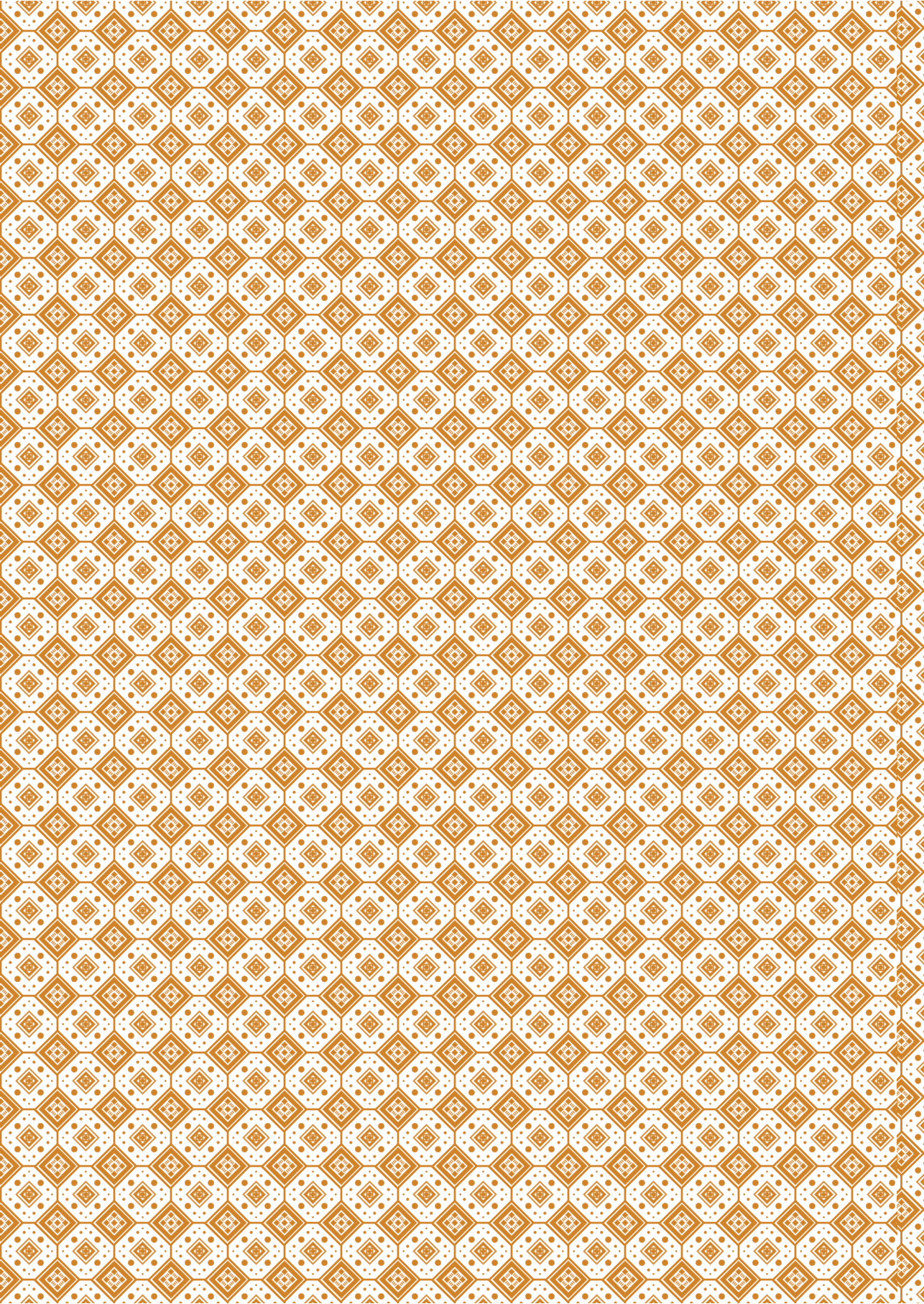


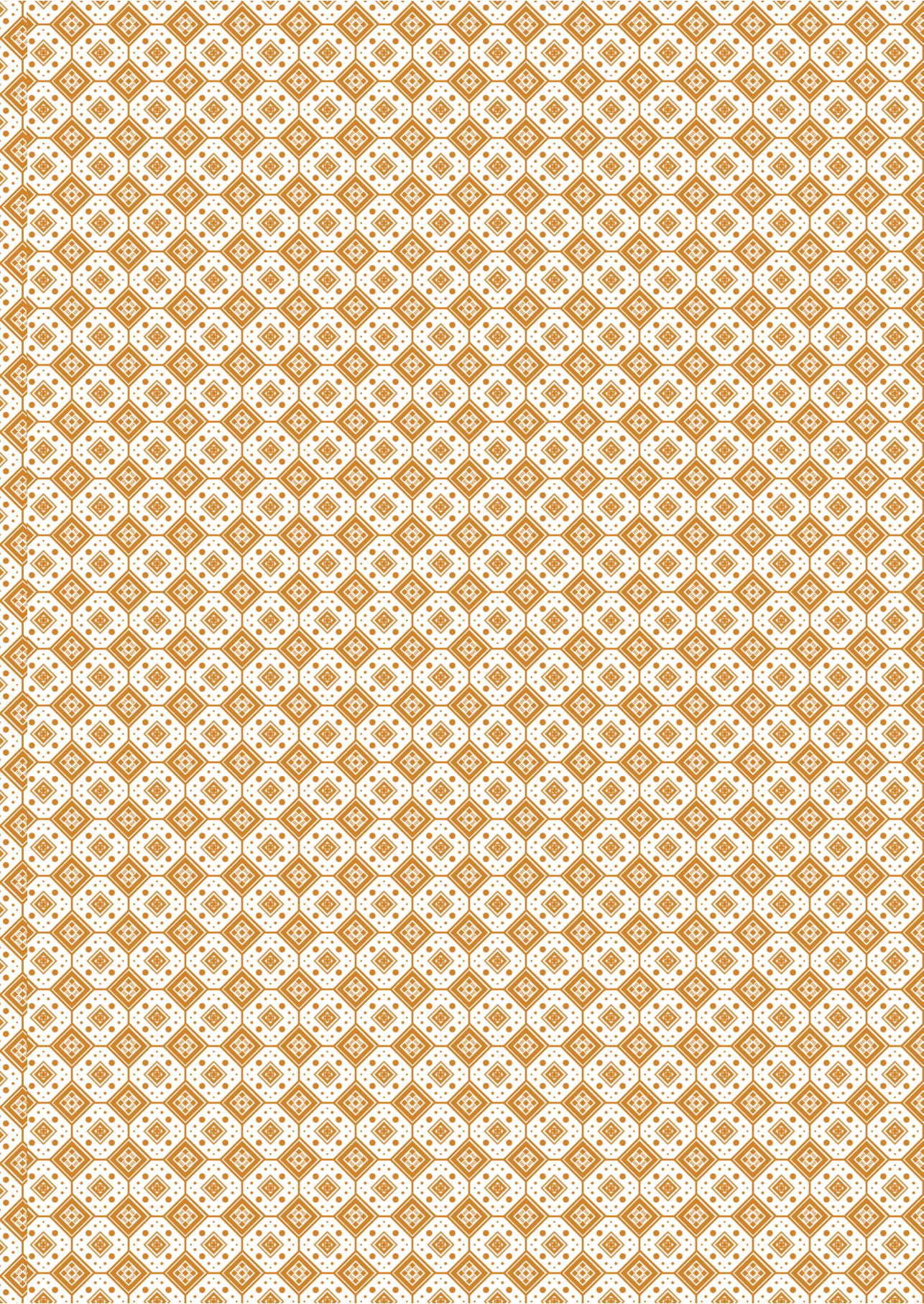
Ricardo Martínez Esquivel tiene un doctorado en Historia por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Actualmente, es catedrático en la Sede del Pacífico y coordinador de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos y del Observatorio Latinoamericano sobre Asia y África, todo en la Universidad de Costa Rica.

Lai Sai Acón Chan tiene un doctorado en Literatura Inglesa por la Washington State University. Actualmente, es catedrática en la Escuela de Lenguas Modernas y coordinadora del equipo interdisciplinario de investigación en el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica de las Migraciones Chinas a Costa Rica y de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos, todo en la Universidad de Costa Rica.









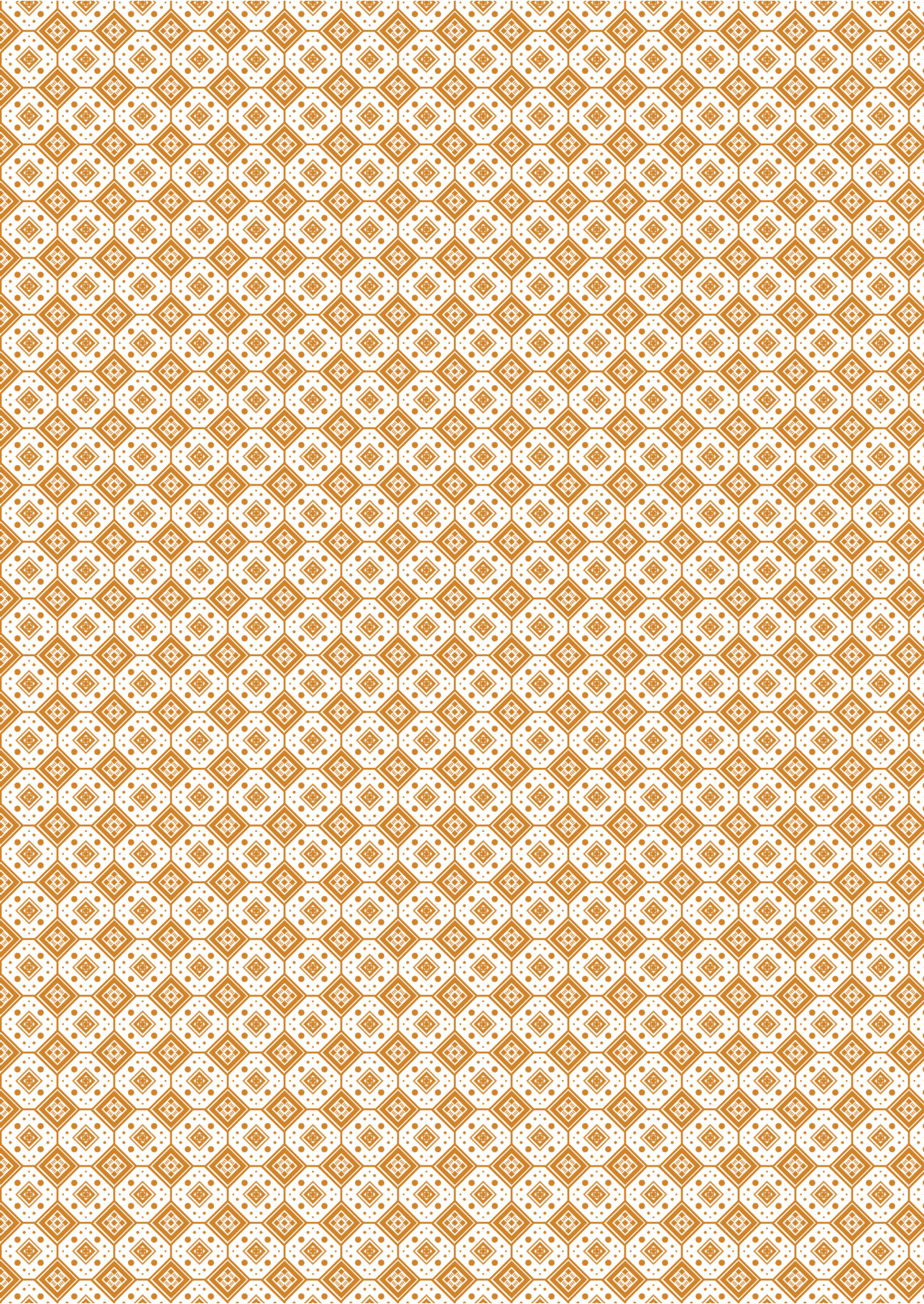


Imagen de portada: Mapa chino del mundo fechado en 1763, que se afirma es una reproducción de un mapa de 1418 de los viajes del famoso admirante musulmán y eunuco Zheng He 鄭和 (1371-1433). Algunos expertos consideran que lo más probable es que el mapa esté basado en mapas europeos del siglo XVIII. Este mapa lo encontró el abogado chino Lui Gang en 2005. Imagen de dominio público. Fuente: Photo 12/Universal Images Group a través de Getty Images.

Encuentros con el mundo chino : lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea / editores Lai Sai Acón Chan, Ricardo Martínez Esquivel ; autores Ricardo Martínez Esquivel [y otros treinta]. – Puntarenas, Costa Rica : Universidad de Costa Rica, Editorial Sede del Pacífico, 2022.

711 páginas : ilustraciones (algunas a color), diagramas en blanco y negro, fotografías (principalmente a color), gráficos (algunos a color), mapas a color.– (Colección Estudios sobre el mundo Chino. Serie CIECH)

Algunos capítulos en inglés  
ISBN 978-9930-9722-8-1

1. CHINA – HISTORIA. 2. FILOSOFÍA CHINA. 3. CHINA – CIVILIZACIÓN. 4. CHINA – EMIGRACIÓN E INMIGRACIÓN. 5. CHINA – RELACIONES. 6. CHINA – RELACIONES EXTERIORES– AMÉRICA LATINA. I. Acón Chan, Lai Sai, editora. II. Martínez Esquivel, Ricardo, editor. III. Título. IV. Serie.

CIP/3874  
CC.SIBDI.UCR

### © Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica.

Universidad de Costa Rica, Costa Rica, Puntarenas, junio 2022.

ISBN: 978-9930-9722-8-1

Se permite la reproducción total del contenido de este documento solamente para fines de investigación, abogacía y educación; siempre y cuando, no sean alterados y se asignen los créditos correspondientes a la Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica ESP-UCR. Esta publicación no puede ser reproducida para otros fines sin previa autorización por escrito de la ESP-UCR y sus autores. Las solicitudes de permiso deben ser dirigidas a la ESP-UCR.

Los contenidos del presente documento no representan necesariamente la política oficial ni los puntos de vista de la UCR. Cualquier referencia a un sitio web distinto al de la UCR, no implica que la UCR garantice la exactitud de la información de sus contenidos ni que esté de acuerdo con las opiniones expresadas allí.



**Consejo Editorial:**

Dr. Oriester Abarca Hernández  
Dr. Jorge Bartels Villanueva  
Dra. Susan Chen Mok  
Dr. Allen Cordero Ulate  
M.A. María José Quesada Chaves  
Dr. Francisco Rodríguez Cascante

**Consejo de redacción:**

Lic. Lucía González Ulate (diagramadora en jefe)  
M.Sc. María Barbosa (Coordinadora editorial)  
M.Sc. Baruc Chavarría Castro (filólogo)

**Editor académico:**

Dr. Ricardo Martínez Esquivel

**Director Editorial Sede del Pacífico:**

Dr. Oriester Abarca Hernández

**Colección Estudios sobre el Mundo Chino****Editores de la colección:**

Ricardo Martínez Esquivel  
Lai Sai Acón Chan

**Consejo científico internacional de la colección:**

Flora Botton, El Colegio de México, México  
Ivonne Virginia Campos Rico, El Colegio de Tlaxcala, México  
José Antonio Cervera, El Colegio de México, México  
Elisabetta Corsi, Universidad de Estudio “La Sapienza” de Roma, Italia  
Evelyn Hu-DeHart, Universidad de Brown, Estados Unidos  
David Kenley, Universidad Estatal de Dakota, Estados Unidos  
Thierry Meynard, Universidad Sun Yat-sen en Cantón, China  
Manel Ollé, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España  
Manuel Pérez-García, Universidad Jiao Tong de Shanghái, China  
María Elvira Ríos Peñafiel, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
Ronald Soto-Quirós, Universidad de Burdeos, Francia  
Gabriel Terol Rojo, Universidad de Valencia, España  
Ignacio Villagrán, Universidad de Buenos Aires, Argentina





# ENCUENTROS CON EL MUNDO CHINO:

LECTURAS DESDE LA SINOLOGÍA HISPANOAMERICANA  
CONTEMPORÁNEA

TOMO I: HISTORIA Y FILOSOFÍA





# **ENCUENTROS CON EL MUNDO CHINO:**

LECTURAS DESDE LA SINOLOGÍA HISPANOAMERICANA  
CONTEMPORÁNEA

TOMO I: HISTORIA Y FILOSOFÍA

## **Editores**

Lai Sai Acón Chan  
Ricardo Martínez Esquivel





*A la memoria de Hilda Chen Apuy-Espinoza (1923-2017)*





# Índice

**Presentación** ..... xv

## **HISTORIA**

### **China y Europa: Encuentro de dos culturas**

Flora Botton Beja ..... 1

### **Donde el Oriente encuentra el Occidente: Las Rutas de la Seda y el nacimiento del comercio intercontinental entre China y el Medio Oriente Antiguo**

Daniela Arroyo Barrantes..... 15

### **La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el islam: Una visión histórica del encuentro de culturas**

Roberto Marín Guzmán ..... 41

### **Misión China: Una propuesta de periodización, siglos XVI-XVIII**

Ricardo Martínez Esquivel ..... 83

### **Los agustinos en China a finales del siglo XVI.**

#### **Mediadores culturales y agentes de la Monarquía de Felipe II**

Diego Sola ..... 101

### **Matteo Ricci y el confucianismo: la polémica entre el monismo y el dualismo en el *Tianzhu Shiyi* (Verdadero Significado del Señor del Cielo)**

José Antonio Cervera Jiménez ..... 117

### **Interpretando el *Libro de los Ritos* y la *Compilación de estatutos de la Dinastía Ming*: El conflicto de interpretaciones entre Navarrete y Brancati en Cantón en 1668**

Thierry Meynard ..... 161

<b>Redes locales y espacios globales: Macao y Marsella en una perspectiva comparada para el análisis de la divergencia económica entre China y Europa (s. XVIII)</b>	
Manuel Pérez García .....	195

## **FILOSOFÍA**

<b>Poder ritual y chamanismo en la cultura Liangzhu de la Edad del Jade en China</b>	
Walburga María Wiesheu y Darién García Rubio de Ycaza .....	223

<b>El espacio-mundo chino y las religiosidades de los pueblos en las periferias durante la dinastía Han (s. III a.n.e. - s. III d.n.e.)</b>	
Ignacio Villagrán .....	251

<b>Análisis y comparación del concepto de Dao en el <i>Daodejing</i> y en el <i>Lunyu</i></b>	
Filippo Costantini .....	267

<b>Filosofía e intelectualidad china fuera de China</b>	
Gabriel Terol Rojo .....	291

<b>Pinceladas sonoras: La traducción de poesía clásica china</b>	
Pablo Rodríguez Durán.....	311

<b>Education in Contemporary China. Case Study: Three Alternative Schools</b>	
Silvia Elizondo .....	329

<b>Evolución del concepto “hegemonía” en China</b>	
Eduardo Tzili-Apango .....	347

<b>Sobre editores y autores.....</b>	365
--------------------------------------	-----

# Presentación

Los estudios sobre Asia en la Universidad de Costa Rica<sup>1</sup> —en adelante UCR— comienzan a gestarse gracias a los esfuerzos de la insigne maestra Hilda Chen Apuy-Espinoza (1923-2017), hija de un inmigrante chino y profesora emérita de la institución, a quien el legado de sus ancestros paternos la llevó por diferentes sendas durante toda su vida, siempre buscando encontrar esas raíces como historiadora, pensadora y pacificadora, poetisa reflexiva y extraordinaria narradora de historias de ficción.

Su paso por el programa Oriente-Occidente en la Universidad Hindú de Benarés (1956-1957) y El Colegio de México (1964-1965), en donde obtuvo su maestría en Estudios Orientales, y sus estudios sobre historia de las civilizaciones de Asia y sánscrito en la Universidad de Cambridge (1966) y la Universidad de Ámsterdam (1967), tuvieron una gran influencia en su filosofía y sus prácticas docentes a su regreso a la UCR en la década de 1960, en donde inspiró a generaciones de colegas y discípulos que al día de hoy honran sus grandes aportes.

Es en este espíritu que se concibe la idea de congregar a un grupo de investigadores de disciplinas afines a los estudios sobre China, no solo mediante actividades académicas como el I Congreso Internacional Latino (e Hispano) Americanista de Estudios sobre China: “Encuentros con el Mundo Chino” —en adelante CIECH—<sup>2</sup>, sino también por medio de redes interinstitucionales a nivel global, instituciones de educación superior en tres continentes, grupos académicos e investigadores independientes.

---

1 Más detalles sobre los estudios dedicados a Asia en la Universidad de Costa Rica, pueden consultarse en las reseñas de Manuel Araya Incera, “Los Estudios sobre Asia y África en Costa Rica”, *Revista Reflexiones* 10, no. 1 (1993), <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10605/9995>, y de Ricardo Martínez Esquivel, “Los estudios sobre China desde y en relación con Costa Rica”, en *Estudios sobre China desde Latinoamérica: Geopolítica, Religión e Inmigración*, eds. Susan Chen Mok, Jorge Bartels Villanueva y Martínez Esquivel (San José: Universidad de Costa Rica, Sede del Pacífico, 2013), 1-26, <http://www.redsinolatina.ucr.ac.cr/es/node/351>; y el reciente celebrado *Seminario de Estudios sobre Asia y África de la comunidad de la Universidad de Costa Rica* (organizado por la Red Académica Latinoamericana (e Hispano) Americanista de Estudios Sinológicos de la Sede Regional del Pacífico, el Proyecto de Recuperación de la Memoria de las Migraciones Chinas a Costa Rica, el Instituto Confucio de la Escuela de Lenguas Modernas, el Programa Internacional de Estudios de Corea y el Este Asiático de la Escuela de Filosofía, la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Escuela de Estudios Generales, y la Cátedra de Estudios de África y el Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, 9-10 de noviembre de 2021), disponible en el Canal de YouTube UCR Sede del Pacífico, consúltese su sitio web: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLiTONsUaNQcLry4nbuDsrgdKa21jzI8YjX>

2 Acerca del desarrollo del el I Congreso Internacional Latino (e Hispano) Americanista de Estudios sobre China: “Encuentros con el Mundo Chino”, consúltese su sitio web: <http://www.ciech.ucr.ac.cr/>

La iniciativa es impulsada desde la UCR por medio de la Sede Regional del Pacífico —en adelante SRP— y del Instituto Confucio de la Escuela de Lenguas Modernas —en adelante IC-UCR—, con la cooperación de académicos de renombre que conforman el consejo científico internacional del CIECH. Así como de un grupo selecto de personalidades que integran la comisión honoraria y una comisión logística con docentes e investigadores de la SRP y de las escuelas de Lenguas Modernas, Historia, Antropología y Farmacia, miembros del Proyecto de Recuperación de la Memoria de las Migraciones Chinas a Costa Rica —en adelante PREMEHCHI—<sup>3</sup>, y personal del IC-UCR y de la SRP.

En la coyuntura actual en la cual el IC-UCR acaba de inaugurar su segunda década de existencia y se celebran 165 años de la llegada documentada de los primeros inmigrantes chinos a Costa Rica, nos abocamos a extender el legado académico de Hilda Chen Apuy-Espinoza con el fin de fortalecer los estudios sobre China en y desde Costa Rica.

En este sentido, primero surgió el PREMEHCHI en el 2016 con una alianza entre dos universidades costarricenses (UCR y la Universidad Nacional Estatal a Distancia) y dos francesas (Universidad de Burdeos y Universidad de Burdeos-Montaigne por medio de su equipo interdisciplinario AMERIBER). A esta iniciativa se han sumado otros investigadores e instituciones con el fin de desarrollar una gran variedad de líneas de investigación en torno a las migraciones chinas al país.

Este proyecto nace debido a la necesidad apremiante de sistematizar o reunir en una sola plataforma, todos los datos bibliográficos, documentos históricos y personales, fotografías y artefactos que testimonian el proceso migratorio de los chinos a Costa Rica y sus relaciones con la madre patria. De ahí la importancia vital de recuperar la memoria colectiva de los inmigrantes chinos con el fin de promover y visibilizar en la cultura costarricense los aportes que estos grupos han brindado al desarrollo nacional.

Al año siguiente surgió una iniciativa de carácter global: la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos 拉美汉学研究学术网 —en adelante RALAES—<sup>4</sup>, cuyo objetivo primordial es promover los estu-

---

3 Su sitio web: <http://premehchi.ucr.ac.cr/>

4 Su sitio web: <http://www.redsinolatina.ucr.ac.cr/>



dios sobre China y sus mundos de ultramar en idioma español desde la UCR. Mientras que en Asia, Europa y Norteamérica encontramos un corpus de publicaciones sobre la disciplina —principalmente en inglés y chino— y agrupaciones nacionales, continentales y hasta mundiales que se dedican a desarrollar los estudios sobre China, en el mundo hispanohablante existe una necesidad apremiante de promover los mismos diálogos e intercambios académicos en un lenguaje común que facilite el desarrollo de estructuras mentales y lingüísticas propias, así como la cooperación estrecha en iniciativas de investigación, publicaciones de calidad y el uso eficiente y sostenible de recursos institucionales.

Como sinólogos latinos e hispano-americanistas se hace necesario colaborar conjuntamente para alcanzar objetivos comunes. En el espíritu de la filosofía del *guanxi* 关系, en el logo de la RALAES se representa una serie de puntos que giran en torno a un nodo central, el cual alude precisamente a esas metas comunes que solo como grupo podremos alcanzar y al establecimiento de relaciones productivas entre todos los miembros de RALAES, resultando en el desarrollo y la evolución de cada uno como académicos e investigadores dentro y fuera de nuestras fronteras.

En el 2018 y en el marco de RALAES, comenzamos a trabajar en la organización de un evento sin precedentes en Costa Rica, el I CIECH: “Encuentros con el Mundo Chino”. Simultáneamente concebimos la Colección Estudios sobre el Mundo Chino con la Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica.<sup>5</sup> Esta colección, además de publicar una selección de los trabajos presentados en cada CIECH, se ha dividido en cuatro series, que a su vez constituyen las cuatro partes de *Encuentros con el mundo chino: Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea*: (i) Historia (del capítulo 1 al 8), (ii) Filosofía (del capítulo 9 al 15), (iii) Migraciones (del capítulo 16 al 22) y (iv) Relaciones transpacíficas (del capítulo 23 al 28), resultado de la publicación que presentamos con orgullo en este libro.<sup>6</sup>

---

5 El presente libro corresponde al tercer producto de la Colección Estudios sobre el Mundo Chino, luego de que se publicaran las obras de Gabriel Terol Rojo, *Daoísmo, Chan y Zen. Breve genealogía del daoísmo chino y sus influencias epistemológicas en Asia oriental* (2020), y Filippo Costantini, *El Dao de la sabiduría: análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing* (2021). Para más información sobre la Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica, se puede consultar su sitio web: <http://www.editorial.srp.ucr.ac.cr/>

6 Se ha utilizado el sistema pinyin de romanización de caracteres chinos. No obstante, se respeta el uso de cada autora o autor de Cantón o Guangzhou y Pekín o Beijing.

# Historia

La creciente importancia global de China ha estimulado una renovación en términos de autores, de propuestas teórico-metodológicas y de fuentes, acerca de la relación histórica de China con el mundo. Ello ha permitido el planteamiento de nuevas lecturas, acercamientos e interpretaciones de las distintas facetas de la historia china y sus mundos de ultramar. En esta innovación levanta su mano la academia latinoamericana.

Las recientes investigaciones han demostrado que el sinocentrismo era una visión idealizada del lugar de China en el mundo que no siempre reflejó la realidad de su historia. La marcada división entre China y Europa (y en su defecto Estados Unidos) es más apropiada para lo ocurrido desde la derrota china en las primeras guerras del opio (1839-1842) hasta finales del siglo XX con las devoluciones de las colonias europeas de Hong Kong y Macao, cuando las disparidades entre ambas regiones fueron mayores a las de los siglos anteriores. No obstante, se ha demostrado que durante los siglos XVII y XVIII, la cartografía más avanzada en naciones como Francia, Rusia o el Imperio Qing tuvo cada vez más un carácter internacional. A la luz de esto, el término de “temprana modernidad”, aplicado por los historiadores a la historia “occidental” del siglo XVI al XVIII, adquiere matices aplicables a procesos de carácter global (y no meramente europeos o estadounidenses).

A partir del siglo XVI, el flujo de influencia entre China y el mundo no fue constante, más bien, reflujo y flujo. Además, aunque la influencia nunca fue igual en ambas direcciones, siempre hubo al menos alguna influencia en ambas direcciones, de modo que el movimiento nunca fue completamente en una sola dirección. Dinámicas similares de asimilación y préstamo cultural fueron evidentes en las dos vías, aunque las ideas tomadas de la otra cultura a menudo se aplicaron de formas muy distintas. Por ejemplo, mientras que los literatos católicos chinos utilizaron el cristianismo para suplantarse las influencias budistas y daoístas en el confucianismo, los filósofos de las ilustraciones europeas utilizaron el confucianismo para suplantarse los milagros del cristianismo con la racionalidad de la religión natural. Mientras que hasta el siglo XVIII se vio un flujo de influencia más fuerte de China a Europa, los siglos anteriores limitaron los encuentros culturales chinos a la extensión de las rutas de la seda, mientras que en los dos siglos posteriores se invirtió esa corriente con un flujo más fuerte del mundo europeo y estadounidense sobre

el chino. Entre los siglos XVI y XVIII, los misioneros católicos en China llevaron junto al cristianismo la ciencia europea, encontrándose con pequeños grados de receptividad que se vieron ensombrecidos por un rechazo mayor. Asimismo, la sinofilia durante esos siglos evolucionó gradualmente hacia la sinofobia contemporánea.

En la sinología se utilizan las herramientas del taller del historiador para darle sentido al pasado. Estas tienden a ser una mezcla de lo que parece encontrarse en el hoy de la historia y de lo que subjetivamente elegimos enfocarnos en su ayer. Se trata de una tensión dinámica porque a medida que se desarrolla la historia, la relación entre el presente y el pasado se transforma. En ese sentido, los temas de los ocho capítulos de esta primera parte del libro ilustran esta tensión a medida que exploran (i) la aceptación y el rechazo chino y europeo de las culturas china y europea, (ii) las rutas de la seda como espacio de encuentro intercontinental chino con Eurasia y el islam, (iii) los esfuerzos misioneros por elaborar un cristianismo para China o (iv) los roles globales del espacio portuario para el sistema internacional de mercados. Sin duda, la simetría de estos ejes temáticos es más ordenada que la turbulenta corriente de los acontecimientos históricos, revelándonos el flujo recíproco de influencia subyacente entre China y ciertas partes del mundo.

Dicho marco de encuentros y desencuentros se detalla en el capítulo 1, escrito por la insigne profesora Flora Botton Beja del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, compañera de estudios de Hilda Chen Apuy-Espinoza en dicha institución y por cuya cátedra han pasado decenas de estudiantes provenientes de toda Latinoamérica, muchos colaboradores de esta obra. Para ella, la autoconcepción china de centro y sede de la cultura universal no constituyó un impedimento para un desarrollo constante en relación con el mundo mediterráneo a lo largo de su historia. La profesora Botton Beja lo explica desde las relaciones comerciales con el Imperio romano durante la dinastía Han hasta la influencia filosófica china durante las ilustraciones europeas.

En este contexto relacional se insertan los capítulos 2 y 3, donde se analizan los primeros contactos de China con el mundo persa y el islam. Primero, la investigadora de la SRP de la UCR, Daniela Arroyo Barrantes, mediante el análisis de evidencias históricas y arqueológicas del siglo V a.C. al I d.C., explora las dinámicas económicas y culturales que sirvieron de eje para el

desarrollo de las principales vías comerciales entre China y los mundos mediterráneo y sónico, los cuales dieron lugar al establecimiento de las rutas de la seda, así como al interés creciente de la dinastía Han por la expansión continental y el intercambio de los múltiples productos provenientes desde distintas regiones. Y segundo, Roberto Marín Guzmán, profesor emérito de la UCR y organizador de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte en esa misma casa de altos estudios, explica los primeros contactos entre China y el islam, así como la percepción china del islam, de los musulmanes y de su cultura, tal como se encuentra contenida en el relato escrito por Tu Huan, prisionero chino capturado en la famosa batalla de Talas a mediados del siglo VIII.

Del estudio de las relaciones sino-asiáticas, el libro da un salto a la génesis de la temprana modernidad, centrándose en las dinámicas resultantes de la Misión China en su versión católica del capítulo 4 al 7, y terminando con un análisis desde la historia global sobre los roles portuarios para el mercado internacional de la época en el capítulo 8. En el capítulo 4, Ricardo Martínez Esquivel, co-coordinador de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos 拉美汉学研究学术网 de la Universidad de Costa Rica, propone una periodización para el estudio de la Misión China entre los siglos XVI y XVIII. El autor plantea una matriz analítica que entrelaza y sistematiza los distintos contextos, procesos, variables, factores e indicadores que determinaron la empresa cristiana china.

Por su parte, Diego Sola, profesor de historia moderna de la Universidad de Barcelona, en el capítulo 5 analiza la evolución de los conceptos y de las visiones sinológicas de los agustinos españoles desde su llegada a las Filipinas hasta el fallido intento de organizar una misión a lo interno de China durante el período 1560-1580. En esta investigación, Sola identifica una serie de fuentes dispersas en libros, relaciones y cartas agustinas, visibilizando los roles desempeñados por estos misioneros en la mediación cultural en China y como agentes de la Monarquía católica de Felipe II. Finalmente, la primera orden católica que logró el permiso imperial chino para fundar una misión a lo interno del país fue la Compañía de Jesús en 1584, bajo el liderazgo de los italianos Michele Ruggieri y Matteo Ricci. Precisamente el segundo de ellos se convirtió en el padre de la Misión China. Y es aquí donde se inserta el capítulo 6, escrito por José Antonio Cervera Jiménez, profesor e investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, quien a



partir de su lectura del *Tianzhu Shiyi* 天主實義 o el *Verdadero Significado del Señor del Cielo* de Ricci, explica la integración de lo científico, lo filosófico y lo teológico al momento de elaborar un catecismo admisible para la cultura china de la época.

El *Tianzhu Shiyi* fue uno de los primeros documentos misioneros que intentó manufacturar un discurso evangélico efectivo para la conversión de los neófitos chinos. Cuando los religiosos europeos llegaron a China, se encontraron con la ausencia de los términos escatológicos y soteriológicos básicos y necesarios en idioma chino para el buen desarrollo de la misión. Lo anterior llevó a un esfuerzo misionero en la publicación de textos explicativos y al enfrentamiento entre los religiosos por temas que van desde cómo se debía llamar a dios en chino o qué se debía considerar pagano o pecaminoso en la cultura china. Este conflicto de diálogos, lecturas e interpretaciones con y del otro evolucionó en las controversias de los ritos chinos y en varias campañas chinas anticristianas. Una de estas últimas fue el confinamiento de los misioneros en Guangzhou por orden del emperador entre 1666 y 1671, donde continuó el debate y la tensión entre los sacerdotes. Durante los años en Guangzhou, se discutió sobre el ritual *jiding* 祭丁, dirigido a Confucio y celebrado dos veces al año en primavera y otoño. Este conflicto lo analiza en el capítulo 7 Thierry Meynard, profesor de filosofía en la Universidad Sun Yat-Sen en Guangdong, al contrastar los manuscritos del dominico español Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados* (1676) y *Controversias* (1679), con la interpretación del jesuita italiano Francesco Brancati, contenida en la obra del también jesuita italiano Prospero Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi* (1700). Para los jesuitas por lo general sus opositores mendicantes eran unos ignorantes de la cultura china, sin embargo, este estudio identifica el carácter hermenéutico del conflicto.

Finalmente, termina la primera parte del libro con el capítulo 8 escrito por el profesor Manuel Pérez-García, de la Universidad Shanghái Jiao Tong, director de *Global History Network* en China, quien compara desde los presupuestos de la historia global los roles de las ciudades portuarias de Macao y Marsella en el marco de los asimétricos modelos de crecimiento económico chino y europeo mediante del análisis de redes de comercio y cambios en el consumo.

# Filosofía

La filosofía china desde la antigüedad ha tenido roles profundamente influyentes en las esferas culturales, económicas y políticas del país. Desde épocas anteriores al inicio de la primera dinastía imperial (221 a.C.), los pensadores chinos sirvieron como asesores de los reyes y otros líderes en asuntos políticos, educativos y militares. En este contexto, sus seis escuelas de pensamiento: la confuciana, la daoísta, la moísta, la de los nombres, la legalista y la del yin yang, irrumpen y consolidan como el germen fundamental para el devenir del pensamiento chino. A partir de sus textos y pensadores, nos acercamos a la comprensión de las mentalidades históricas en China, así como a las cosmovisiones y preocupaciones que llevaron a desarrollar argumentos y teorías en relación con la física, la metafísica, la naturaleza humana, la ética, la epistemología, la política y la educación.

El modelo central y transversal de la filosofía china ha sido el paradigma de la armonía *he* 和, ella presupone interacciones dialógicas entre elementos diferentes, promoviendo el complemento de ideas, sin conflictuar o sobreponerse, independientemente de que sean distintas u opuestas. En consecuencia, el papel del filósofo chino ha consistido en cuidar las diferencias y evitar que se conviertan en tensiones. De hecho, es común identificar la convivencia e interacción cultural de ideales propios del confucianismo, del daoísmo o del budismo a lo largo de la historia de China.

De esta manera, la filosofía china ha tenido una influencia significativa pero poco reconocida en la filosofía europea. Un Voltaire exaltó la racionalidad del sistema moral confuciano; un Quesnay alabó el sistema productivo agrícola chino; un Leibniz, inspirado en el neoconfucianismo, sostuvo que la idea de civilización europea solamente era comparable a lo ofrecido por China; hubo identificación con el daoísmo en la formación del liberalismo; Malebranche y Montesquieu se apropiaron de conceptos confucianos para articular su pensamiento; y un Schopenhauer se vio influenciado por el budismo. En este movimiento de ideas del mundo filosófico chino hacia Europa se observan parte de los frutos del trabajo de traducción e interpretación realizado por los misioneros católicos. Incluso donde no hay una línea clara de influencia, podemos ver convergencias y divergencias sorprendentes entre las preguntas con las que los filósofos chinos lucharon, y las respuestas que dieron, y aquellas con las que los filósofos europeos han luchado desde la modernidad hasta la actualidad.

Por consiguiente, el estudio contemporáneo de la filosofía china tiene las funciones de un laboratorio de observación de los sentidos y de la realidad práctica de la vida y de la política en la historia, gracias a su universalidad o a su particularidad en la intuición filosófica. Del mismo modo, ofrece nuevas vías y problemáticas a la investigación general del pensamiento actual. Así entonces, la segunda parte del libro presenta siete artículos que analizan el pensamiento chino desde disciplinas tan distintas como la arqueología, la historia, la ciencia de las religiones, la literatura y su traducción, la educación, las relaciones internacionales, y por supuesto, la filosofía.

En el capítulo 9, los arqueólogos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México, Walburga María Wiesheu y Darién García Rubio de Ycaza, analizan las distintas interpretaciones hechas sobre los jades rituales y sus diseños intrincados encontrados en los cementerios élite de la cultura Liangzhu, sociedad clave para la comprensión de los orígenes de la civilización china. Ella trató de una entidad teocrática y arcaica, donde la religión y el performance ritual representaron la principal fuente del poder político, y al cual se podría remontar el tradicional sistema ritual chino *li* 禮. Seguidamente, el profesor Ignacio Villagrán, director del Centro de Estudios Argentina China y coordinador del Grupo de Estudios del Este Asiático del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” en la Universidad de Buenos Aires, en el capítulo 10 examina las particularidades de las prácticas religiosas de las poblaciones de las periferias de la China imperial temprana y su relación con los proyectos de integración y subordinación durante la expansión de la dinastía Han. Siempre en la China antigua, en el capítulo 11, el coordinador del Programa Internacional de Estudios de Corea y el Este Asiático de la Escuela de Filosofía y director de la *Revista Internacional de Estudios Asiáticos* de la Universidad de Costa Rica, Filippo Costantini, analiza y compara las diferentes acepciones del concepto *dao* 道 en el *Daodejing* 道德經 y en el *Lunyu* 論語. Sin duda, el *dao* une a Laozi con Confucio, a Zhuangzi con Mencio y Xunzi, se trata del concepto central en pensamiento chino desde los períodos de primavera y otoño, y de los Estados combatientes. Para el autor, en el *Daodejing* su uso se extiende a cuestiones cosmológicas y metafísicas con gran éxito en la prosecución del pensamiento chino, mientras, que, en el *Lunyu*, el *dao* se comprende como el principio normativo de las dinámicas socioculturales.

Luego, Gabriel Terol Rojo, coordinador del Área de Estudios de Asia Oriental de la Universidad de Valencia, en el capítulo 12 realiza un trabajo revisionista sobre el desarrollo de la filosofía y de la intelectualidad chinas en las

áreas de Estudios de Asia Oriental y los departamentos de filosofía europeos en el siglo XXI. Para ello, el autor delinea en términos cronológicos y evolutivos la percepción, el desarrollo y el tratamiento de la tradición filosófica china y de su enseñanza fuera de China desde los aportes de la sinóloga francesa Anne Cheng, del Congreso Mundial de Filosofía en Seúl, de los talleres anuales de la Universidad China de Hong Kong y de la Undécima Conferencia de Filósofos de Oriente y Occidente organizada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Hawái.

Asimismo, en el capítulo 13, el connotado traductor de la literatura china, el profesor Pablo Rodríguez Durán de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano en Colombia, analiza algunos argumentos de la (in)traducibilidad de la dimensión visual y fonética (o pictórica y musical) de la poesía clásica china a lenguas indoeuropeas. Con ello, el autor bosqueja las dimensiones sonoras, visuales, de agencia y temporales de los caracteres chinos, lo cual el autor considera fundamental en el proceso de traducción de las antologías poéticas de la China antigua. Rodríguez Durán se centra en fragmentos de la poesía de la era Han, los Tres Reinos y las dinastías del Norte y del Sur.

Concluye la segunda parte del libro con dos capítulos que estudian el pensamiento chino desde la educación y las relaciones internacionales. Primero, Silvia Elizondo, investigadora del Centro de Investigaciones de las Civilizaciones de Asia Oriental de la Universidad París 7-Diderot en Francia, en el capítulo 14, a partir de una metodología antropológica de observación participativa y entrevistas, analiza tres centros educativos para niños de 3 a 18 años, caracterizados por considerar la enseñanza tradicional de forma divergente. Se trata de dos escuelas confucianas, basadas en la memorización de los clásicos, y de una, que, si bien incluye su estudio, lo hace sin exigir su memorización, otorgándole un rol importante a la enseñanza por la naturaleza. Y segundo, en el capítulo 15, Eduardo Tzili Apango, profesor e investigador de la mexicana Universidad Autónoma Metropolitana y miembro del Grupo de Estudios sobre Eurasia GESE, explica la evolución conceptual de la noción “hegemonía” en el pensamiento político y de las relaciones internacionales de China. A partir de un análisis desde la antigüedad china, el autor valora el uso del concepto *ba* 霸 para caracterizar a un Estado hegemónico chino a nivel regional y así plantear la hipótesis de una hegemonía china cercana a las nociones de una “hegemonía benevolente” de la academia estadounidense, pero con un importante elemento de poder lenitivo.



*Encuentros con el mundo chino: Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea* es una invitación a pensar de manera diferente las formas en que se comprende e interpreta China y sus mundos de ultramar en y desde nuestro idioma español, al considerar su alteridad, ambivalencias o contradicciones, en particular, las referentes a sus dinámicas globales en su historia, sus sistemas de pensamiento, su diáspora y sus relaciones transpacíficas. Este libro presenta nuevas visiones, problemáticas, enfoques teórico-hipotéticos y explicaciones de Hispanoamérica en su encuentro con el Mundo Chino.

---

*Los editores*  
*San José y Cartago, Costa Rica,*  
*mayo de 2020*



# Historia



# China y Europa: Encuentro de dos culturas

---

*Flora Botton Beja*

**E**n el siglo XIX, la mayoría de los chinos se sorprenderían al escuchar la expresión “cultura china” y se hubiesen asombrado aún más al saber que el valor de esta cultura podría ser tema de discusión, comparación y crítica. La cultura china es “china”, específicamente, en tanto se le aplican criterios de evaluación occidental, pero para los chinos fue durante muchos siglos la cultura, la única posible, la que era válida universalmente. El centro y sede de esta cultura fue el Reino del Medio y el guardián legítimo de esta unidad cósmica era el Hijo del Cielo, el emperador de China, que reinaba sobre el universo entero.

China, por razones ya discutidas en muchas ocasiones: la de su aislamiento geográfico, la falta de contacto con otra civilización mayor, cuya cultura pudiera influir sobre la propia, por la misma dependencia cultural de los países más civilizados cercanos a ella, mantuvo constante la idea de estar en posesión de una cultura superior y de ser el centro de un reino cósmico. También, desde épocas muy antiguas, aparece el concepto de unidad ideal aun cuando la realidad política no la justificaba.

Durante la dinastía Zhou (1027-221 a.n.e.), la más larga en la historia de China, varios estados reconocen a un emperador o contienden por la supremacía. Es el período clásico de China durante el cual se establecen las bases de la cultura china tradicional en cuanto al pensamiento, la lengua, el arte. Los libros clásicos que aparecen en esta época serán durante muchos siglos la fuente para la tradición filosófica, política y social y de todo el ritual que la legitima. Florecen las escuelas filosóficas de confucianismo, daoísmo y otras más. Durante Zhou se desarrolla el concepto de *Tianxia* 天下 (universo), como una unidad cultural y política, el emperador se consideraba el símbolo supremo de esta unidad. Fue tal vez esta imagen ideal constante de *Datong* 大同 (gran unidad) la que dio a China un carácter peculiar cuando terminó su época feudal. El feudalismo culminó con la creación de un imperio, no como sucedió en Europa con la separación en naciones con características



particulares. Las diferentes regiones de China tuvieron rasgos singulares, pero nunca fueron tan diferentes que hicieran dudar la pertenencia de estas a una cultura común.

Otra razón de la perseverancia de dicha visión cósmica en China, se puede encontrar en el hecho de que se desarrolló muy pronto en ella el concepto de orden impersonal y abstracto que regula el universo, lo cual da lugar a un sistema moral mucho más difícil de destruir que a un dios antropomórfico con características específicas, fácil de vencer y reemplazar con otro.

En general, este sentido de unidad que prevaleció en China hasta épocas muy recientes fue el de una unidad más cultural que nacional. El nacionalismo, que tan pronto hizo su aparición en Europa, fue importado tardíamente a la China del siglo XIX, y esta penetración gradual no triunfó totalmente hasta el siglo XX, cuando ya había sido minado el concepto de orden cósmico. Este cambio no fue el resultado de un convencimiento intelectual en el cual quedaba demostrada la superioridad de los conceptos occidentales de nacionalismo y de igualdad entre las naciones, sino que fue consecuencia directa de un enfrentamiento de fuerzas en el que China perdió. No sería exagerado afirmar que, aún en nuestros días, la idea que tiene China de los valores occidentales está plasmada por la manera en que fue obligada a aceptarlos.

De nuevo en el mundo tradicional chino, este incluía, además de los habitantes del Reino del Medio, varios pueblos fronterizos. Algunos de ellos eran llamados bárbaros, es decir, todos los pueblos que no participaban plenamente de la cultura china, y lo manifestaban a través de su modo de vida (muchos eran nómadas), las costumbres, la lengua, la vestimenta, las ceremonias, la música. Como el criterio de barbarie estaba apoyado en una evaluación cultural y no racial o religiosa, un bárbaro dejaba de serlo si sufría una transformación cultural. Es así como Japón, Corea y Vietnam, que adoptaron muchos rasgos de la cultura china, fueron considerados en mayor pie de igualdad mientras que con otros pueblos persistía la actitud de superioridad de China.

Según el ideal tradicional entre las relaciones de China con los demás pueblos, el emperador, soberano universal, por medio de su superioridad moral se impone y ordena al mundo; es un ejemplo luminoso para los bárbaros quienes, a su vez, inspirados por tan noble figura, expresan su gratitud al ofrecerle como tributo todos los mejores productos locales. Esta es la explicación

formal del sistema tributario. Hubo varios momentos en la historia de China en los cuales fue dominada parcialmente por bárbaros, y en dos ocasiones una dinastía bárbara reinó sobre todo su territorio: la dinastía Yuan era mongola y la Qing, manchú. Estas dominaciones no minaron la integridad de la cultura china, los emperadores tuvieron que aceptarla y volverse soberanos cósmicos, guardianes del orden moral confuciano. En un caso así, el origen étnico de un conquistador no importaba demasiado. Los mongoles no lo hicieron con total convicción y permanecieron en el poder menos de cien años; los manchús, en cambio, asumieron su papel con gran celo y se mantuvieron en el trono casi trescientos.

La contienda entre los estados durante Zhou culminó con el triunfo del estado de Qin, (221-207 a.n.e.) que, a pesar de su corta duración, es esencial para comprender el ideal de imperio unificado que perdurará durante toda la historia de China. La dinastía que sucedió a Qin fue Han (206 a.n.e.-220 d.n.e.), un imperio de larga duración durante el cual se afirmaron todas las características de lo que definiría la cultura china.

A pesar de su aislamiento, China tuvo contactos con el mundo occidental a partir de la dinastía Han, a principios de nuestra era. El comercio de las tan apreciadas sedas chinas tuvo un primer auge en el Imperio romano, y entonces se usaron rutas terrestres que partían de Antioquia, pasaban por Samarcanda, atravesaban Asia central y llegaban hasta Chang-an. Al mismo tiempo, se exploraban las rutas marítimas. Estas fueron las famosas rutas de la seda. De Roma llegaban objetos de vidrio, ámbar, textiles y monedas. La enorme distancia que separaba a los dos imperios hizo difícil el contacto directo y el comercio se realizaba a través de intermediarios en Asia central por partos, escitas, kushanos y otros pueblos que, inclusive, trataban de impedir un encuentro entre chinos y romanos a fin de mantener el control del comercio de la seda china. En las rutas marítimas el comercio se llevaba a cabo mayormente a través de la India. Con la expansión del Imperio romano hacia Oriente y del Imperio chino hacia Asia central, se hace un poco más fácil el contacto y hay relatos sobre delegaciones romanas en China sobre todo a partir del siglo II de esta era. Según el libro de historia de la dinastía Han, el *Hou Han Shu* 後漢書, “las personas de ese reino [de Roma] son altas y honestas. Se parecen al pueblo del Reino del Medio y es eso por lo que su país se llama Daqin [Gran China]”. En Roma, a los habitantes del país de la seda se les conocía como *Seres* y abundaban las leyendas sobre su aspecto.

Había quienes no estaban conformes con este comercio y se alzaron voces como la de Plinio el Viejo, quien se quejaba por la indecencia de mostrar el cuerpo a través de las delgadas sedas, sin contar el costo que significaba este producto para el erario romano.

El intercambio comercial mostraba que Occidente paulatinamente parecía necesitar más los productos de China que esta los productos que Occidente podía ofrecerle, lo cual estableció un patrón que no cambiaría hasta el siglo XIX, cuando los países occidentales tuvieron la posibilidad de introducir productos manufacturados a bajo precio. Además de su indiferencia ante posibles importaciones de Occidente, China mantuvo esta actitud frente a las ideas de esa parte del mundo y pasaron siglos sin que se produjera ninguna influencia cultural ni se desarrollaran contactos políticos. La única importación significativa en China en el ámbito de las ideas, el budismo, tampoco condujo a estrechar lazos con la India, su lugar de procedencia.

Durante la dinastía Tang, (681-907) en los siglos VII al IX, China llegó al máximo de movimiento comercial y las rutas de la seda tenían un tráfico inusitado: En las dos capitales de Chang-an y de Loyang abundaron los productos exóticos y se podían adquirir las cosas de mayor rareza. Llegaron misiones de Bizancio en 643 y emisarios del Califa Harun al Rashid en 798. Al mismo tiempo, se instalaron en China comunidades de extranjeros con diferentes costumbres y diferentes religiones y aparecieron doctrinas como el zoroastrismo, el islam, el cristianismo nestoriano, etc. A pesar de todo, únicamente el budismo tuvo arraigo, sin embargo, este debió adaptarse a ciertas formas culturales y de pensamiento propias de China. En esta época Europa atravesaba uno de los períodos menos brillantes de su historia y, además, Bizancio estaba en decadencia, India fragmentada y Persia conquistada por los árabes. En ninguna parte podían encontrar los chinos algo que pusiera en duda su propia superioridad cultural y la barbarie de los demás pueblos.

En la dinastía Song (960-1279) el Imperio chino se contrajo por conquistas de pueblos nómadas. A pesar de la debilidad militar hubo un gran auge de la cultura urbana. El comercio seguía en manos de extranjeros, pero aparecen asentamientos de chinos en el sureste de Asia. En varias partes de Europa llegan porcelanas chinas.

Fue en la dinastía Yuan (1280-1368), de los mongoles, cuando comienza el conocimiento mutuo entre Europa y China. Con Asia central dominada por los mongoles, las rutas de la seda hacia Occidente se vuelven más seguras y cómodas con puestos de descanso y abastecimiento. Además, los mongoles al desconfiar de los chinos estaban dispuestos a emplear personas de otros países y tenían una gran tolerancia religiosa.

Entre los viajeros que llegan a China destaca Marco Polo, quien después de un viaje con su padre y su tío en 1262, a través de Asia central, arriban a la capital Khanbaluk o Dadu (actual Beijing) en 1275. Entra al servicio del emperador Kublai Khan y se queda hasta 1292; en su libro conocido como *Il Milione (El millón)*, cuenta las maravillas de China que en esa época estaba dominada por los mongoles.

Otro viajero famoso es el árabe Ibn Batuta c. 1325 quien deja un relato sobre tecnología china (porcelana, uso del carbón, etc.). En el siglo XIII llega a China Giovanni de Montecorvino, en 1294. Construyó una iglesia, bautizó a 6,000 personas, formó un coro de niños y en 1307 fue nombrado por el papa Clemente V obispo de Beijing. Los mongoles no inventaron nada, sin embargo, fueron los transmisores de la cultura material china a Europa y fueron ellos quienes introdujeron la pólvora, el papel, la brújula, la imprenta (de bloque o movable), los molinos de viento, la herbolaria, entre otros.

En la dinastía Ming (1368-1644) se restaura el mando chino y se consolida el poder del emperador. Es también el momento del auge y la decadencia del poderío naval chino, cuando el eunuco Zheng He al mando de enormes barcos llega hasta las costas de África. China exportaba porcelanas, lacas, seda, objetos de oro y plata y medicinas. Los buques regresaban con especias, marfil, maderas preciosas, algodón. El poderío naval de China fue de corta duración, los chinos vuelven otra vez la mirada sobre las rutas terrestres.

Sin embargo, la llegada de Colón a la hoy América o la circunnavegación del Cabo por Vasco da Gama abren nuevas rutas comerciales marítimas y llegan hasta China portugueses, españoles, holandeses, ingleses: comerciantes, aventureros y misioneros. Muchos viajeros dejan testimonios, entre ellos Martín de Rada, Gaspar da Cruz y González de Mendoza, quien en 1585 identifica China con la Catay de Marco Polo. Entre los misioneros representantes de una Europa de la contrarreforma y llenos de celo evangelizador, el más

famoso fue el jesuita Matteo Ricci. Después de vivir muchos años en la periferia, gracias a sus conocimientos científicos de matemáticas y cartografía, Ricci logró llegar hasta la capital, lo cual marcó la introducción de la ciencia europea en China.

En 1662, China es conquistada por los manchú (pueblo proveniente del noreste de China), quienes reinan bajo el nombre de dinastía Qing (1662-1911). Los emperadores manchús gobiernan formalmente como emperadores chinos tradicionales. Los emperadores Kangxi, Yonchen y Qian Long, cuyos largos y gloriosos reinos abarcan de 1654 a 1795, representan el momento en el que el Imperio chino extiende su influencia en el este de Asia y Asia central, vive momentos de poder y de gloria, así como también el intercambio con Europa se intensifica.

Los primeros europeos que llegaron a establecer contactos comerciales permanentes en el sur de China no ayudaron a disipar la imagen de bárbaro asociada a los occidentales. Primero llegaron a China por la ruta del Cabo hacia 1514 los portugueses y se destacaron por su capacidad de crearse problemas y por su celo evangelizador, cuyo espíritu de permanente cruzada no podían ni estaban dispuestos a entender los chinos. Hasta esa época el comercio estuvo en manos de los árabes, quienes habían aprendido a frenar sus impulsos religiosos y vivían en paz con los chinos. Es cierto que también llegaron misioneros jesuitas con un gran bagaje cultural y científico: astrónomos, matemáticos, cartógrafos, arquitectos, músicos, relojeros, militares o artistas. Lamentablemente, los chinos ya habían conocido a los comerciantes y la imagen negativa del europeo estaba plasmada. Los jesuitas que penetraron en la corte de Pekín y allí fueron favorecidos por los emperadores, pudieron en cierto momento reflejar el lado positivo de la civilización occidental. Cultos, tanto en letras como en ciencias y en arte, ocuparon puestos importantes como matemáticos y astrónomos de la corte. Una figura como la de Matteo Ricci y otros destacados jesuitas podía alternar con los letrados de la corte y era respetado por su sabiduría y capacidad. Este contacto, que podría haber llevado a otro tipo de relaciones con Occidente, no duró por culpa de las disputas internas de las órdenes eclesiásticas en las cuales intervinieron tanto el papa como el emperador de China y que culminaron con la expulsión de todos los misioneros.

Los aventureros que se enfrentaron a una civilización que no sospechaban encontrar, los misioneros que conocieron el refinamiento de la corte y el pensamiento confuciano no tardaron en escribir sobre ello y darlo a conocer a sus compatriotas. Mientras tanto, en la Europa posrenacentista de los siglos XVII y XVIII los filósofos cuestionan los dogmas y principia la ciencia moderna con Copérnico, Galileo y Newton, entre otros. Al leer los relatos sobre China, muy pronto surgió en Europa una moda en la cual se favorecía y se admiraba todo lo chino y se criticaba lo propio a la luz de los logros tan ponderados del pensamiento político chino. El arte, la literatura y la filosofía se empaparon de “sinismo”, pero en este momento de acercamiento de Europa a China, los únicos que no participaron del proceso fueron los chinos mismos que mantuvieron su indiferencia por la cultura de los bárbaros, ni siquiera intentaron conocer su sistema político.

Con el trasfondo de la ideología confuciana los filósofos de la ilustración hablan de un imperio poderoso en el cual el bienestar del pueblo era la preocupación primordial de su monarca, quien gobernaba según los dictados de la razón y una elevada ética política. Asimismo, gracias a la teoría del Mandato del Cielo podía ser reemplazado cuando fallaba al cumplir su deber. El monarca era apoyado, y a la vez controlado, por una burocracia elegida por mérito a través de un sistema de exámenes, y no por privilegios de nacimientos, que además combinaba el servicio al Estado con la excelencia intelectual. La sociedad china aparecía como estable y unida sin dualidades entre Iglesia - Estado y sin guerras.

El primero en conocer y admirar la filosofía neoconfuciana y ser influido por ella fue el filósofo alemán Leibnitz (1646-1716), quien afirmó: “Pienso que casi sería necesario que se nos enviara misioneros chinos para enseñarnos las metas y la práctica de la teología natural, de la misma manera que les enviamos misioneros para instruirlos sobre religión revelada”.<sup>1</sup>

En Francia, François Quesnay (1694-1778), máximo exponente de la escuela llamada de los fisiócratas, era un ardiente admirador del sistema económico, político y social de China. En su libro *Le despotisme de la Chine* afirma que un gobierno ilustrado debe de funcionar según ciertas leyes económicas

---

1 Traducción propia de G. W. Leibnitz, “Prólogo a la Novissima Sinica”, en *Escritos políticos*, 11, ed. E. Tierno Galván y P. Mariño (Madrid: Prólogo de A. Truyol, 1985), 64.



y sociales que llamó orden natural. La riqueza de una nación es su tierra, es la explotación agrícola y minera, el ingreso del Estado procede del impuesto sobre la tierra. El comercio y la industria si bien son útiles, no son tan importantes porque no son productivos. China parecía el modelo ideal, con una economía fundamentalmente agrícola en donde los comerciantes no eran muy respetados y con un sistema de impuestos sobre la tierra. La educación según los fisiócratas debería estar separada de la Iglesia y debía ser impartida universalmente con el fin de preparar personas capaces para servir al Estado. El ejemplo era el sistema de exámenes chino.

El gran Voltaire (1694-1778) dedica un capítulo sobre China en el *Essais sur les moeurs (Ensayos sobre las costumbres)* y escribe la obra de teatro *L'orphelin de Chine (El huérfano de China)*. En la figura del emperador de China, Voltaire reconoce al déspota ilustrado, casi al rey filósofo de Platón y alaba el sistema de exámenes de ese país. La falta de clero en China, según él, demuestra que es posible que una sociedad pueda ser ordenada sobre la base de principios morales sin un sistema religioso que la sostenga. “Uno no necesita estar obsesionado con los méritos de los chinos”,<sup>2</sup> dijo Voltaire en 1764, “para poder reconocer... que su imperio es en verdad el mejor que el mundo ha visto jamás”.<sup>3</sup> Finalmente, Diderot (1713-1784) escribe en el diccionario enciclopédico: “Este pueblo... es superior a todos los demás en Asia... y según algunos autores se disputa la excelencia [en varios aspectos] con los pueblos más ilustrados de Europa”.<sup>4</sup>

Es innegable la influencia de China en el arte europeo llamado rococó, que influyó sobre la pintura, los muebles, la arquitectura y hasta la jardinería. La cerámica y porcelana de China fue imitada en Inglaterra, España y Holanda. También, se reconocen otros aportes no materiales de China, por ejemplo, el ombudsman (inspirado en la figura de censor chino) o la adopción de Inglaterra del sistema de exámenes para la burocracia.

Las descripciones de China atrajeron a su vez más comerciantes, interesados menos en el paradigma cultural chino que en la posibilidad de lucro, de este

---

2 Traducción propia de “Voltaire, Selections from the Philosophical Dictionary”, en *Liberty, Equality, Fraternity: exploring the French Revolution*, <https://revolution.chnm.org/d/273>

3 Traducción propia de “Voltaire, Selections from the Philosophical Dictionary”.

4 Traducción propia de *Diderot's Encyclopedie*, citado en Adolf Reichwein, *China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925),92.

modo los mismos portugueses fueron desplazados por los ingleses en Cantón, los españoles llegaron desde las islas Filipinas y los holandeses desde Batavia. Un producto que se había agregado entre todo lo que se importaba de China era el té que pronto se volvió muy popular, sobre todo en Inglaterra. El comercio se intensificó día a día y de la misma manera aumentaron las tensiones que lógicamente suscitó un intercambio comercial con un país poco interesado en ello como lo era China, cuyo concepto de las relaciones internacionales estaba basado sobre principios de soberanía totalmente diferentes.

De los varios intentos que se realizaron para tratar de establecer contactos adecuados con la corte de Beijing y negociar alguna forma de representación capaz de allanar las dificultades cada día mayores del comercio con China, la misión de lord McCartney, enviado en 1793 por Jorge III de Inglaterra, ofrece el ejemplo típico de lo que estaba en juego en aquel momento. Aparecen ante nosotros dos mundos separados por un abismo ideológico que, vistos más de cerca en cuanto a la aplicación práctica de su ideología, no son tan diferentes. Inglaterra sustentaba la creencia de la soberanía de las naciones, la igualdad entre ellas y la necesidad de un intercambio diplomático basado en la ley internacional. China aceptaba un orden cósmico encabezado por el emperador, y sus relaciones internacionales estaban formuladas como un sistema tributario en el cual se sostenía la desigualdad de las naciones y dentro del cual insistía en incluir a las naciones europeas. Jorge III, a través de McCartney, pidió al emperador Qian Long que le permitiera enviar a Pekín a un representante para que pudiera tratar todo lo relativo al comercio directamente con el gobierno central. Qian Long le contestó:

Vos, oh rey que vivís más allá de los confines de muchos mares, movido por vuestro humilde deseo de gozar de los beneficios de nuestra civilización, habéis enviado una misión que trajo respetuosamente vuestra petición. Vuestro representante ha cruzado mares y ha venido a presentar sus respetos el día de mi cumpleaños. A fin de probar vuestra devoción, habéis también enviado ofrendas de lo que vuestro país produce...

En cuanto a vuestra petición de enviar a un representante acreditado ante mi Corte Celestial para que controle el comercio de vuestro país con China, esta petición es contraria a todos los usos de la dinastía y no puede ser concedida...

Europa consiste en otras muchas naciones aparte de la vuestra. Si todas pidieran ser representadas en la Corte ¿cómo podríamos consentir a eso? Es absolutamente imposible. ¿Cómo puede la dinastía cambiar todo su procedimiento y sistema de etiqueta, establecidos desde hace más de un siglo, únicamente para complaceros? ...<sup>5</sup>

En cuanto a un tratado comercial:

La virtud majestuosa de nuestra dinastía ha penetrado en cada país bajo tributos costosos por tierra y por mar. Como vuestro embajador puede observar por sí mismo, tenemos todo lo que necesitamos. No valoramos los objetos extraños o ingeniosos y no necesitamos nada de lo que vuestro país produce.<sup>6</sup>

Esto a finales del siglo XVIII puede parecer un anacronismo imperdonable desde el punto de vista de Occidente, pero Qian Long en la cúspide de su poder, no tenía ninguna razón para decidirse a cambiar las costumbres y la mentalidad chinas.

La misión de McCartney dio lugar a malentendidos que minaron las relaciones de China con Inglaterra antes de que estas empezaran; el debate giró alrededor del hecho de que si McCartney hizo el *koutou* 叩頭 o *ketou* 磕頭 (prosternarse tocando la frente en el suelo tres veces) ante el emperador (él dice que no, los chinos que sí), o si a través de él fue humillado todo el Imperio británico. Inglaterra expresó su indignación ante la terquedad de los chinos, pero, aún en el sistema europeo, las naciones podían ser fuertes o débiles y la dependencia de una nación sobre otra no era un hecho insólito dentro de la familia europea de naciones. China misma en muchas ocasiones tuvo que tratar con otros pueblos en pie de igualdad.

La situación no cambió por algún tiempo, los países occidentales tuvieron que ceder en sus principios y aceptar los términos chinos y las restricciones que imponían. Se les permitía comerciar únicamente desde el puerto de Cantón; el comercio estaba limitado por la acción del monopolio ejercido por el gremio de comerciantes del *gonghang* 公行, por medio del cual debían efectuar-

---

5 Traducción propia, citado en Richard L. Walker, ed., *China and the West: Cultural Collision. Selected documents* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1956), 27-28.

6 Traducción propia, citado en Walker, *China and the West*, 28.

se todas las transacciones; las tarifas aduanales de exportación eran arbitrarias y fluctuantes, y la residencia de los comerciantes estaba limitada dentro de las factorías mientras que las familias debían permanecer en Macao. Los chinos podían contestar a cada protesta y varias veces así lo hicieron: “Nadie les ha pedido que vengan, si no les gusta nuestra manera de ser, pueden irse”.<sup>7</sup> De 1655 a 1795, de 17 misiones que fueron a Pekín, seis rusas, cuatro portuguesas, tres holandesas, tres del Vaticano y una de Inglaterra, todas fueron calificadas por los chinos como misiones tributarias, todos los emisarios, excepto el de Inglaterra, tuvieron que hacer el *koutou*. Esto marcó el fin de la admiración de Europa por China y los chinos, que antes eran sabios, refinados, civilizados y poseedores del secreto del buen gobierno; pasaron a ser sucios, ignorantes, venales, retrógrados y paganos. El desengaño de Occidente no afectó a China hasta 1840, cuando fue obligada de manera brutal a tenerlo en cuenta.

El comercio, a pesar de todo, era demasiado provechoso para los occidentales y fue aún más lucrativo con el contrabando del opio que los ingleses importaron de la India con el fin de equilibrar la balanza de pagos desfavorable para los occidentales. Ante el envenenamiento de su población, las autoridades de Cantón reaccionaron suscitándose así una guerra que los chinos perdieron. Además, tuvieron que sostener durante de todo el siglo XIX otros conflictos y guerras que, como consecuencia, les obligó a aceptar imposiciones y tratados humillantes. Varias veces se levantaron pidiendo cambios y se intentaron movimientos de reforma. En la mayoría de los casos se buscaba llevar a cabo solo un cambio externo, pues aceptaban la tecnología occidental, pero preservando el espíritu y la cultura tradicionales. Grupos de recalitrantes confucianos, opuestos a todo cambio, se negaron a aceptar durante varios años cualquier intento de reformas y señalaron que el cambio material traería un cambio cultural en el cual se perderían los valores más sagrados. La situación interna de China también presentaba problemas. Al final del reino de Qian Long aparecen señales de deterioro de este gran imperio; la ineficacia de las fuerzas armadas se agregaba la enorme corrupción, el aumento de la población, el agotamiento de los métodos de producción agrícola tradicionales y varias rebeliones.

---

7 Flora Botton Beja, “China tradicional y el mundo”, *Estudios de Asia y África* 7, no. 1 (1972): 87, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/293>

Causas internas e intervenciones externas obligaron a China a cambiar. El que haya necesitado más de un siglo para hacerlo es testimonio de la fuerza de sus instituciones y del arraigo de su tradición, que, si bien fue la causa de su grandeza a lo largo de la historia, también fue el motivo de su fracaso cuando necesitó reaccionar ante una nueva situación.

## Bibliografía

Botton Beja, Flora. "China tradicional y el mundo". *Estudios de Asia y África* 7, n.o 1 (1972): 77-91, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/293>

Fernández de Navarrete, Domingo. *China y Oriente*, traducido del latín por M. Herrero. Madrid: Aldus, 1944.

Franke, Wolfgang. *China and the West*, traducido por R. A. Wilson. Nueva York: Harper Torchbooks, 1967.

González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*. 1a ed. Madrid: Aguilar, 1944.

Hudson, Geoffrey F. *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*. Londres: Edward Arnold, 1931.

*Ibn. Battuta: Travels in Asia and Africa, 1325-54*. Traducido por H. A. R. Gibb. Londres: Routledge, 1929.

Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. I: *The Century of Discovery*; vol. II: *A Century of Wonder*. Chicago: Chicago University Press, 1965-1970.

Leibnitz, G. W. "Prólogo a la Novissima Sinica". En *Escritos políticos*, 11. Editado por E. Tierno Galván y P. Mariño. Madrid: Prólogo de A. Truyol, 1985.

McCartney, George. *An Embassy to China, Being the Journal Kept by Lord McCartney During his Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793-1794*. Londres: Longmans, 1962.

Reichwein, Adolf. *China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925.

Reichwein, Adolf. *China and Europe*. Taipei: Ch'engwen Publishing Company, 1967.

Ricci, Mateo. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, traducido por L. J. Gallagher. Nueva York: Random House, 1953.

Rowbotham, Arnold H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley: University of California Press, 1942.

*South China in the Sixteenth Century*, editado por Charles Ralph Boxer. Londres: Hakluyt Society, 1953.

*The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, editado por John K. Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

*The Travels of Marco Polo*, traducido por Ronald E. Latham. Londres: Penguin Books, 1958.

“Voltaire, Selections from the Philosophical Dictionary”. En *Liberty, Equality, Fraternity: exploring the French Revolution*. <https://revolution.chnm.org/d/273>

Walker, Richard L., ed. *China and the West: Cultural Collision. Selected documents*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1956.





# Donde el Oriente encuentra el Occidente: Las Rutas de la Seda y el nacimiento del comercio intercontinental entre China y el Medio Oriente Antiguo

---

*Daniela Arroyo Barrantes*

**L**a ruta de la seda es un fenómeno multirregional y multiperiodo que abarcó una miríada de modelos de comercio internacional y relaciones culturales a lo largo de Eurasia. En este capítulo, se discutirán los orígenes arqueológicos e históricos de esas relaciones, es decir, antes del proyecto de creación formal en el II siglo a.C. Además, se visibilizará el rol protagónico de las sociedades que estimularon dichas relaciones en Asia central y occidental. Además, se explorará con particular atención las evidencias que sugieren la presencia de formas de intercambio marítimo y terrestre temprano entre China y el Sureste asiático con el Oriente próximo antiguo.

Al tener como marco el *I Congreso Internacional Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos: "Encuentros con el Mundo Chino"*, el principal objetivo de esta investigación es, por un lado, compartir las principales interrogantes científicas que se discuten en el extenso corpus de estudios sobre la formación temprana de las rutas de la seda. De la misma manera, se desea ofrecer nuevos aportes desde la arqueología e historia del Oriente próximo antiguo al estudio de los primeros encuentros con el mundo chino, estas civilizaciones jugaron un rol activo y preponderante para estimular, negociar y dirigir formas de intercambio cultural y comercial con China. Es decir, se realizará un viaje por la historia y la geografía para descubrir cómo los cambios en el Mediterráneo oriental y Asia central se conjugaron para dar paso a la creación de sistemas de comercio intercontinental que hoy se conocen como las rutas de la seda.

Este capítulo está dividida en cuatro apartados. Primeramente, se abordan los orígenes historiográficos del concepto de ruta de la seda, para luego dar paso a una discusión cronológica sobre los acercamientos comerciales entre oriente y occidente: la prehistoria de las relaciones euroasiáticas, los contactos con el mundo helenístico y los primeros encuentros entre las culturas partas, romanas y chinas en el momento mismo de la creación de proyecto político de la dinastía Han.

## La creación del concepto de *la(s) Ruta(s) de la Seda*

Antes de sumergirnos en este viaje arqueológico e histórico, es crucial recordar cómo nace el concepto de ruta de la seda y las implicaciones que tiene su uso para definir el comercio de larga distancia en Eurasia.

La ruta de la seda es un término que puede haber sido creado como parte de la imaginación colonial de Occidente en el siglo XIX. El barón Ferdinand von Richthofen,<sup>1</sup> geógrafo alemán que realizó trabajo de campo en China de 1868 a 1872, fue el primer estudioso conocido que emplea el término *Die Seidenstrassen*, es decir, *Las rutas de la seda*. Esta visión de un corredor comercial ininterrumpido que une Asia a Europa (que nuevamente ha entrado en el imaginario político y comercial de las potencias mundiales) fue concebido por este geógrafo en el contexto de la promoción de su proyecto de un ferrocarril intercontinental. Se enmarca en el proyecto de colonización por Alemania imperial como parte del “gran juego”, la lucha entre poderes europeos de la época por el control del interior de Asia.<sup>2 3</sup> Precisamente, el Imperio alemán tenía intereses coloniales en Shandong, en el este de China, sobre todo en Qingdao, una ciudad estratégicamente ubicada a la orilla del Mar Amarillo, que luego se convertiría en un área bajo control alemán a partir de 1892.<sup>4</sup> Desde esa ciudad, Richthofen sugirió la creación de un ferrocarril para trasladar carbón hasta Europa. Es relevante notar que su trabajo geográfico es parte de un proyecto comercial de expansión más amplio hacia Asia central, creado en un momento en el que el gobierno de la dinastía Qing

---

1 Ferdinand von Richthofen, “Über die zentralasiatischen Seidenstrassen bis zum 2. Jh. n. Chr.”, *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde* 4 (Berlin: Dietrich Reimer, 1877): 96-122

2 Jürgen Osterhammel, *Forschungsreise und Kolonialprogramm. Ferdinand von Richthofen und die Erschließung Chinas im 19. Jahrhundert*: Archiv für Kulturgeschichte 69, (1987), 150-195.

3 Daniel Waugh, “Richthofen’s Silk Roads: Toward the Archaeology of a Concept”, *The Silk Road* 5, n.º 1 (enero, 2007): 4.

4 Tamara Chin, “The Invention of the Silk Road, 1877”, *Critical Inquiry* 40, n.º 1 (2013): 194-219.

mantenía un cierto nivel de hostilidad ante las tecnologías, especialmente las extranjeras.<sup>5</sup> Aunque su vehemencia y la de otros alemanes por la creación del ferrocarril se mantuvo hasta el siglo XX, esta idea fue desechada solo durante la segunda guerra mundial.

Es importante recordar que la seda ya había sido parte del programa colonial europeo por casi tres siglos. Con el establecimiento de las compañías de las indias orientales, Gran Bretaña y Holanda lograron explorar nuevas maneras de intensificar el comercio entre China y Europa. A partir del siglo XVII, empezaron a reemplazar las rutas caravaneras que llegaban por Irán, por las rutas marítimas del Cabo, hasta más adelante lograr exportaciones en masa desde Bengal.<sup>6</sup>

No obstante, la popularización del término *ruta de la seda* en Europa y luego en Estados Unidos, desde el punto de vista de la cultura china, fue percibido como un elemento externo y contó con un auge limitado, no fue activamente utilizado a inicios del siglo XX. Con la llegada de la guerra fría, la ruptura sino-soviética y los años de estancamiento económico subsiguientes, el resurgimiento de esta visión comercial intercontinental se hizo cada vez menos celebrada en China.<sup>7</sup>

Por eso, a la hora de revisar nuestro propio interés y fascinación por el imaginario de las *rutas del seda*, primero se debe deconstruir su significado: no se trata de un concepto ingenuo, o de relevancia únicamente por su valor histórico, cultural o religioso, sino que desde su nacimiento estuvo enmarcado en los proyectos políticos y comerciales de las potencias coloniales europeas, así como su renovado uso en la actualidad está enmarcado en un proyecto global de desarrollo de rutas comerciales por parte de China. De esta manera, nuestra curiosidad como viajeros y estudiosos occidentales se inspira en un discurso que hereda y reifica los anhelos coloniales, reproducidos a través de la vasta literatura en geografía humana e historia que se ha publicado en los siglos XX y XXI sobre este tema.

---

5 Joanna Waley-Cohen, "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century", *The American Historical Review* 98-5 (1993): 1525-1544.

6 Omar Prakash Chouhan, *The Dutch East India Company and the Economy of Bengal, 1630-1720* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985).

7 Peter Frankopan, *The Silk Roads: A New History of the World* (New York: Vintage Books, 2016).

Por otro lado, uno de los aportes principales de von Richthofen es que con el término de *rutas de la seda* (es decir, un término creado ya en plural) dio un nombre cohesivo, una pluralidad de actores comerciales, complejos y cambiantes modelos de comercio, nudos de comunicación y rutas que conforman una de las redes de comercio internacional más complejas de la historia. Sin embargo, al utilizar el término “seda” en particular, identificó este material como el más importante en esas rutas, cimentó la idea de China (y más adelante las potencias europeas) como los iniciadores y responsables culturales de ese comercio.

En efecto, la narrativa tradicional al escuchar hablar de las *rutas de seda* es que fue creada por la dinastía Han en el 130 a.C.<sup>8</sup> La segunda idea que forma esa narrativa es que la seda fue el principal producto comercial en estas rutas. Por último, se parte de la idea que se trató de una iniciativa unilateral de la China antigua. Sin embargo, el propósito de esta discusión es reconsiderar si China organizó nuevos modelos comerciales modificando rutas y tradiciones de intercambio preexistentes entre Oriente y Occidente, o si bien fue efectivamente una creación nueva que modificó de manera radical las estructuras comerciales de la época. En este trabajo, se propone que la narrativa tradicional, basada en la evidencia estrictamente documental, disminuye el importante rol que jugaron las sociedades de Asia central y occidental, así como grupos nómadas y colonias situados a lo largo de estas rutas. Asimismo, aunque la seda cumplió un rol central en este fenómeno comercial, fue solo uno de la gran variedad de bienes de diferentes geografías que circularon en diversas direcciones en este sistema-mundo.<sup>9</sup>

---

8 Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History* (London: Oxford University Press, 2012).

9 La tesis de la existencia intercambios prehistóricos, así como los diferentes materiales que pudieron ser intercambiados, ha sido discutida por diferentes especialistas, particularmente por arqueólogos especializados en las estepas de Asia Central. Ver David Christian, “Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History”, *Journal of World History* 11, n.º 1 (2000): 1-26.

# La prehistoria de las relaciones euroasiáticas: ¿Las Rutas de las Estepas?

Una de las primeras pistas de contactos entre Oriente y Occidente viene de la comparación de evidencia arqueológica contemporánea en ambas geografías. Existen diversas tecnologías y modelos culturales que pudieron haberse difundido a través de Eurasia: por ejemplo, en el III milenio a.C. el cultivo del trigo y la cebada mesopotámicos pudieron haberse extendido por las estepas hasta el norte de China, así como el *know-how* para su producción. En efecto, se ha defendido que a pesar de ser comunidades pastoralistas, muchos grupos de las estepas generaban producciones ocasionales de grano en un modelo de producción mixto, y que esta tradición fue transmitida a diferentes comunidades en Eurasia.<sup>10</sup> De la misma manera, Franck y Brownstone han recordado que desde un periodo muy antiguo, fueron las poblaciones nómadas las responsables de traer consigo cobre, estaño, turquesas desde Irán, oro de las montañas Altai de Mongolia, lapislázuli, rubíes de Afganistán, pieles de Siberia, incienso de Arabia, algodón de India, y sus propios productos, como lana y animales, que durante ese proceso marcaron muchas de las sendas que recorren Asia, y que hoy se conoce como las *rutas de la seda*.<sup>11</sup> Esta referencia explica el rol estratégico que pudieron tener esas poblaciones en establecer las primeras formas de intercambio transcontinental, y la pluralidad de productos que pudieron ser distribuidos en un amplio rango geográfico.

Esta investigación se centra en el estudio de dos tecnologías y productos que hablan de diferentes rutas de intercambio tecnocultural entre Oriente y Occidente: los carros de guerra y las especias.

## La tecnología del carro de guerra

Una de las tesis más discutidas de intercambios entre Oriente próximo y China es la contemporaneidad de algunas formas tecnológicas, como el carro de guerra. Las poblaciones nómadas de Asia central jugaron un papel preponderante en la domesticación de los caballos y en la transmisión de las lenguas indoeuropeas, en lo que se denomina la “hipótesis de las estepas”. Sin embargo, el panorama parece ser más complejo que una simple hipó-

---

10 Christian, “Silk Roads or Steppe Roads?”, 1-26.

11 I. M. Franck y D. M. Brownstone, *The silk road: A history* (New York: Facts on File Publications, 1986).



tesis de difusión cultural: a pesar de que las evidencias más antiguas de la domesticación del caballo pueden ser datadas a la edad del bronce antiguo alrededor del 3500-3000 a.C.<sup>12</sup> en Kazajistán, recientemente se ha establecido que el patrimonio genético de los caballos en Eurasia es complejo, y que no hay una sola estirpe que haya sido domesticada,<sup>13</sup> por lo tanto pudieron haber diferentes grupos responsables de la difusión de esta tecnología en Eurasia.

A pesar de ese panorama genético complejo, la evidencia arqueológica e histórica sobre la presencia del carro de guerra en Oriente próximo y China muestra mayores similitudes culturales en cómo fueron empleados los caballos a partir del III milenio a.C. En Mesopotamia, las primeras evidencias de carros de cuatro ruedas tirados por onagros o bueyes aparecen en el período dinástico antiguo (específicamente durante los siglos XXVI-XXV a.C.), incluye la presencia de múltiples carros en las Tumbas Reales de Ur y el Cementerio Y en Kish.<sup>14</sup> Una de las representaciones iconográficas más importantes es el Estandarte de Ur, en la que aparecen múltiples representaciones de carros de cuatro ruedas tiradas por onagros en la Cara de la Guerra, con personajes vestidos en clara representación de actividades militares y la representación de prisioneros de guerra. Ya en esta época los carros están ampliamente asociados con el programa figurativo de las élites mesopotámicas y se integran plenamente en el imaginario militar de la época, convirtiéndose además en un elemento de prestigio que se encuentra en entierros asociados como miembros reales de la I dinastía de Ur. En China, existen referencias secundarias sobre la presencia de carros de guerra en fechas muy antiguas de su historia. Ese es precisamente el caso de la Batalla de Gan, mencionada en textos antiguos como el *Shiben*, batalla datada al siglo XXI a.C. en los que se cita la existencia de caballos y carros de guerra.<sup>15</sup> El Emperador amarillo o

---

12 Existe un amplio debate sobre si los caballos de Botai en Kazajistán eran cazados o criados, aunque existe evidencia de ensillado y de ordeño para otros contextos. Para una mayor discusión ver: Sandra L. Olsen et al., *Horses and humans: the evolution of human-equine relationships* (Oxford: British Archeological Reports, 2006) y A. K. Outram et al., "The earliest horse harnessing and milking", *Science* 6 (2009): 1332-5.

13 La última evidencia genética sugiere que han existido diferentes eventos de domesticación en zonas relativamente cercanas: las poblaciones de las estepas de Yamnaya, al oeste de Kazajistán, poseen una relación más estrecha con los especímenes anatólicos, mientras los especímenes de Botai en el norte de Kazajistán se mantuvieron aislados y se relacionan con el patrimonio genético de los territorios de Siberia y el norte de China. Ver Peter Barros Damgaard et al., "The first horse herders and the impact of early Bronze Age steppe expansions into Asia", *Science* 360, n.º 6396 (2018).

14 María Fernández Villaespesa, "El Uso Militar Del Carro En Mesopotamia Durante El Dinástico Antiguo", *Historiae*, n.º 14 (2018): 1-34.

15 Stuart Piggott, "Chinese Chariotry: An Outsider's View", en *Colloquies on Art and Archaeology in Asia*: 7, ed. por P. Denwood (London: Percival David Foundation of Chinese Art, 1978), 32-51.

Huangdi, figura legendaria que ha sido datada al siglo XXVII-XXVI y al que se le atribuyen la creación de la rueda, las armas y armaduras, y el “carro que apunta al sur”,<sup>16</sup> un carro de dos ruedas con brújula que será utilizado durante el periodo de la dinastía Han. Independientemente de la precisión histórica de ese relato, es importante notar cómo la tradición china sitúa en el mismo momento del III milenio a.C. la introducción del carro y la rueda, y lo asocia con el mundo de la guerra, como parte de un desarrollo autónomo, visión que persiste en la usanza china. Un argumento contrastante que se ha utilizado para defender la tesis de una importación tecnológica desde Asia central es que en China no se conoce evidencia temprana sobre la domesticación de caballos, y no se encuentran formas de tiro de animales más arcaicas que funcionan como transición entre los carros más rústicos y los de guerra.<sup>17</sup>

En el II milenio a.C. ocurre una segunda ola de cambios tecnológicos en ambas regiones y nuevos eventos políticos que marcan la adopción de la tecnología del carro de guerra de manera rápida y permanente en ambas civilizaciones. La contemporaneidad de estos fenómenos en ambas regiones ha llevado a plantear la hipótesis de un proceso de transmisión tecnológica o bien de dos desarrollos autónomos pero contemporáneos. En el caso del Oriente próximo, una de las sociedades que más estimuló el uso de carros de guerra de nueva generación, más ágiles y con el uso confirmado de caballos, es el Imperio hitita, conocido por el uso de carros de combate como parte de sus tropas de élite militar en el siglo XIII a.C. Su uso no solo se conoce por los relieves provenientes de Karkemish, Turquía, donde se conocen imágenes pertenecientes al siglo IX a.C. con carros de guerra de dos ruedas halados por caballos, conducidos por un auriga acompañado de un arquero,<sup>18</sup> sino por el recuento de las fuentes egipcias que registraron la Batalla de Kadesh en 1274 a.C. Mediante inscripciones en las paredes de los complejos ceremoniales en Abu Simbel, Luxor, Karnak y en el Rameseo, el faraón Ramsés II dejó testimonio de una especie de poema y un boletín que incluyen la descripción

---

Lu Liancheng, “Chariot and Horse Burials in Ancient China”, *Antiquity* 67, n.º 257 (1993): 824-38.

16 Lu Jingyan, “Studies of the South-Pointing Chariot: Survey of the Past 80 Years”, en *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology* 179, ed. por F. Dainian y R.S. Cohen (Dordrecht: Springer, 1996).

17 Sandra Olsen, “The Horse in Ancient China and Its Cultural Influence in Some Other Areas”, *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 140, n.º 2 (1988): 151-189.  
Pliggott, “Chinese Chariotry”, 32-51.

18 Leonard Woolley y Richard David Barnett, *Carchemish III: Excavations in the Inner Town: Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum* (London: British Museum Press, 1952).

de esta importante batalla y las carrocerías de ambos ejércitos que marcó el encuentro directo entre el Imperio hitita y Egipto. Así habla Ramsés II sobre cómo fue acorralado por los carros de guerra hititas:

(Cuando) Su Majestad miró detrás de sí, se encontró rodeado por 2,500 unidades de carrocería en su camino, que consistía en cada soldado de los enemigos de Hatti, en conjunto con los muchos países extranjeros que estaban con ellos: de Arzawa, Mysia, Pedasia, de Keshkesh, de Ilium, de Kizzuwadna, de Alepo, de Ugarit, Kadesh, y Licia; estaban en filas de tres, actuando en conjunto. No había ningún oficial conmigo, ni auriga, ni sargento de la infantería, ni soldado en carro de guerra mientras que mi infantería y mi carrocería fueron dejados como presa ante ellos, porque ninguno de ellos se mantuvo firme.<sup>19</sup>

Si bien los números ofrecidos por Ramsés II parecen ser poco realistas e “inflan” su triunfo ante el país de Hatti, a partir de este relato es posible inferir que la adopción del caballo y los carros de guerra eran elementos fundamentales en las batallas de la época, y que fueron adoptados de manera acelerada por las principales potencias del Mediterráneo oriental gracias a su eficacia técnica en el campo de batalla, incluyendo Egipto, donde el faraón Ramsés se hizo representar victorioso precisamente sobre un carro de guerra.

En cuanto a China, el siglo XIII a.C. marca la llegada de la primera evidencia segura sobre la domesticación del caballo y el uso del carro de dos ruedas.<sup>20</sup> La evidencia más antigua registrada es la tumba del rey Wuding, localizada en Hougang, Anyang, y datada *ca.* 1250 a.C., durante el Periodo Yin temprano.<sup>21</sup> Además, los arqueólogos chinos han recuperado y reconstruido carros de 16 sitios Shang en las cercanías de Anyang y Zhou occidental, donde es común encontrar entierros que unen el carro, los équidos y los aurigas en un solo conjunto.

---

19 John A. Wilson, “The Texts of the Battle of Kadesh”, *The American Journal of Semitic Languages* 43, n.º 4 (1927): 266-287. Traducción propia.

20 Olsen, “The Horse in Ancient China”, 163.

21 Edward L. Shaughnessy, “Historical Perspectives on The Introduction of The Chariot Into China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48-1, (1988): 192.

Aunque no existen evidencias de contacto directo entre las culturas antiguas de China y el Oriente próximo en esta época, los arqueólogos tienen algunas pistas de los mediadores en ese proceso: los elaborados entierros con caballo de la cultura sintashta cerca de Magnitogorsk, Rusia, contienen algunos de los modelos de carros más antiguos del II milenio,<sup>22</sup> lo cual sugiere que las sociedades de estas geografías pudieron haber jugado un rol temprano en el establecimiento de una nueva serie de aristocracias regionales que utilizaron los carros de guerra no solo de manera utilitaria, también simbólica, mediante la cual se marcaba su ingreso en una *koiné* tecnológica y política a lo largo de Eurasia.

Los indicios de marcada contemporaneidad en la popularidad de los carros y su similitud estilística entre Oriente próximo y China ha llevado a hipotetizar el carro de guerra como parte de una gran esfera de transferencia tecnológica entre las élites militares y políticas de Eurasia. Habla de dos civilizaciones que no están totalmente desconectadas, sino que hay una comunidad de práctica que une de manera indirecta a los especialistas en transporte y milicia, así como la élite de ambas zonas, contribuyendo a crear un sistema-mundo en el que circulan ideas y *know-how* de manera relativamente rápida.<sup>23</sup>

## La importación de especias en el Mediterráneo oriental

Otro de los aspectos más debatidos sobre la influencia oriental en Egipto antiguo es la importación de especias exóticas. Es conocido que los egipcios participaron en sistemas de comercio de larga distancia con Asia occidental, que incluían la importación de lapislázuli de Afganistán y cornalina de India.<sup>24</sup> Sin embargo, por mucho tiempo los arqueólogos no tuvieron evidencia de intercambios que conecten de manera directa o indirecta con Asia oriental. Durante décadas los estudiosos han discutido el origen de algunas especias que se nombran en inscripciones de la época de la faraona Hatshepsut en su complejo en Deir el-Bahri (1479-1458 a.C.) en donde se indican los productos importados gracias a la expedición de esta faraona al país de Punt. Esta

---

22 Christian, "Silk Roads or Steppe Roads?", 1-26.

23 Andre Gunder Frank y Barry K. Gills, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* (London and New York: Routledge, 1994), 84.

24 P.R.S. Moorey, *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

región, localizada al sureste de Egipto y a lo largo del Mar Rojo, y que probablemente incluye regiones de Eritrea, Etiopía y Somalia, es un territorio en una posición estratégica para el comercio marítimo hacia el oriente. Uno de los productos importados más controversiales es *ti-sps*, es decir el “arbusto aromático”. Este término fue identificado preliminarmente por los traductores de la inscripción como una especie o arbusto, posiblemente canela o cassia. Esta traducción es bastante problemática, ya que la canela proviene de Sri Lanka, India y Myanmar, información difícil de confirmar sobre la base únicamente de fuentes históricas y filológicas. Por otro lado, la cassia crece tanto en Asia como en África, lo que dificulta una conexión inequívoca con los países orientales.<sup>25</sup>

En periodos más recientes, gracias a los registros conservados de Grecia antigua, hay evidencia de comercio de especias con India y el Sureste asiático en periodos a partir de los siglos VI-V a.C. Específicamente, se sabe que la canela y la cassia fueron nombradas por Heródoto y por Melanípides de Melos en el siglo V a.C. Heródoto proclamó que el origen de la canela y la cassia era desconocido, pero que era comerciada por los árabes en conjunto con la mirra y el franquinciense; también indicó que la cassia era usada por los egipcios en el proceso de embalsamamiento.<sup>26</sup>

Hasta muy recientemente, no existía confirmación arqueológica de un sistema de comercio de especias más antiguo con el Sureste asiático por vía marítima. Sin embargo, esta noción ha sido revisada gracias al descubrimiento de una serie de frascos de tradición fenicia en las costas de Israel. Los frascos, datados al siglo XI-X a.C., y con una capacidad bastante pequeña cercana a los 50 ml, han revelado restos de *cinnamaldehido*, el principal componente de la canela.<sup>27</sup> Este interesante descubrimiento de la paleobotánica vuelve a poner sobre la mesa la interpretación de *ti-sps* como canela oriental. Adicionalmente, abre las puertas a un sistema de comercio prerromano con el sureste asiático por medio de los puertos de India y en Arabia a finales del II milenio a.C. Asimismo, el hecho de que la distribución de la canela sea hecha en frascos fenicios y no fuera una prerrogativa de los círculos religiosos o aristocráticos

---

25 David Falk, “The products of Hatshepsut’s trade mission to Punt: An alternative translation of the Punt reliefs at Deir el-Bahari”, GM, n.º 238 (2013): 51-61.

26 Namdar Dvory et al., “On the Beginnings of South Asian Spice Trade with the Mediterranean Region: A Review”, *Radiocarbon* 57, n.º 2 (2015): 268.

27 Dvory et al., “On the Beginnings”, 269.

de Egipto o el Levante, sugiere que era un producto que ya había iniciado su comercialización en masa y modificación en el Mediterráneo oriental, probablemente gracias a los avances en las tecnologías de navegación por parte de los fenicios, quienes habían establecido rutas de comercio en estrecha relación con el consumidor final a lo largo del Levante, Chipre y Egipto.

## Contactos del mundo helenístico con los *seres*

Uno de los periodos claves para entender el acercamiento entre oriente y occidente es la creación de los estados helenísticos de Sogdiana y Bactriana, en el territorio que hoy corresponde al norte de Afganistán, parte de Uzbekistán y Tayikistán. Sogdiana y Bactriana se conformaron como una unidad política con gran influencia del mundo clásico en el 327 a.C. luego de la llegada de los soldados de Alejandro Magno. Más adelante, se configuraron como el imperio greco-bactriano en el 250 a.C. luego de que el gobernador Diodoto I se separó del reino Seléucida.<sup>28</sup>

Se cree que los greco-bactrianos pudieron haber conducido expediciones hasta Xinjiang, en el noroeste de China, estos fueron los primeros contactos directos entre China y el mundo occidental. En el siglo I d.C., el historiador griego Estrabón indica durante el reino greco-bactriano, ellos “extendieron su imperio inclusive hasta los Seres (chinos) y los Phryni”.<sup>29</sup> Desde el punto de vista arqueológico, también se han encontrado diversas figuras en terracota y bronce del IV siglo a.C. con representaciones de soldados griegos con el típico casco frigio redoblado hacia delante,<sup>30</sup> las cuales fueron encontradas en las cercanías las montañas Tian, precisamente en el límite geográfico con China. Estas estatuillas muestran una influencia cultural en las tumbas locales y una incursión progresiva hacia China desde la llegada del helenismo. Pero las élites chinas también empezaron a notar el auge comercial de esta región, o bien Daxia, como le denominaban los historiadores de la época. En las memorias históricas de Sima Qian (o bien *Shiji* 史記, también traducido

---

28 Frank L. Holt, “Alexander the Great and Bactria: The Formation of a Greek Frontier in Central Asia”, *Mnemosyne Suppl* 104 (Leiden, New York, Copenhagen and Cologne: Brill, 1988).

29 Estrabón, *The Geography of Strabo*, ed. por H. L. Jones (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1924). Traducción propia.

Los Phryni son parte de los pueblos escitas, una unidad geográfica poco definida en las fuentes clásicas que pueden incluir Kazajistán, el sur de Rusia y Ucrania, o bien Azerbaiyán.

30 John Boardman, “The Diffusion of Classical Art in Antiquity”, *The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen Series* 35, n.º 42 (London: Thames and Hudson, 1994).

como *Recuerdos del gran historiador*) se encuentra una descripción de cómo vivían algunas de las comunidades greco-bactrianas:

Daxia se encuentra al suroeste de Dayuan, aproximadamente a 2000 *li* y está localizada al sur del Oxus. Su gente es sedentaria. Viven en casas en ciudades amuralladas. Sus costumbres son las mismas de los de Dayuan. No hay un rey poderoso en el país. Las ciudades y los pueblos siempre tienen sus propios jefes locales. Los soldados ahí son débiles y tienen miedo de pelear. La gente tiene habilidades para los negocios y el comercio. Cuando las tribus de Dayuan migraron hacia el oeste, ellos derrotaron a Daxia y sometieron a la gente bajo su mando. La población de Daxia es más de un millón. Su capital se llama la ciudad de Lanshi. Uno puede encontrar cualquier tipo de producto en sus mercados.<sup>31</sup>

El recuento de Sima Qian arroja una luz diferente sobre el estilo de vida de estas: son poblaciones ajenas a la conquista bélica, pero con un alto potencial comercial. Estas nociones muy probablemente alentaron las subsecuentes incursiones chinas en la zona, que aprovecharon de un evidente vacío de poder central y organización militar para empezar un proceso de expansión por parte de la dinastía Han.

Además, se cree que el auge de algunos sistemas políticos y militares en las estepas pudieron haber acelerado ese proceso. Por ejemplo, el historiador griego Heródoto indica que los comerciantes escitas intercambiaban bienes con comunidades distantes usando intérpretes locales,<sup>32</sup> aunque el volumen de ese comercio es incierto. Con el auge de las tribus xiongnu, una confederación de comunidades pastoralistas altamente organizada localizada en las estepas de Mongolia entre los siglos II-I a.C., existe mayor evidencia de intercambios multi-regionales. Por ejemplo, el enviado en la expedición comisionada en el 138 a.C. por Han Wudi, Zhang Qian, quedó sorprendido al observar que muchos productos chinos eran bien conocidos en la zona, incluyendo tipos específicos de bambú. No solamente las estepas ya conocían el comercio de productos chinos: los mercantes partos ya comerciaban sedas chinas con los griegos en el 150 a.C.<sup>33</sup>

---

31 Sima Qian, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty*, ed. por Tr. Burton Watson (Hong Kong; New York: Columbia Univ. Pr., 1993), 3164. Traducción propia.

32 Ver Heródoto, *The History of Herodotus*, trad. por George Campbell Macaulay (London: Scribe Publishing, 2018), 24.

33 R. W Bulliet et.al, *The Earth and Its Peoples: A Global History* (Boston: Houghton Mifflin, 1997), 223-224.



Otra área de interesantes intercambios tecnológicos es la numismática. Altaweel y Squitieri mencionan que fue precisamente durante el Imperio seléucida que el uso de monedas se popularizó en gran parte del Oriente próximo, sobre todo porque todos los estados subordinados a este poder incentivaron el pago en monedas para sus militares, y por lo tanto, necesitaban también recaudar impuesto mediante el uso de monedas.<sup>34</sup> Desde hace varias décadas, diversos estudiosos han sugerido algunos intercambios de tecnologías muy particulares en el mundo antiguo, aunque la evidencia histórica y arqueológica es aún limitada y cuestionada. En efecto, los greco-bactrianos fueron pioneros en Occidente en la rara técnica de la acuñación de monedas en aleación de cuproníquel (25 % de níquel), la cual no se volverá a ver en Occidente hasta la modernidad. Esta aleación parece haber sido conocida por la cultura china bajo el nombre de cobre blanco o *paktong*. Algunos estudios han sugerido que las monedas acuñadas en cuproníquel por los soberanos Eutidemos I y II, así como Agátocles y Pantaleon a partir del 170 a.C. contenían níquel proveniente de fuentes del Este asiático. Sin embargo, dicha tesis fue descartada en los años ochenta luego de que un análisis de los materiales mediante absorción atómica y microscopio electrónico arrojara resultados que sugieren el origen local de las materias primas.<sup>35</sup> Sin embargo, en 2009 el estudioso François Widemann resucitó la controversial discusión, encontró evidencia histórica que vincula el inicio del uso de cuproníquel con la conquista de la ciudad de Taxila en Pakistán por parte de los ejércitos de Alejandro el Grande, lo cual brinda evidencia sobre las rutas que conducían a las minas de ese material en el sur de China, inclusive aporta información sobre los itinerarios desde la provincia china de Yunnan hasta Taxila.<sup>36</sup> Queda aún por esclarecer con mayor evidencia histórica y arqueológica si existió efectivamente un intercambio regular de metales o técnicas metalúrgicas con China, particularmente por la ruta septentrional desde Yunnan.

Es importante recalcar que los últimos años del reino greco-bactriano marcaron un hito que cambiará para siempre la suerte del comercio y las relaciones intercontinentales en Asia: el conocido explorador chino, Zhang Qian notó la caída del poder greco-bactriano en 130 a.C., pocos años antes de

---

34 Mark Altaweel y Andrea Squitieri, "Long-distance Trade and Economy before and during the Age of Empires", en *Revolutionizing a World: From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East* (Londres: UCL Press, 2018), 160-78.

35 Michael R. Cowell, "Analyses of the cupro-nickel alloy used for Greek Bactrian coins", en *Archaeometry: Proceedings of the 25th International Symposium*, ed. por Maniatis (Athens, Greece: Elsevier, 1986).

36 François Widemann, *Les successeurs d'Alexandre en Asie Centrale et leur héritage culturel* (Paris: Riveneuve, 2009).

la expansión de la dinastía Han a esta zona.<sup>37</sup> Este evento, que también fue reportado por historiadores griegos, se convirtió en el primer evento de historia mundial que fue registrado tanto en fuentes occidentales como chinas, mostrando cada vez más un nivel de comunicación e interés siempre mayor por parte de ambas civilizaciones.

## **Un encuentro de gigantes: los partos, la dinastía Han, Roma y la construcción de la alteridad**

El evento que pone las bases para la exploración activa de Occidente por parte de la dinastía Han fue sin duda la serie de expediciones de Zhang Qian y otros 99 enviados por el emperador Han Wu hasta India, Bactria y Parthia en 130-115 a.C., con el fin de crear una nueva ruta de comercio directo.<sup>38</sup> El propósito fundamental de estas expediciones fue evitar la ruta tradicional a lo largo de los territorios controlados por las tribus pastoralistas de Mongolia, lo que demuestra el interés cada vez mayor de los imperios emergentes por el control de las rutas de comercio directo con mejor protección para los viajeros y monopolio de los puertos de ingreso y salida. No solo se intercambiaron bienes y se observaron las costumbres locales, sino que también alentaron la curiosidad y las exploraciones de las élites occidentales.

Los reinos presentes en los territorios actuales de Irán e Iraq tuvieron un rol crucial en definir las formas de contacto entre Oriente y Occidente por su posición estratégica entre el Mediterráneo y Asia central. En efecto, la transformación de las rutas respecto a periodos anteriores para privilegiar el comercio directo y de larga distancia en Oriente próximo ha sido evidenciada mediante el análisis de imágenes satelitales de ciudades antiguas como Hatra<sup>39</sup> (norte de Iraq). Una de las rutas que estimuló el comercio en la región fue definitivamente el camino real persa, creado en el siglo V a.C. por el rey aqueménida de Persia Darío I para promover el transporte rápido de sus emisarios. Según los relatos de Heródoto, los miembros del correo real, el

---

37 V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia translated from the Russian* 1 (Leiden: E.J. Brill, 1956), 4.

38 D. D. Leslie y K. J. H. Gardiners, "All roads lead to Rome: Chinese Knowledge of the Roman Empire", *Journal of Asian History* 29, n.º 1 (1995): 61-81.

39 Mark Altaweel y S. Hauser, "Travelling via Hatra: Trade routes in the eastern Jazira according to evidence from ancient sources and modern satellite imagery", *Baghdader Mitteilungen* 35, (2004): 57-84.

*angarium*, recorrían 2,700 km en 7-12 días.<sup>40 41</sup> Esta red, con una función primordialmente diplomática, fue seguramente más rápida que los transportes comerciales que transportaban materiales e incluían muchos participantes a pie, en lugar de los jinetes de alta velocidad al servicio del rey; sin embargo, sentaron la base para una red de comunicaciones directa y segura con supervisión de los poderes centrales de la época.

El Imperio parto fue también conocido por su extensa red de comercio conocido como las *estaciones partas*. En el siglo I d.C. Isidoro de Charax describe las rutas terrestres desde Mesopotamia, pasando por Babilonia, Seleucia y Cesifonte, con estaciones que cubrían Irán, incluyendo Kermanshah, Hamadán y Teherán hacia la capital Hecatómpylos, para luego adentrarse en Asia central a través de dos rutas: una hacia el norte, que conectaba con Sogdiana y Bactriana, luego posiblemente el norte de China, y otra hacia el sur, que conectaba con Begram y Taxila (Afganistán y Pakistán) hasta llegar a India. Precisamente a lo largo de esas rutas, se han encontrado grandes cantidades de materiales partos, en conjunto con artefactos chinos y locales.<sup>42</sup> Las fuentes chinas también ayudan a comprender la velocidad de las comunicaciones, ya que reportan que en tiempos del poder parto, la ruta de Hecatómpylos (Irán) hasta Caldea (sur de Iraq), una distancia que cubre unos 3,580 kilómetros podía ser cubierta en 60 días.<sup>43</sup> Por lo tanto, queda claro que la naturaleza comercial de la expansión aqueménida y parto, así como la extensa red de comunicaciones presentes en el Medio oriente a partir del siglo V a.C. fueron claves para acelerar y estimular el comercio intercontinental, y que no se limitó únicamente al control de los pasos en sus propios territorios, sino que se establecieron como una red activa y organizada a lo largo de los paisajes económicos de Asia.

---

40 Mehrdad Kia, *The Persian Empire: A Historical Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2016), 127

41 Henry P. Colburn, "Connectivity and communication in the Achaemenid Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56-1 (2013): 29-52.

42 Roberta Tomber, *Indo-Roman Trade: From Pots to Pepper* (London: Bristol Classical Press, 2008), 122-124.

43 Friedrich Hirth, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediæval Relations as Represented in Old Chinese Records* (Shanghai and Hong Kong: Kelly & Walsh, 1885).

En cuanto a las rutas marítimas, se sabe que la pimienta y otras especias como la canela y la casia fueron mencionadas en el texto *Periplus Maris Erythraei*, un documento escrito por un mercante de Alejandría en Egipto, ciudad que en esa época ya estaba bajo el control político de Roma. Este texto da información de primera mano sobre un intenso sistema de intercambio de productos con India por medio del océano Índico y el Mar Rojo.<sup>44</sup> Cabe destacar que la pimienta llegó a China en la antigüedad tardía, momento en el que se volvió un importante elemento cultural de la cocina local.<sup>45</sup> Sin embargo, este relato ayuda también a comprender que hubo grandes rutas comerciales que no eran controladas o intervenidas por China, y que las series de redes comerciales entre Oriente y Occidente superaron cualquier proyecto económico centralizado que hubiera podido concebir la dinastía Han.

## **La alteridad en las rutas de la seda: aprendiendo a conocernos**

Uno de los momentos claves en la creación de las rutas de la seda fueron los primeros acercamientos entre China y Roma. Esta relación fue mediada por una serie de personajes, y los relatos de la época ponen en evidencia qué tan distantes y poco conocidas era una cultura para la otra. Algo que no viajó tan bien en las rutas de la seda fue el conocimiento preciso de los pueblos y las geografías más distantes, lo que puede deberse a que, en realidad, poquísimos individuos viajaban a lo largo de toda Eurasia, por lo que los relatos que tenemos podrían ser reinterpretaciones de los testimonios transmitidos por mediadores.

Las fuentes asiáticas muestran el temor y desconocimientos del Mediterráneo en tiempos clásicos. Durante las misiones diplomáticas que se desarrollaron entre China y Partia entre el 100 y el 97 d.C., se sabe que un oficial chino, Kan Ying, fue enviado a Roma desde Xinjiang (noroeste de China) por el Ban Chao, quien había reconquistado la región de la dinastía Han. El relato, contenido en el libro de los últimos Han (Hou Han Shu 後漢書) indica que Kan Ying llegó a Tiaozhi, cerca del “gran mar” (probablemente refiriéndose a Mesopotamia).<sup>46</sup>

---

44 Lionel Casson, *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989).

45 Samuel Adshad, *China in World History* (New York: St. Martin's Press, 1995), 93.

46 Leslie y Gardiners, “All roads lead to Rome”, 61-81.

Sin embargo, cuando llegan ahí los oficiales partos, interesados en no perder su rol de agentes comerciales con Roma, le aconsejan no continuar con su camino. Le indican que el camino a Roma tomaría varios meses, inclusive años, y que muchos de los que intentaron el viaje morían de mal de patria. Con ese escenario pesimista, Kan Ying volvió a China, y se afirma que nadie más repitió el viaje.

Un ejemplo claro de la falta de diálogo directo y ejercicio de una alteridad profunda es el poco conocimiento que los eruditos romanos expresan sobre la fabricación de la seda. El geógrafo Estrabón cuenta que la *sérica* (seda) se obtiene de un tipo de corteza de plantas.<sup>47</sup> En su obra *Historia Natural*, escrita alrededor del año 70 d.C., Plinio el Viejo describe la seda como “lana” que viene de los bosques chinos.<sup>48</sup> Otro aspecto es cómo las fuentes latinas pudieron haber contenido generalizaciones sobre las poblaciones de Asia central. El mismo Plinio nombra a los ya mencionados seres, a quienes identifican como personas de cabello rojo y ojos azules, y con altura superior al promedio romano!<sup>49</sup> Claramente no se piensa que esta sea la descripción más tradicional de las poblaciones chinas, pero sí permite inferir que muy probablemente se trate de intermediarios o bien de poblaciones europoides que pudieron haber vivido en la cuenca de Tarim en Xinjiang para las cuales existe evidencia del uso de pigmentos para el cabello y gran altura.<sup>50</sup> Por su lado, en su relato en el siglo II a.C. Pausanias indica que la seda viene de gusanos, por lo que puede ser que los conocimientos sobre Oriente hayan mejorado en esta época. Lamentablemente, existe un tercer registro de Ammianus, ya en el periodo tardío del Imperio romano de Occidente en el siglo IV d.C.,<sup>51</sup> vuelve a indicar que la seda viene de los árboles. Estas menciones, las cuales son del todo irregulares en el tiempo y poco precisas, muestran una visión un poco superficial, tal vez condicionada por la gran distancia geográfica y cultural que separó a estas dos civilizaciones, unidas por un comercio activo y fluctuante, pero no por un encuentro científico o político directo.

Fueron pocas las oportunidades en que los romanos pudieron llegar hasta China en los primeros siglos de establecimiento de este sistema de comercio

---

47 Ver Estrabón, *The Geography*.

48 Ver Plinio el Viejo, *The Natural History*, trad. por John Bostock y H.T. Riley (London: Taylor and Francis, 1855).

49 Ver Plinio, *The Natural History*.

50 Raoul McLaughlin, *The Roman Empire and the silk routes: the ancient world economy and the empires of Parthia, Central Asia and Han China* (Barnsley, South Yorkshire: Pen & Sword History, 2016).

51 Christian, “Silk Roads or Steppe Roads?”, 24.

intercontinental. El Hou-Han-shu reporta que una embajada de dos estados provenientes del oeste llegó a China en el 100 d.C., probablemente refiriéndose a los mercaderes enviados por Maes Titanius de Macedonia, un viajante y rico mercader de origen siro-romano. Dicha expedición fue también reportada por el historiador Ptolomeo en el II siglo d.C., en la cual menciona la llegada hasta la Torre de Piedra, el punto de descanso en las rutas de la seda, sobre las montañas a las puertas de China.<sup>52</sup> Si bien hay registros esporádicos sobre estas expediciones, no existen referencias precisas sobre el estilo de vida oriental por parte de los romanos, y queda claro que deberán pasar algunos siglos hasta la llegada de la antigüedad tardía para que se empiecen a realizar nuevas expediciones comerciales hacia oriente.

---

52 Glen Warren Bowersock, Peter Brown y Oleg Grabar, *Late antiquity: a guide to the postclassical world* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 374.

## Conclusiones

La seda fue sin duda una de las importaciones más notorias y prestigiosas que fueron traídas de China a Occidente desde la antigüedad clásica. Sin embargo, otorgar el nombre de rutas de la seda a la extensa y diversa red de comercio milenaria entre Asia oriental y occidental no hace justicia a la variedad de productos e ideas que circularon a través de Eurasia desde períodos prehistóricos. Los periodos de formación de las rutas de la seda fueron una ventana para el intercambio de media y larga distancia, donde se compartieron ideas y se acercaron poblaciones desde África hasta China. Este intercambio fue vasto y variado, incluye la propagación de tecnologías, sistemas políticos e intercambios culturales; es decir, fue el producto de una construcción genuinamente colectiva y plural, donde mediaron hordas, mercantes, reinos, colonos y especialistas con diferentes estrategias a lo largo del tiempo.

Se ha hecho un amplio recorrido sobre las principales evidencias arqueológicas e históricas sobre el encuentro del mundo chino y las civilizaciones del Oriente próximo y Asia central antes de la creación del proyecto de la ruta de la seda por la dinastía Han. Se han revisado las principales evidencias sobre la posible transferencia de ideas tecnológicas y representaciones políticas entre ambas regiones al investigar la contemporaneidad del carro de guerra en Eurasia desde el III milenio a.C., así como la posible distribución de especias por vía marítima desde el I o II milenio a.C. Acercándonos al mundo helenístico, se discutió el establecimiento de los grupos greco-bactrianos en la frontera noroeste de China, y también el debate aún abierto sobre su posible conexión con la provincia septentrional de Yunnan en búsqueda de materias primas para nuevas aleaciones metálicas. Luego, se investigó cómo las civilizaciones aqueménidas y partas jugaron un rol central en la creación de rutas de comunicación directa en Oriente próximo y Asia central, cómo se convirtieron en actores protagónicos en la mediación política y comercial entre Oriente y Occidente. Finalmente, se estudiaron los primeros encuentros directos e indirectos entre romanos y chinos a partir del siglo I a.C., y cómo se empezó a construir un imaginario del otro, un imaginario a veces inexacto y distorsionado para la gran distancia geográfica y cultural que los separaba, pero que aun así habla sobre la curiosidad y el acercamiento paulatino que estas civilizaciones tendrán mediante las rutas de la seda. Se ha mostrado la participación crucial de las poblaciones nómadas (los pueblos de las estepas



de Kazajistán, la cultura sintashta en Rusia o bien los Xiongnu de las estepas de Mongolia, entre otros) en el proceso de formación de redes de comercio tempranas, que no solo fueron la base para las rutas que hoy se conocen como las de la seda, sino que influenciaron en gran manera el apetito de expansión y la exploración de vías de comunicación directas hacia Occidente.

En cuanto al propósito inicial, es decir, reconsiderar si China modificó rutas y tradiciones de intercambio preexistentes en Eurasia, o si bien fue una invención que modificó de manera radical las estructuras comerciales de la época, no hay duda de que algunas de las rutas utilizadas para el intercambio intercontinental estaban ya activas desde la edad del bronce, y que en particular, las estepas euroasiáticas cumplieron un papel activo y protagónico en comunicar diferentes civilizaciones y geografías.

David Christian ha notado que “en realidad, Han Wudi, como los aqueménides y los macedonios antes de él, simplemente entraron por la fuerza en sistemas de intercambio transeuroasiáticos ya establecidos”.<sup>53</sup> Eso quiere decir que, si bien el emperador Han Wudi lanzó una nueva fase en la historia de las rutas de la seda, hubo una serie de poderes y personajes que construyeron los contextos necesarios para su formación y éxito a largo plazo, ya que precisamente estas rutas habían sido desde hace tiempo incorporadas en el *milieu* comercial y cultural de muchas poblaciones a lo largo del camino.

Desde su prehistoria, las rutas de la seda no fueron solo una red de caminos, sino un espacio de interacción y construcción constante de intercambio, transmisión cultural y tecnológica, competencias entre poderes y ejercicio de diferentes formas de alteridad, que contribuyeron a los encuentros de Occidente con el mundo chino.

---

53 Christian, “Silk Roads or Steppe Roads?”, 1-26. Traducción propia.

## Bibliografía

Adshead, Samuel. *China in World History*. New York: St. Martin's Press, 1995.

Altaweel, Mark y S. Hauser. "Travelling via Hatra: Trade routes in the eastern Jazira according to evidence from ancient sources and modern satellite imagery". *Baghdader Mitteilungen* 35 (2004): 57-84.

Altaweel, Mark y Andrea Squitieri. "Long-distance Trade and Economy before and during the Age of Empires". *Revolutionizing a World: From Small States to Universalism in the Pre-Islamic Near East*, 160-178. Londres: UCL Press, 2018.

Barthold, V. V. *Four Studies on the History of Central Asia translated from the Russian* 1. Leiden: E.J. Brill, 1956.

Barros Damgaard, P. Martiniano, R., Kamm, J., Moreno-Mayar, J. V., Kroonen, G., Peyrot, M., Barjamovic, G., Rasmussen, S., Zacho, C., Baimukhanov, N., Zaibert, V., Merz, V., Biddanda, A., Merz, I., Loman, V., Evdokimov, V., Usmanova, E., Hemphill, B., Seguin-Orlando, A., Yediay, F. E., Willerslev, E. "The first horse herders and the impact of early Bronze Age steppe expansions into Asia". *Science* 360, n.º 6396 (2018).

Boardman, J. "The Diffusion of Classical Art in Antiquity". *The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen Series* 35, n.º 42. London: Thames and Hudson, 1994.

Bowersock, Glen Warren, Peter Brown y Oleg Grabar. *Late antiquity: a guide to the postclassical world*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Bulliet, R. W., P. K. Crossley, D. R. Headrick, S. W. Hirsch, L. L. Johnson y D. Northrup. *The Earth and Its Peoples: A Global History*. Boston: Houghton Mifflin, 1997.

Casson, Leonel. *Periplus Maris Erythraei: text with introduction, translation, and commentary*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Chouhan, Omar Prakash. *The Dutch East India Company and the Economy of Bengal, 1630-1720*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Christian, David. "Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History". *Journal of World History* 11, n.º 1 (2000): 1-26.

Colburn, Henry P. "Connectivity and communication in the Achaemenid Empire". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56-1 (2013): 29-52.

Cowell, Michael R. "Analyses of the cupro-nickel alloy used for Greek Bactrian coins". En *Archaeometry: Proceedings of the 25th International Symposium*, editado por Maniatis. Athens, Greece: Elsevier, 1986.

Chin, Tamara. "The Invention of the Silk Road, 1877". *Critical Inquiry* 40, n.º 1 (2013): 194-219.

Dvory, N., A. Gilboa, R. Neumann, I. Finkelstein y S. Weiner. "Cinnamaldehyde In Early Iron Age Phoenician Flasks Raises The Possibility Of Levantine Trade With South-East Asia". *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 12, n.º 3 (2013): 1-19.

Estrabón. *The Geography of Strabo*, editado por H. L. Jones, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1924.

Falk, David. "The products of Hatshepsut's trade mission to Punt: An alternative translation of the Punt reliefs at Deir el-Bahari". *GM*, n.º 238 (2013): 51-61

Fernández Villaespesa, María. "El Uso Militar Del Carro En Mesopotamia Durante El Dinástico Antiguo". *Historiae*, n.º 14 (2018): 1-34

Franck, I. M. y D. M. Brownstone. *The silk road: A history*. New York: Facts on File Publications, 1986.

Frank, Andre Gunder y Barry K. Gills. *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* London and New York: Routledge, 1994.

Frankopan, Peter. *The Silk Roads: A New History of the World*. London: Bloomsbury, 2015.

Hansen, Valerie. *The Silk Road: A New History*. London: Oxford University Press, 2012.

Heródoto. *The History of Herodotus. A Translation By George Campbell Macaulay*. London: Scribe Publishing, 2018.

Hirth, Friedrich. *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediæval Relations as Represented in Old Chinese Records*. Shanghai and Hong Kong: Kelly & Walsh, 1885.

Holt, Frank L. *Alexander the Great and Bactria: the Formation of a Greek Frontier in Central Asia*. Leiden, New York, Copenhagen and Cologne: Brill, 1988.

Jingyan, Lu. "Studies of the South-Pointing Chariot: Survey of the Past 80 Years". En *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology* 179, editado por F. Dainian y R.S. Cohen. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht: Springer, 1996.

Kia, Mehrdad. *The Persian Empire: A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2016.

Leslie, D. D. y K. J. H. Gardiners. "All roads lead to Rome: Chinese Knowledge of the Roman Empire". *Journal of Asian History* 29, n.º 1 (1995): 61-81.

Liancheng, Lu. "Chariot and Horse Burials in Ancient China". *Antiquity* 67, n.º 257 (1993): 824-38.

McLaughlin, Raoul. *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy & the Empires of Parthia, Central Asia & Han China*. Barnsley, South Yorkshire: Pen & Sword History, 2016.

Moorey, P.R.S. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Plinio el Viejo. *The Natural History*, traducido por John Bostock y H.T. Riley. London: Taylor and Francis, 1855.

Olsen, Sandra. "The Horse in Ancient China and Its Cultural Influence in Some Other Areas". *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 140, n.º 2 (1988): 151-189.

Olsen, Sandra L., Susan Grant, Alice M Choyke y Lászlo Bartosiewicz. *Horses and humans: the evolution of human-equine relationships*. Oxford: British Archeological Reports, 2006.

Outram, A.K., N.A. Stear, R. Bendrey, S. Olsen, A. Kasparov, V. Zaibert, N. Thorpe y R. P. Evershed. "The earliest horse harnessing and milking". *Science* 323-5919 (2009): 1332-5.

Osterhammel, Jürgen. *Forschungsreise und Kolonialprogramm. Ferdinand von Richthofen und die Erschließung Chinas im 19. Jahrhundert*: Archiv für Kulturgeschichte, 1987.

Pliggott, Stuart. "Chinese Chariotry: An Outsider's View". En *Colloquies on Art and Archaeology in Asia*: 7, editado por P. Denwood, 32-51. London: Percival David Foundation of Chinese Art, 1978.

Prakash, Omar. *The Dutch East India Company and the Economy of Bengal, 1630-1720*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. doi:10.2307/j.ctt7zv6jq

Qian, Sima. *Records of the Grand Historian: Han Dynasty*, editado por Tr. Burton Watson. Hong Kong; New York: Columbia University Press, 1993.

Richthofen, Ferdinand von. "Über die zentralasiatischen Seidenstrassen bis zum 2. Jh. n. Chr.". *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 4 (1877): 96-122.

Shaughnessy, E. L. "Historical Perspectives on The Introduction of The Chariot Into China". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48-1 (1988): 189-237.

Tomber, Roberta. *Indo-Roman Trade: From Pots to Pepper*. London: Bristol Classical Press, 2008.

Waley-Cohen, Joanna. "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century". *The American Historical Review* 98-5 (1993): 1525-1544.

Waugh, Daniel. "Richthofen's Silk Roads: Toward the Archaeology of a Concept". *The Silk Road* 5, n.º 1 (2007): 4.

Widemann, François. *Les successeurs d'Alexandre en Asie Centrale et leur héritage culturel*. Paris: Riveneuve, 2009.

Wilson, J. A. "The Texts of the Battle of Kadesh". *The American Journal of Semitic Languages* 43, n.º 4 (1927): 266-287.

Woolley, C. Leonard y Richard David Barnett. *Carchemish III: Excavations in the Inner Town: Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum*. London: British Museum Press, 1952.





# La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el islam: Una visión histórica del encuentro de culturas

---

Roberto Marín Guzmán

**E**n muchas culturas ha sido frecuente la admiración por la historia, el arte, la caligrafía y las ciencias chinas. A muchos ha obnubilado en general esta cultura. A otros les ha fascinado lo que parece exótico, así como la enorme distancia que separa a algunas culturas de la china, tanto en el entendimiento y visión del mundo, como en la distancia física, geográfica. El islam no ha sido una excepción en todo este proceso.

Ya desde los orígenes del islam, el profeta Muhammad recomendaba la búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la técnica. Por ejemplo, en uno de sus *hadith* (pl. *ahadith* que forman parte de la *Sunna*; es decir, dichos y hechos de Muhammad) ordena:

أطلب العلم ولو في الصين (*Busca el conocimiento aunque esté en China*). En otro de sus *hadith* dice: أطلب من المهد الى اللحد العلم (*Busca la ciencia y el conocimiento desde la cuna hasta la tumba*). En el primero de estos dos *ahadith* del profeta es evidente la necesidad de alcanzar el conocimiento aunque esté en China, es decir, a pesar de que esté así de lejos.<sup>1</sup> En el segundo *hadith* es obvia la

---

1 En el libro de Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII* (México DF, El Colegio de México, 2009), 286, aparecen las siguientes líneas: “Esta ordenación de los Clásicos deja ver una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos. Consecuentemente, hay en este orden un método para el conocimiento y uno para la acción. Una vez generado el conocimiento por medio de las lecturas, queda establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas. En efecto, el estudio de los Clásicos debe seguirse del cultivo y conservación de ese conocimiento para que éste no se degrade. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para la sabiduría, pero sólo por medio del acto moral intencional tendrá acceso a ella. La sabiduría se alcanza mediante un método y un camino. Por esto se debe “proteger la mente” y “nutrir la naturaleza”.”

obligación de todo musulmán de buscar el conocimiento, desde que se nace hasta que se muere. *Al-'Ilm* se entiende como el conocimiento de la ciencia, de la técnica, de la naturaleza, de la sociedad, pero también el acercamiento a Allah, el conocerse a uno mismo, superar el yo interno; la búsqueda de todo lo bueno y positivo en la vida, el bien (*ma'ruf*) para al mismo tiempo evitar el mal (*munkar*).

*Di: "Id por la tierra y observad cómo empezó la creación"* ordena el *Qur'an* en la sura XXIX, *aya* 20. Este mandato, que para el creyente proviene de Allah, encierra una de las múltiples razones por las que los musulmanes desde los primeros tiempos se trasladaron de un lugar a otro, por distintos motivos, y para lograr diferentes propósitos. En árabe hay varios términos para referirse a los diversos viajes, traslados o movimientos de los musulmanes que persiguen fines variados:

1. *Al-Haraka* es el término árabe para movimiento. Como noción genérica significa cualquier traslado o travesía, independientemente del propósito a lograr. Otros viajes más específicos, dentro de la tradición islámica, reciben términos diferentes, como los siguientes:
2. *Al-Hajj*, la peregrinación a la Meca. Este tiene un claro propósito religioso.
3. *Al-Ziyara* es el término que se utiliza si se trata solamente de una visita a un lugar, persona, o santuario. En tiempos modernos significa turismo.
4. *Al-Rihla* designa una exploración, una investigación de la geografía, los climas y los pobladores.<sup>2</sup> *Al-Rihla* se titularon muchos libros que describían y analizaban lo observado en un viaje, pero no un viaje cualquiera, no una simple visita, sino toda una exploración. Tal fue el caso de la obra de al-Shayk al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj Ibn Batuta titulada *Al-Rihla*. De igual forma es posible ubicar dentro de esta categoría de *al-rihla* el viaje accidental del *imam* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX, como un viaje que se relaciona con América Latina. Este logra una relación con el otro, explora las ciuda-

---

2 Para más información sobre *al-Rihla* en el islam, véase: Roberto Marín Guzmán, "Al-Rihla. El viaje científico en el islam y sus implicaciones culturales", *Revista Reflexiones* 89, n.º 2 (2010): 125-145.

des, la naturaleza impresionante de Brasil, describe los distintos y exuberantes frutos que para él eran desconocidos, así como los animales salvajes. La organización del espacio que desarrolla en su viaje y en su obra le da un sentido de continuidad. Además, explica la existencia, los problemas, costumbres y vivencias de las comunidades musulmanas en el Brasil decimonónico.<sup>3</sup>

5. *Al-Hijra* se refiere a la huida, a la emigración. El significado de *al-hijra* en árabe es además de “emigrar” y “huir”, “abandonar”, o “romper la asociación con alguien”, por ejemplo, cortar con los lazos de parentesco o de cualquier asociación personal.<sup>4</sup>

Para el musulmán el viaje constituye una bendición. Cualquier traslado le favorece, le permite conocer a los otros, le abre nuevas perspectivas, le trae beneficios, cosecha frutos. El mismo *Qur'an* estimula al musulmán al movimiento, a emprender grandes travesías. Algunos pasajes del *Qur'an* exhortan a los musulmanes a “caminar por la Tierra” y a observar todo lo que encuentren. Así III, *aya* 137 dice: “Id por la Tierra”. Exhortaciones semejantes aparecen en otras *suras*, como por ejemplo en la *sura* VI, *aya* 11 que dice: “Di: “Id por la tierra y mirad cuál fue el castigo de los que rechazaron la verdad”; en la *sura* XVI, *aya* 36 se lee: Hemos mandado a cada comunidad un enviado, diciendo: “¡Adorad a Dios! ¡Echad de lado a los tagut!”. Dios guio a algunos de ellos, pero el extravío se apoderó de otros. Recorred la tierra y observad cuál fue el fin de los que rechazaban la verdad”. La *sura* XXIX, *aya* 20 señala:

- 
- 3 Para mayores detalles sobre ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi y su viaje accidental a Brasil en el siglo XIX véanse: Paulo Daniel Farah, “O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali”, en Paulo Daniel Farah traducción al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso, El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza’iriyya (Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Fundación Biblioteca Ayacucho, Argel, Río de Janeiro, Caracas, 2007), 1-26; João José Reis, “Os Muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil”, en Paulo Daniel Farah, traducción al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso, El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza’iriyya, Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Fundación Biblioteca Ayacucho, Argel, Río de Janeiro, Caracas, 2007, pp. 27-30. Roberto Marín Guzmán, *El viaje del imam ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX* (México: El Colegio de México, 2011).
- 4 Véanse: Montgomery Watt, “Hijra”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 3:366-367. Muhammad Khalid Masud, “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”, en *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, ed. por Dale F. Eickelman y James Piscatori (Los Angeles: University of California Press, 1990), 29-49M; Roberto Marín Guzmán, “La noción de *al-Hijra* en el islam: apuntes sobre su obligación religiosa y sus repercusiones políticas”, *Revista Estudios*, n.º 23 (2010): 143-158.

“Di: “Id por la tierra y observad cómo empezó la creación.” La sura XXX, aya 9 manifiesta: ¿No van por la tierra y observan cuál fue el fin de aquellos que les precedieron? La sura XXX, aya 42 ordena: Di: “Id por la tierra y observad cuál fue el fin de quienes existieron con anterioridad. Ellos, en su mayoría, fueron asociadores”.<sup>5</sup>

*Al-rihla* es el viaje en búsqueda del conocimiento, que de igual forma tiene también un alto nivel de inspiración religiosa, de ahí que algunos de los textos que se pueden ubicar dentro de la categoría de *al-rihla*, tengan alguna asociación con *al-hajj*. La peregrinación sin duda tiene un significado religioso, para la mayoría de los musulmanes ese es su verdadero sentido. Sin embargo, para otros, como lo ha podido ver el mundo entero en las últimas décadas. En el caso de los iraníes, después de la Revolución Islámica de Irán y el triunfo de los fundamentalistas shi'itas, *al-hajj* tiene un sentido principalmente político.<sup>6</sup> Para Muhammad Ilyas, el fundador del movimiento llamado *Jama'at al-Tabligh*, la peregrinación a la Meca tiene un significado de *tabligh*, es decir, proselitismo.<sup>7</sup>

---

5 Se ha modificado ligeramente la traducción de Juan Vernet de esos pasajes del Corán.

6 Para mayores detalles sobre los orígenes e impacto de la Revolución Islámica en Irán véanse: Nikki Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981); Behrang, *Irán. Un eslabón débil del equilibrio mundial* (México: Siglo XXI, 1979); Nikki R. Keddie y Eric Hooglund, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986); Roberto Marín Guzmán, “La Revolución Islámica de Irán y su conflicto con Iraq”, *Crónica*, n.º 2 (1983): 47-52; Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989); Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic* (Londres y New York: Routledge, 1995); Roberto Marín Guzmán, “Irán Contemporáneo: De la Monarquía a la República Islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n.º 14 (2003): 91-126; “Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización”, *Relaciones Internacionales Relaciones Internacionales* 17, n.º 35 (junio-noviembre 2008): 195-218; Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation* (Londres y New York: I.B. Tauris, 2003), 42-75. Para mayores detalles sobre los movimientos fundamentalistas musulmanes, véanse: Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1995), 96. Véanse: *Al-Mujtama'*, 13 de octubre de 1982, p.21 y *Al-Mujtama'*, 14 de diciembre de 1982. Véanse también: *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*; Nazih Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, *International Journal of Middle East Studies* 12, n.º 4 (1980): 481-499; Musa Ishaq Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn: Kubra al-Haraka al-Islamiyya al-Haditha* (Beirut: s.e., 1952); Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh* (Los Angeles: University of California Press, 1984), 192, 207-208, 214-125, 236. Véanse también: *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*, donde describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islamistas. También: *Al-Ahram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*. Véanse también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, 97. Ayubi, “The political revival of Islam”, 493-494; Nazih Ayubi, *El Islam Político. Teorías, tradición y rupturas* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996), 120-121; Roberto Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000), 53-108. Para una interpretación novedosa y original sobre los orígenes, características e impacto de la Revolución Islámica de Irán, véase: Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, 42-73. Sobre las características específicas y originales de esta Revolución, *sui generis*, por sus enfoques religiosos, frente a las grandes revoluciones de posguerra, como la china, la cubana, la vietnamita, véanse las páginas 42-47.

7 Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, 8. También:

No hay duda de que el dicho del profeta Muhammad de buscar el conocimiento, aunque esté en China, como las *ayas* del *Qur'an* que llaman al movimiento, a conocer a los pueblos y a intercambiar con todos ellos aspectos culturales, contribuyeron en la rápida expansión del islam. Sin embargo, se debe tener presente que a muchos les motivó sobre todo el afán de riquezas, el capturar botines diversos y participar en su reparto. La legislación islámica establecía que la quinta parte de todo botín (*ghanima*) de guerra, o cualquier riqueza capturada en las guerras de conquista, debía reservarse al Estado y el resto se repartía entre los que se involucraron en las campañas militares. Cuanto más se conquistara y cuanto más grande y valioso fuera el botín en riquezas, tierras, rebaños, o cualquier otro bien, más le correspondía a cada uno de los soldados. Por ello es lógico suponer que para muchos los motivos fueron económicos, pues la expansión del islam (*intishar al-Islam*) se traducía en ganancias concretas y en la adquisición de numerosas riquezas. Así las tribus se expandieron y conquistaron tierras, ricas provincias e incalculables tesoros, todo con un gran afán de lucro. Muchas de las tribus tradicionalmente nómadas, a raíz de su participación en la conquista de tierras fértiles y por haberseles otorgado como botín grandes extensiones de terrenos cultivables, se convirtieron en sedentarios, cultivaron la tierra y practicaron el comercio. Lo ideal en el carácter árabe tradicional era ser guerrero, tomar las armas y conquistar pueblos y tesoros, como lo manifestó el conquistador árabe del Asia Central, Qutayba Ibn Muslim, en su discurso. En este criticó a las tribus árabes y se les achacó cobardía y falta de coraje, por haber escogido la agricultura y el comercio, en vez de dedicarse a la guerra.

A pesar del gran número de árabes que se desplazaron a Iraq, al Khurasan, al Norte de África y a al-Andalus, siempre constituyeron una minoría (aunque eran el grupo dominante) entre la población local, ya fuesen estos iraníes, o en el Maghrib bereberes y en al-Andalus principalmente hispano romanos y visigodos.<sup>8</sup> Para las guerras expansionistas, los árabes tenían que enrolarse y organizar ejércitos de gente local para poder hacerle frente a sus enemigos con alguna posibilidad de éxito. Los ejércitos que organizaron Tariq bn. Ziyad y Musa Ibn Nusayr para conquistar al-Andalus estaban conformados sobre

---

Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and mission of maulana Mohammad Ilyas*, trad. por Mohammad Asif Kidwai (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1983), 44.

8 Para mayores detalles al respecto, véase: Roberto Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2006).

todo por bereberes.<sup>9</sup> La conquista de *Ma Wara' al-Nahr*, por ejemplo, contó con un ejército principalmente de persas, aunque el liderazgo era árabe y el comandante fue Qutayba Ibn Muslim al-Bahali, pertenecía a la confederación de tribus de Mudar.

Los árabes que dirigieron la expansión del islam, se aprovecharon de los conocimientos, experiencia y desarrollo de las ciencias que tenían los pueblos conquistados. Así adoptaron el conocimiento de los bizantinos, el de los persas en el Mashriq y el de los visigodos en al-Andalus. Asimismo, utilizaron las monedas correspondientes a cada pueblo. Sin embargo, los Marwaníes, una familia del clan de los Banu Umayya, introdujeron la moneda específicamente musulmana en tierras islámicas, reemplazaron las antiguas monedas sasánidas y bizantinas que habían circulado por algún tiempo en el *Dar al-Islam*. En tiempos del califa Omeya 'Abd al-Malik (685-705) y su gobernador al-Hajjaj Ibn Yusuf, se acuñaron las verdaderas monedas musulmanas. Estas monedas tenían un estilo meramente epigráfico y carecían del retrato de gobernantes, de acuerdo con la doctrina islámica que proscribía la representación de figuras humanas y animales.<sup>10</sup> El contar con sus propias monedas, además del ejército sirio y los planes de centralización, dio a los Omeyas gran poder y un eficiente control del imperio en tiempos de los Marwaníes.

---

9 *Akhbar Majmu'a*, ed. y trad. por Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1867), 6-7 (21 de la traducción española); Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, ed. y trad. por Julián Ribera (Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1926), 4-6 (2-3 de la traducción española). Véanse también: Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, ed. por Albert Gateau (Árgel: Éditions Carbonel, 1947), 41-42; 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, ed. por Taha Muhammad al-Zayni (Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, 1967.), 2:60-62, 116-117; Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, ed. por M.J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1866), 230-235. Acerca de la formación *mawali* de los ejércitos que conquistaron al-Andalus, véase: Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 53; Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*.

10 Cf. Arthur Pope, *An Introduction to Persian Art since the Seventeenth Century* (Westport: Greenwood Press Publishers, 1977), originalmente fue publicado en Londres en 1930. Roberto Marín-Guzmán, "El Islam, una religión", *Crónica*, n.º 3 (1982): 81-90; El Islam: Ideología e Historia (San José: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986), 107-121. Acerca de las casas de monedas que introdujeron los primeros dirhams en árabe sin imágenes, en 695 o 696, consúltese Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, ed. por M.J. De Goeje et al. (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901), 2:939; Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, 465-466, quien era de la opinión de que las primeras monedas musulmanas, totalmente epigráficas, fueron acuñadas en 693 y 694 y no en 695-696; Abu al-Hasan Muhammad b. Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya* (El Cairo: al-Matba'a al-Mahmudiyya al-Tijariyya s.f.), 76-77; 'Abd al-Wahid Dhannun Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi* (Mosul: Maktabat Bassām, 1985), 97-101 y 164-166. Sobre la casa de moneda islámica, revívese también Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 38-51; Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 160-181; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh century* (London and New York: Longman, 1986), 88.



## La expansión del islam y la situación tribal y étnica de Mesopotamia, Irán y el Khurasan antes de la conquista de *ma wara' al-nahr*

Las tribus árabes se agruparon en dos confederaciones. La confederación de Qays, Qays 'Aylan, Mudar, o las tribus del Norte (por su ubicación geográfica en la península Arábiga) y las tribus llamadas Qahtan, Kalb, Yemen o la confederación del Sur, por haberse asentado en las regiones meridionales de la península de Arabia. Estas jugaron un papel decisivo en la expansión del islam, pero los enfrentamientos entre ellas fueron frecuentes debido a sus tradicionales disputas y rivalidades. La dinastía de los Omeyyas apoyó principalmente a las tribus de la confederación del Norte, en detrimento de los Qahtan, lo que provocó una reactivación de las luchas tribales. Cuando alguno de los califas Omeyyas por tener algún pariente de las tribus del Sur, o bien por haberse casado con una mujer de la confederación de Qahtan, apoyaba a las tribus del Sur, los enfrentamientos se reanudaban. Se asentaron las tribus, las rivalidades, odios y conflictos continuaron entre las confederaciones, con innumerables guerras tribales en Mesopotamia y en el Khurasan y en el oeste en al-Andalus.

Los primeros tres califas omeyyas –Mu'awiya Ibn Abi Sufyan (661-680),<sup>11</sup> Yazid

---

11 Sobre el origen de la dinastía Omeya y Mu'awiya Ibn Abi Sufyan, véase: Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Yazid Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa'*, ed. por Muhammad Muti' al-Hafiz (Damasco: Matba' al-Mufid al-Jadida. 1979), 27; Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Fikr, s.f.), 194-205; Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, ed. por Tharwat 'Ukasha (El Cairo: Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1969), 344-345 y 349-350; Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, ed. por Th. Houtsma (Leiden: E.J. Brill, 1883), 2:216-224; Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya* (Beirut: Dar al-Thaqafa, 1981), 43-48; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 83. Los habitantes de Siria le dieron a Mu'awiya el juramento de fidelidad, o *bay'a*. Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, Vol. I, p.74. Para una descripción detallada de la vida y de las actividades de Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, ed. por Max Schloessinger (Jerusalén: The Hebrew University Press, 1971), 4:11-138. Sobre la bay'a a Yazid Ibn Mu'awiya y la práctica real del sistema dinástico, véanse: Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 12-13; Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, 1:174-175. Es importante subrayar el hecho de que las fuentes árabes no son objetivas cuando se refieren a la dinastía Omeya, en especial aquellas escritas durante el periodo 'Abbásida. Algunas fuentes tempranas en árabe no consideran a los Omeyyas como legítimos gobernantes. Por el contrario, se les considera usurpadores. Un claro ejemplo de tales fuentes es Abu al-Hasan 'Ali b. Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, que en su *Al-Tanbih wa al-Ishraf* se refiere al gobierno de los califas *Rashidun* como *khilafa*, a saber, califato, así como al de los 'Abbásidas hasta al-Mustakfi y al-Muti' al-Fadl, sus contemporáneos. En su opinión, los gobernantes Omeyyas no eran califas sino reyes, con la única excepción de 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz. Al-Mas'udi no explica su ocupación como gobernantes en términos de *khilafas*, sino que emplea el término *ayyam* (los días o el periodo) de cada uno de los gobernantes Omeyyas, con la excepción mencionada. Por ejemplo, la biografía de Mu'awiya comienza con el título de *Ayyam Mu'awiya Ibn Abi Sufyan*. Al-Mas'udi también consideró a al-Hasan b. 'Ali Ibn Abi Talib como un califa y su biografía inicia con el título *Khilafat al-Hasan b. 'Ali 'alaihi al-Salam*. Para más detalles, véase: Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 276-278. La razón de todo esto era porque al-Mas'udi era shi'ita.



Ibn Mu'awiya (680-683)<sup>12</sup> y Mu'awiya II (683-684)<sup>13</sup> — quienes conformaron la familia Sufyaniyya del clan de los Banu Umayya, apoyaron a las tribus del sur. Mu'awiya Ibn Abi Sufyan alentó e incluso ordenó el asentamiento de un gran número de familias de la tribu Azd en el Khurasan, según Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (m.923).<sup>14</sup> Estas familias se establecieron sobre todo en Merv (Marw) y las áreas circundantes. El califa Mu'awiya los ayudó en virtud de que ellos se habían unido a Talha y a al-Zubayr en sus luchas contra 'Alí. Debido a estos acontecimientos, se ganaron la reputación de anti- 'alíes durante la época.<sup>15</sup> Las tribus del norte se opusieron a estas medidas a favor de la tribu Azd. Sin embargo, ninguna batalla se suscitó ni en *Jazira* (Iraq) ni en Siria, quizás a causa del temor que tenían al califa y su administración. Los problemas entre las tribus Mudar y Qahtan se reactivaron en esas regiones tras la muerte de Mu'awiyya, en particular en tiempos de Yazid I, quien tuvo que enfrentar el desafío de la *fitna* (guerra civil) de 'Abd Allah Ibn al-Zubayr. En su *khilafa*, Yazid I tuvo que enfrentar la oposición de algunas tribus del norte que apoyaban al rebelde Ibn al-Zubayr en el Hijaz, a causa de su política pro-Qahtan.<sup>16</sup>

12 Ibn Maja, *Ta'rikkh al-Khulafa'*, 28; Suyuti, *Ta'rikkh al-Khulafa'*, 205-210; Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 278-281. Para una explicación general de Yazid Ibn Mu'awiya, véase Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 4B:1-11; Ya'qubi, *Ta'rikkh al-Ya'qubi*, 2: 241-242; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 351-352.

13 Ibn Maja, *Ta'rikkh al-Khulafa'*, 28-29; Suyuti, *Ta'rikkh al-Khulafa'*, 210-211; Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 281; Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 4B:62-65; 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 114. Sobre la descendencia o Banu de Abu Sufyan, véase: Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 4B:124-149; H. Lammens, "Mu'awiya II ou le dernier Sofianides", *Rivista degli Studi Orientali* 7, n.º 1 (1916): 1-49.

14 Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikkh al-Umam wa al-Muluk* (El Cairo: Dar al-Ma'arif, s.f), 2:161.

15 Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 248-249; Nají Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi* (Baghdad: Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab, 1980), 21-38. Azd fue una de las tribus árabes más importantes, con más de 27 subdivisiones, conocidas como Qahtan. Véanse: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq*, 22; Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, ed. por F. Wüstenfeld, vol.4 (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866-1873), 330. Acerca de su movilización de zonas que habían habitado anteriormente, en especial cerca de la Meca y de regiones al norte del Hijaz, hacia al-Sham, véanse: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956), 2:524-528. Sobre el Khurasan como frontera del imperio musulmán, consúltese: Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya'qub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, ed. por Heinrich Müller (Leiden: E.J. Brill, 1978), 32. Para una descripción clara del Khurasan como región fronteriza cerca de tierras turcas (*Ard al-Turk*), páginas 38 y 43.

16 Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, ed. por S.D. Goitein (Jerusalén: The Hebrew University Press, 1936), 5:132-133, 136-140; de la edición de Leiden ver: Tabari, *Ta'rikkh al-Rusul wa al-Muluk*, 468-483; Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, 2:12-13; Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 179; 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 113; Ya'qubi, *Ta'rikkh al-Ya'qubi*, 2:255-256, explicó cómo después de la muerte de Yazid Ibn Mu'awiya diversas tribus apoyaron a Ibn al-Zubayr no solo en el Hijaz, sino en otras partes del imperio musulmán y proporciona una lista de distintos representantes de Ibn al-Zubayr en lugares como Hims, Kufa, Basra, Damasco, Filastin (Palestina), Qinnasrin, Khurasan y en Egipto. Al-Ya'qubi incluso mencionó que los egipcios estaban sometidos (literalmente, debían obediencia) a Ibn al-Zubayr. Escribió: "*Wa Ahl Misr fi Ta'atihī [Ibn al-Zubayr]*". Para más detalles, véase: Ya'qubi, *Ta'rikkh al-Ya'qubi*, 2:255; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 356; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 87,91,93; Crone, *Slaves on Horses*, 34-36.

Marwan I (684-685) sucedió a Mu'awiya Ibn Yazid en 684<sup>17</sup> y dio inicio a la familia Marwaniyya, igualmente del clan de los Banu Umayya. La Marwaniyya fue la segunda y última familia Omeya que rigiera el islam. La madre de Marwan I también era Kalbi y debido a esta situación él apoyó de nuevo a la confederación de los Qahtan. Los miembros de la confederación de los Qays no veían con buenos ojos la posición predominante de sus enemigos, los Kalb, y se opusieron a los gobernantes. Algunas tribus Qays, en especial los Sulayman, los 'Amir y los Ghatafan, apoyaron las exigencias de 'Abd Allah Ibn al-Zubayr en el Hijaz.<sup>18</sup> El historiador Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri (m. 892) incluso explicó que Ibn Ziyad, gobernador de la provincia del Khurasan que incluía a Sistan, no aceptaba ni respetaba a las tribus árabes bajo su gobierno. Esto constituye un ejemplo más de las rivalidades tribales. Por estas razones, huyó de la región y se unió a Ibn al-Zubayr en el Hijaz.<sup>19</sup>

Sin embargo, una gran parte de los árabes sureños se movilizaron y se asentaron en el Khurasan, según las órdenes de Mu'awiya. Las tribus del norte ya habían ocupado las mejores tierras de esta región. Los hechos anteriores ayudan a explicar en parte las guerras intertribales en ambos sitios, en especial por razones económicas y políticas. Los yemeníes se enfrentaron a los Mudar en Iraq porque las tribus del norte monopolizaban las mejores tierras, además evitaban que las tribus del sur participaran en las guerras expansionistas en Armenia.<sup>20</sup> Por otra parte, los Mudar se opusieron y enfrentaron a los Qahtan que se habían establecido en el Khurasan una región donde había más tribus norteñas que sureñas. Además de esto, los primeros reclamaban más privilegios por haber participado directamente en la conquista.<sup>21</sup>

---

17 Sobre Marwan b. al-Hakam, véase: Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa'*, 29; Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 282-286. Sobre Mu'awiya Ibn Yazid, véase: Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, 210-211; Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 281; Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, 2:10-11; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 353-358; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (New York: Capricorn Books, 1960), 76-78.

18 Roberto Marín-Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", *Cuadernos de Historia*, n.º 44 (1982); Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 170-172; Julius Wellhausen, *The Arab kingdom and its fall*, trad. por Margaret Graham Weir (Beirut: Khayats, 1963), 159-160 y 181.

19 Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, 414. Sobre el apoyo de las tribus del norte a la revuelta de Ibn al-Zubayr, véanse: Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 5:136-140; 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 113, donde hace la interesante observación de que las tribus del norte se unieron y apoyaron a Ibn al-Zubayr por temor al poder que los yemeníes habían ganado gracias al apoyo Omeya.

20 M. A. Shaban, *Historia del Islam* (Barcelona: Editorial Labor, 1980), 1:106-107; Marín-Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 135-162.

21 Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 179-182 y 183-189.

Se pueden mencionar otros ejemplos, como los enfrentamientos tribales en Kufa y en Basra en la época de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, gobernador Omeya de Iraq y el Khurasan. El caso del califa ‘Abd al-Malik b, Marwan que sucedió al breve gobierno de Marwan I.<sup>22</sup> Desposó a una mujer Qaysi de los ‘Abs y por esta razón apoyó y confió en la confederación de tribus Qays, mediante la ayuda que otorgó a la tribu Thaqafi al designar a al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi como gobernador de Iraq. En esa época al-Hajjaj ya había derrotado al levantisco Ibn al-Zubayr en el Hijaz. Al-Hajjaj Ibn Yusuf consolidó el poder de los Qays en Iraq y en el Khurasan.

Su misión no fue fácil, pero es posible inferir que el califa estaba consciente de las dificultades y los problemas que había para controlar a las tribus y, para convencerlo de trasladarse a esa área, el califa incluso le ofreció a al-Hajjaj la ciudad de Kufa como obsequio (*sadaqa*) en una carta que al-Baladhuri citó en su *Ansab al-Ashraf*: “*Ya Hajjaj qad a’taituka al-Kufa sadaqa fa-ta’ha wata’t yatada’al mina ahl al-Basra*”. (“Oh, Hajjaj, te he brindado al-Kufa como obsequio; por lo tanto, contrólala tan firmemente que la gente de al-Basra se intimide [ellos tendrán miedo y no se te rebelarán]”).<sup>23</sup> El califa ‘Abd al-Malik lo designó para que controlara Iraq de manera eficiente y para que frenara toda rebelión. Al-Hajjaj tuvo que enfrentar serias dificultades al respecto. Para resolver los problemas y lograr los cometidos obligó a los árabes a unirse al ejército con el propósito de derrotar la resistencia de los Khawarij, también para que participaran en nuevas guerras expansionistas lo que podría traer grandes beneficios para todos. Si alguien rehusaba a unirse al ejército, el castigo era la decapitación, una amenaza efectiva, aunque algunos árabes se quejaron de estos métodos tiránicos. Por esta razón es factible comprender por qué tantos árabes acusaron a los Omeyas de brutalidad y despotismo.

Al-Hajjaj pudo controlar a las tribus en Iraq sobre todo porque la posición de estas se había debilitado a raíz de los problemas internos, sus enfrentamientos y finalmente por las revueltas de los Khawarij que significaban una seria amenaza a la estabilidad y poder de las tribus árabes. Estas, tras una oca-

---

22 Ibn Maja, *Ta’rikh al-Khulafa’*, 29; Mas’udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 282-286; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 93.

23 Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 6:240 (manuscrito) citado en Hasan, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya*, 138; Ibn Qutayba, *Al-Ma’arif*, 357, donde se explica el nombramiento de al-Hajjaj como gobernador de Iraq por el califa ‘Abd al-Malik b. Marwan después de que aquel derrotó a Ibn al-Zubayr en el Hijaz y después de que había comenzado la reconstrucción de la *Ka’ba* en la Meca. Véase también Ibn Qutayba, *Al-Ma’arif*, 396-397.

sional resistencia, terminaron por aceptar la autoridad de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, en especial en las principales ciudades-fortaleza (*amsar*) de Kufa y Basra. Al-Hajjaj tuvo que solucionar la oposición más seria que venía de parte de los Khawarij en Iraq, no solo en las áreas rurales, también en ciudades como Basra, donde los *Azariqa*, un subgrupo extremista de los Khawarij, se opusieron enérgicamente al control Omeya de la ciudad. En Kufa, Shahib Ibn Yazid fue el líder de la resistencia de los Khawarij contra al-Hajjaj.<sup>24</sup> Para sofocar a los levantiscos Khawarij, se enviaron las fuerzas sirias hacia Iraq. En este momento los Omeyas fundaron la ciudad de al-Wasit. De acuerdo con algunas fuentes, el propósito principal de al-Wasit fue el emplazamiento de las tropas sirias,<sup>25</sup> y por su ubicación intermedia entre Kufa y Basra, para controlar a las tribus árabes en esas dos ciudades.

---

24 En la Edición de Leiden ver: Tabari, *Ta'rikk al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1018; Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad al-Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq* (Beirut: Dār al-Āfāq al-jādīdah, 1973); Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 4B:90-94; 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikk*, ed. por C.J. Tornberg (Leiden: E.J. Brill, 1869), 4:365-367, 437-439; Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, ed. por M. J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1892), 217; Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1977), 40-41; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 473-475; Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londres: Luzac & Company Ltd., 1948), 36-37; *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 20-21; 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 229-249. Sobre el grupo *Azariqa* de los *Khawarij* véase: Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 232-239. Sobre la *Shabibiyya* véase: Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 240-249; Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi* (Beirut: Dar al-Andalus, 1963), 154-156; Taha, *Al-Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 97-101; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 98; Francesco Gabrieli, "Sulle origini del movimento Harigita", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali e Storiche* 3, n.º 6 (noviembre, 1941): 110-117. Sobre al-Hajjaj frente al grupo *Azariqa* en Iraq, véase: Ya'qubi, *Ta'rikk al-Ya'qubi*, 2:275-276; Crone, *Slaves on Horses*, 39. Para un estudio de las tropas sirias enviadas a combatir al grupo *Azariqa* en Tabaristán, consúltese de la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikk al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1018; Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, ed. por W. Ahlwardt (Griefswald, 1883), 11:338. Contra Shahib en Iraq, véase la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikk al-Rusul wa al-Muluk*, 2:943.

25 Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 89; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (Londres and Sydney: Croom Helm Ltd., 1986), 67; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 102. Sobre Wasit, véase de la Edición Leiden: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikk*, 4:495-497; Hamdani, *Kitab Sifa Jazirat al-'Arab*, 148; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 158-159; 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 443-454. Este autor afirmó que la verdadera razón detrás de la fundación y construcción de Wasit fue la de proveer a al-Hajjaj de una nueva capital para la administración y el control de su provincia (*wilaya*), así como el control de las tribus árabes. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, 5:348, aseguró que quienes habitaron Wasit, además de las tribus sirias, fueron por lo general árabes iraquíes, fundamentalmente de Kufa, que apoyaban a al-Hajjaj. Véase también Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, 4:883, donde explicó que al-Hajjaj quería construir una ciudad nueva y especial con fines administrativos, ya que no deseaba permanecer en Kufa. Tabari, *Ta'rikk al-Rusul wa al-Muluk*, 6:383-384 (Edición egipcia, 1969-1970). Consúltese además de la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikk al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1125; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 357, donde explicó que al-Hajjaj construyó Wasit en el año 83 H. Entre los historiadores y geógrafos musulmanes no existe un consenso acerca de por qué la ciudad se nombró Wasit. Para una buena discusión sobre ello, así como una comparación entre distintas fuentes árabes, revísese: Taha, *Al-Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 153-154; Muhammad b. Ahmad b. Abi Bakr al-Banna al-Muqaddasi, *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim* (Beirut: Dar El-Machreq, 1993), 118.

Si bien al-Hajjaj intentó poner fin a las disputas entre las tribus árabes y sus pugnas por el poder, aunque designó como gobernadores del Khurasan a al-Muhallab b. Sufrah y a Yazid Ibn al-Muhallab de la tribu Azd y los mantuvo unidos durante varios años, sin duda favoreció mucho más a los Qays, al otorgarles mayores posiciones administrativas y de poder. Más tarde, al-Hajjaj despidió a Yazid Ibn al-Muhallab y lo sustituyó por Qutayba Ibn Muslim, quien pertenecía a la confederación de los Qays, pero procedía del débil clan Bahila. Estas medidas políticas recibieron la oposición de las tribus sureñas y por ello surgieron nuevas tensiones y enfrentamientos entre las dos confederaciones de tribus.

Además, hay que tener en consideración que mientras las políticas de al-Hajjaj alentaban la posesión de tierras y otros privilegios para las tribus del norte, los yemeníes (*Ahl al-Yaman*) exigían un trato igualitario.<sup>26</sup> En su *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, el historiador 'Izz al-Din Ibn al-Athir (m. 1233) también describió estos conflictos entre las tribus y enfatizó en la oposición de la tribu Azd al último *aman* (perdón) de al-Hajjaj. De nuevo detonaron los conflictos y las rivalidades entre las tribus por las mismas razones políticas y económicas, incluso antes de que al-Hajjaj destituyera a Yazid Ibn al-Muhallab, el gobernador Azd del Khurasan y lo reemplazara por Qutayba Ibn Muslim.<sup>27</sup> En este momento tuvo lugar una nueva alianza entre los Azd y los Rabi'a con el objeto de defender sus propios intereses y hacer frente a la tribu de los Tamim.

Los problemas entre las distintas tribus se exacerbaban debido a que los Marwaníes se apropiaban de tierras y las dividían solo entre los miembros

---

26 Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 11:282.

27 De la edición de El Cairo ver: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, 4:159. Para un buen estudio sobre las relaciones entre al-Muhallab y al-Hajjaj, consúltese: Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, ed. por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal (El Cairo: Wizara a-aqafa wa al-irsad al-qawmi, 1960), 277-280; Crone, *Slaves on Horses*, 43, asegura que al-Hajjaj Ibn Yusuf no favoreció a la confederación de tribus Qays a expensas de los yemeníes. Para apoyar esta idea, ella ofrece una lista de subgobernadores bajo la autoridad de al-Hajjaj (Apéndice III, números 1 a 47), en donde se demuestra claramente una división justa de poder y cargos entre ambas confederaciones. Sin embargo, es importante tener en mente que al-Hajjaj, un brillante líder y muy diestro político, intentó procurar un equilibrio entre las tribus. Aunque a la larga sus políticas favorecieron a los Qays por encima de los yemeníes en lo que se refiere a cargos de poder y posesión de tierras, como lo demuestran las evidencias en las fuentes árabes. Al-Hajjaj inició una nueva escuela de gobernantes bajo su influencia que siguieron sus políticas. Resulta notorio que estos gobernantes por lo general procedían del grupo de los Qays. Acerca de la sustitución de Yazid Ibn al-Muhallab por Qutayba Ibn Muslim al-Bahali, véase: *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, ed. por M.J. de Goeje y P. de Jong (Leiden: E.J. Brill, 1869), 3:2-3. Véase también: Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:285, donde el autor explica que al-Hajjaj destituyó a Yazid Ibn al-Muhallab de la gobernatura de Khurasan y designó en su lugar a al-Mufaddil y después a Qutayba Ibn Muslim al-Bahali.

de su familia y sus aliados tribales. Esta política, a todas luces desarrollada según la práctica de *sawafi* (ganancia de tierras susceptibles de cultivo en desiertos, pantanos o mares), promovida por ‘Abd al-Malik y luego por el califa al-Walid I (705-715), enfureció a las tribus sureñas por dos razones: primero, porque los Marwaníes utilizaron fondos del erario para obtener esos terrenos y en segundo lugar porque solo se repartían entre los miembros de dicha familia. El descontento se amplió entre la gente, sobre todo entre los yemeníes en el Khurasan, quienes denunciaron que los Marwaníes, en la mayoría de los casos, los excluían de los cargos públicos con muy pocas excepciones. También se oponían a las políticas de los Banu Umayya de distribución y posesión de tierras.

Más problemas sociales, étnicos y económicos se suscitaron cuando al-Hajjaj Ibn Yusuf apoyó a los árabes a expensas de los *mawali*. Esta situación agravó los motivos de queja de los nuevos conversos. Los *mawali* estaban preparados para rebelarse o para unirse y apoyar la rebelión en contra de los Omeyas con el propósito de reducir los impuestos, las políticas discriminatorias y los modos de gobierno tiránicos. Razones similares provocaron que la aristocracia tradicional persa de Iraq –los *dahaqin*– apoyara la rebelión contra al-Hajjaj. Las provincias islámicas orientales de Irán también tuvieron que enfrentar una grave situación económica y se sintieron desalentadas por la administración Omeya. Por todas estas quejas económicas, políticas y sociales, además de la reducción de los estipendios (*‘ata’*) al ejército y la presencia de tropas sirias en las provincias orientales, estalló la rebelión de ‘Abd al-Rahman Ibn al-Ash‘ath en el año 701, que duró hasta el año 704; ello pese a que Yazid Ibn al-Muhallab, de los Azd, aún no había sido reemplazado por Qutayba Ibn Muslim, de los Qays. En las fuentes árabes existen algunas evidencias de que después de la derrota de Ibn al-Ash‘ath y su huida con algunos de sus partidarios al Khurasan, Ibn al-Muhallab, el gobernador Azd de dicha provincia, envió a al-Hajjaj en Wasit únicamente a los partidarios Mudar de la revuelta. Ibn al-Muhallab trató a los yemeníes con respecto y consideración.<sup>28</sup> Debido a los motivos de queja ya discutidos, es posible advertir las

---

28 Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 163-182. Acerca de los asentamientos árabes tras las conquistas (*futuh*), véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 163-179. Para un estudio acerca de las tribus después de la muerte de Yazid Ibn Mu'awiya, véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 179-180. Sobre los asentamientos Qays en el Khurasan, Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 181-182. Acerca de los Tamim, véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 183-189. Para los asentamientos Azd y las alianzas con otras tribus, véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, 189-191. Para una relación de varias de las pugnas entre Ibn al-Ash‘ath y al-Hajjaj Ibn Yusuf, véase Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 288-289. Acerca de los acontecimientos ocurridos en Kufa y Basra, véase: Mas'udi, *Al-Tanbih wa*



razones del apoyo popular, aunque limitado, que este levantamiento logró conseguir de diferentes grupos étnicos y sociales, la mayoría de los cuales fueron las tribus del sur y los *mawali*.

La rebelión de Ibn al-Ash'ath también tuvo un trasfondo religioso. En el lenguaje de ambos grupos se recurrió a los llamamientos a Dios, a la religión verdadera y a otros aspectos religiosos. Los rebeldes en contra de los Omeyas incluso llamaron a al-Hajjaj "El enemigo de Dios".<sup>29</sup> No es de sorprender, pues, que el levantamiento contara con el apoyo de individuos muy religiosos, los '*ulama*' (eruditos, líderes religiosos) y los '*qurra*' (lectores del Corán), con la excepción del renombrado al-Hasan al-Basri, como explicaron Hans Heinrich Schaeder<sup>30</sup> y Hellmut Ritter.<sup>31</sup>

La revuelta dirigida por Ibn al-Ash'ath perdió algo de apoyo popular debido a las promesas de al-Hajjaj de perdonar a quienes renunciaran a la rebelión

---

*al-Ishraf*, 288; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, 4:467-469, 501-502. Para más detalles, véase también de la edición Leiden: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh* 4:413-416, 461-462; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 357; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:277-279; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, 316-324; Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 172-176. Sobre el hecho histórico de que Yazid Ibn al-Muhallab envió a al-Hajjaj únicamente a los Qays que eran partidarios de Ibn al-Ash'ath, véase: Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 174; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 102; Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1318.

29 Hans Hellmut von Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri", *Der Islam* 21 (1933): 1-83. Acerca de la oposición de Ibn al-Ash'ath a al-Hajjaj, véase Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 169-170; Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 84-90. Este autor analiza el papel de la religión en la rebelión, que recibió el apoyo de un gran número de '*qurra*' y de '*fuqaha*'. Por otra parte, Taha hace hincapié en la idea de que al-Hajjaj apeló también al islam. Al-Hajjaj consideró a quienes apoyaban a Ibn al-Ash'ath como infieles (*kafir*) y como enemigos del Islam (páginas 85-86). Acerca del apoyo de los '*qurra*' y los '*fuqaha*' a Ibn al-Ash'ath, véase Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, 11:326, donde el autor explica que la gente religiosa dio el juramento de fidelidad o *bay'a* a Ibn al-Ash'ath por encima del Libro de Dios y la *Sunna* de su Profeta. De la edición de Leiden ver: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1058; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 101-102.

30 Hans Heinrich Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam* 14, (1925): 1-75. Según al-Tabari, al-Hasan al-Basri criticó a al-Hajjaj con palabras bastante fuertes (Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1058. Edición de Leiden). Para más detalles acerca de al-Hasan al-Basri, véase Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, ed. por Ihsan 'Abbas (Beirut: Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, 1972), 2:69-73. Ibn Khallikan proporciona la genealogía de al-Hasan al-Basri, lo cual resulta importante para entender su condición de *mawla*, ya que su padre había sido *mawla* de Ziyad b. Thabit al-Ansari. Véase también Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 440-441, quien proporciona la genealogía de al-Hasan al-Basri, lo muestra como cliente de al-Ansari. Muhammad b. Sa'd b. Muni' Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kubra* (Leiden: E.J. Brill, 1905-1921), 2:156, citado por Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 87; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 286.

31 Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I", 50-51. Véase también Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 479. La reputación y el conocimiento de al-Hasan al-Basri sobre las tradiciones musulmanas se evidenciaron en diversos asuntos; los impuestos en el islam no son una excepción. Al respecto, véase Ya'qub b. Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, al-Matba'at al-Salafiyya, El Cairo, 1392 H., *passim*, en particular p.11, p.13, p.20, p.53, etc. Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, 7:118-119, citado por Taha, *Al-'Iraq fi 'Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 87; Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, 441, conservó algunas de las numerosas tradiciones que alaban a al-Hasan al-Basri, tanto su personalidad y conocimiento, como sus obras.



y se sometieran a la administración central, lo que se entendía como volver a la lealtad y apoyar al gobierno Omeya. El ejército sirio era también más poderoso que el de Ibn al-Ash'ath. No cabe duda de que el despliegue de tropas sirias impuso respeto y temor entre los rebeldes y su sola presencia los convenció de desistir de la revuelta. Al-Hajjaj fue capaz de entrar a Kufa y perdonó a quienes abandonaron las armas. Además, la propaganda religiosa jugó un papel muy importante tanto para que muchos se rebelaran contra los llamados infieles, como para que muchos otros al mismo tiempo se sometieran a al-Hajjaj, quien con renombrada astucia difundió la idea de que los levantiscos habían abandonado el islam. La influencia que ejerció el conocido teólogo y líder religioso al-Hasan al-Basri, fue decisivo para muchos, pues en sus sermones apeló al islam, a la hermandad de todos los musulmanes e insistió en volver a la calma y a la paz.<sup>32</sup>

La función de los *mawali* en la revuelta fue importante puesto que en la política general Omeya los nuevos conversos no recibían trato justo en virtud de que no eran árabes. La revuelta de Ibn al-Ash'ath contó con el apoyo de los *mawali* porque estos veían en el levantamiento una forma de lucha contra las injusticias del dominio Omeya, la discriminación que los consideraba inferiores y las pesadas cargas tributarias de los Banu Umayya. Por las mismas razones, los *dahaqin* (los aristócratas persas) también apoyaron esta revuelta. Después de que la rebelión fue reprimida, estos últimos tuvieron que enfrentar severas consecuencias. Al-Hajjaj los destituyó como recolectores de impuestos.

Otras rebeliones a lo largo de la historia del islam estallaron por razones similares. Sus llamados al cambio y a la igualdad en la sociedad musulmana constituyeron importantes aspiraciones que resurgieron con frecuencia. La revolución 'Abbásida no fue una excepción.

---

32 Véase: Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Uyun al-Akhbar*, ed. por Carl Brockelmann, vol. 4 (Berlín: Emil Felber, 1900-1908); Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 482-483; Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 168. Véase Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 87, 94, donde el autor menciona, a partir del manuscrito de Ahmad b. 'Uthman Ibn A'tham, *Futuh*, 2:106, que las órdenes del califa 'Abd al-Malik b. Marwan a su hermano Muhammad b. Marwan y a su hijo 'Abd Allah, enviado para frenar las revueltas, eran las de someter a los iraquíes y expulsar a los sirios de las casas de los iraquíes. Estas órdenes fueron decisivas para frenar la rebelión, con la esperanza de poner fin a la presencia de los sirios en dichas regiones. Además, el ofrecimiento de un perdón general por parte de al-Hajjaj resultó vital. Sin embargo, la presencia de tropas sirias era sumamente importante. Véase de la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1060.

Es importante advertir que en general la dinastía Omeya favoreció a la confederación de tribus del norte a expensas de las tribus del sur. La revuelta de Yazid Ibn al-Muhallab en el año 720 contra el califa Yazid II ejemplifica estas rivalidades intertribales, así como la oposición a los Banu Umayya.<sup>33</sup> Se debe analizar esta revuelta a partir de la perspectiva de disputas intertribales y enemistad contra el dominio Omeya. El apoyo popular que Ibn al-Muhallab ganó en Basra y en otras partes de Iraq, tanto de las tribus del norte como de las del sur, es prueba de los sentimientos anti-Omeyas. Sin embargo, él consiguió mayor ayuda de las tribus sureñas, a pesar de que su propia tribu, los Azd, no lo apoyaron enteramente.

### **La conquista árabe-musulmana de *Ma Wara' al-Nahr***

En la expansión al oriente, a Asia Central, los árabes tuvieron que superar grandes peligros, enormes retos y dificultades climáticas y geográficas. Los árabes llamaron con el nombre de *Ma Wara' al-Nahr* (literalmente lo que está detrás del río) a la región de la Transoxiana; es decir, la zona al este del río Oxus, hoy el Amu Darya. Los ejércitos árabe-musulmanes se enfrentaron con pueblos de origen persa, a los que dominaron rápidamente, y con poblaciones locales de origen turco a las que lograron someter después de incontables guerras. En esta empresa para consolidar el control de los territorios del Asia Central y de los habitantes nómadas o seminómadas de origen turco, tardaron cerca de un siglo.

No hay duda de que en toda Asia Central existía hasta ese momento una gran influencia china, tanto cultural como económica, y comercial por el control de la ruta de la seda. Los ejércitos musulmanes se enfrentaron a los señores locales, que eran los que recibían del imperio chino la autonomía en la región, a cambio de aceptar la influencia y predominio de los Tang en el Asia Central. A muchos de estos señores locales los apoyaba la casa dinástica china y eran frecuentes las alianzas militares para defensa de los intereses

---

33 Cf. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. VI, 278-309. De la edición de Leiden Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1360-1361; Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", *Rivista degli Studi Orientali* 14, n.º 3-4 (1938): 199-236; M. A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 93-96. Para una descripción del apoyo que los *mawali* dieron a la rebelión encabezada por Yazid Ibn al-Muhallab, véase de la edición de Leiden Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1381-1403.

mutuos. Asia Central estaba dividida en gran cantidad de pequeñas ciudades, fortalezas y castillos ubicados de forma estratégica en las montañas, además de los campamentos nómadas en los que influyentes y fuertes jefes turcos ejercían el poder. No había un gobierno único, y lejos de ahí se encontraba el imperio chino de la dinastía Tang que había logrado obtener la amistad y la lealtad de los señores locales. Toda la región de la Transoxiana se puede considerar como una tierra en la cual abundaban las riquezas, el comercio, el nomadismo. Al mismo tiempo se abrían muchas oportunidades para obtener un rico botín si se lograban someter algunas zonas y sojuzgar a los hombres belicosos que defendían con gran valor sus territorios, sus intereses y su independencia. Para los soldados árabe-musulmanes que entonces se proponían tomar el mando de esas tierras, poner fin a la influencia china e incorporar esas regiones al *Dar al-Islam*, la esperanza de obtener grandes riquezas y ricos tesoros constituían el acicate fundamental para emprender el dominio de aquellas distantes y problemáticas áreas.

La conquista árabe de Asia Central o *Ma Wara' al-Nahr* fue la más difícil de todas las guerras de expansión y la que más tardó. Los ejércitos árabe-musulmanes tardaron un siglo en consolidar el control de esta región, después de que habían logrado fortalecer el dominio del Khurasan, en especial la ciudad de Merv en los años 650-651. Fue hasta la batalla de Talas en el año 751 tras derrotar a los chinos, cuando finalmente los árabes sujetaron la Transoxiana y lograron poner fin a la presencia china en Asia Central. Para la conquista de *Ma Wara' al-Nahr* se pueden distinguir las siguientes cuatro etapas:

1. La primera etapa se dio de forma intermitente del año 650 al 705 y la táctica árabe fue la de llevar a cabo incursiones, casi en calidad de actos de pillaje, en la región de Transoxiana. Sin embargo, los ejércitos siempre regresaban a Merv antes de que empezara el crudo invierno de la zona y no dejaban presencia permanente en los territorios sobre los que habían incursionado.

2. La segunda etapa de incursiones árabe-musulmanas en Asia Central tuvo lugar durante el califato de al-Walid I (705-715) y el gobernador del Khurasan, y conquistador, Qutayba Ibn Muslim (705-715), califa al-Walid I sucedió a 'Abd al-Malik. Esta sucesión tuvo hondos repercusiones y significó importantes cambios. Asimismo, tuvo un impacto directo sobre el Khurasan, sobre la reactivación de las campañas de conquista de Asia Central y sobre la posterior administración de los territorios capturados. Al-Walid I tuvo mucho

cuidado de no irritar a los Kalbis en las numerosas campañas organizadas por Qutayba Ibn Muslim.<sup>34</sup> En este punto, el califa también estaba preocupado porque ni los sirios ni otras fuerzas armadas como los ejércitos de los iraquíes, eran lo suficientemente fuertes para participar en largas y peligrosas actividades militares en Asia Central. Esta es una de las razones principales por las cuales Qutayba Ibn Muslim, junto a sus soldados árabes, reclutó a gente local dentro del ejército,<sup>35</sup> principalmente persas que participaron en la conquista de Asia Central. Sus tropas, como muchas otras organizadas para las guerras expansionistas por diferentes líderes militares árabes en el Mashriq, estaban formadas sobre todo por *mawali*. Sin embargo, los *mawali* no recibían igual trato al de los musulmanes-árabes y tenían que conformarse con una parte menor del botín (*ghanima*) capturado. Las fuentes árabes son explícitas al respecto y muestran cuánta discriminación tenía lugar en el momento de la repartición de la *ghanima*.<sup>36</sup> Este trato injusto a los pobladores iraníes en el Mashriq y a los bereberes en el Maghrib reclutados en los ejércitos fue una causa importante para que los *mawali*, los bereberes y en al-Andalus los *muwalladun*, es decir, los conversos al Islam, se rebelaran contra los árabes, tanto en el este como en el oeste, en el Norte de África y en al-Andalus.<sup>37</sup>

Tras varios intentos fue Qutayba Ibn Muslim quien finalmente logró la conquista de las más importantes ciudades de la región. Como era originario de la confederación de tribus del norte, favoreció las guerras expansionistas, como lo atestiguan sus numerosas conquistas en Asia Central. Él fue quien capturó aquellas importantes ciudades que contribuyeron tanto a la grandeza

---

34 Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 434-439. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:86-91. Elton Daniel, *The Political and Social History of the Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979); Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, 69-70; Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 84-85; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 82-83; Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, 218-219. Acerca de la *bay'a* en relación con al-Walid, véase de la edición Leiden: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, 4:513-515, 522-523; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, 326. Acerca de las cuidadosas políticas del califa al-Walid I y las campañas militares de Qutayba Ibn Muslim en Asia Central, véase: Goeje y Jong, *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haq'iq*, 3:11.

35 De la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1181. Véase también Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:86-87.

36 Para más información sobre la tolerancia étnica en el islam, véase: Roberto Marín Guzmán, "La tolerancia étnica en el Islam: Apuntes para una discusión de los ideales religiosos y las realidades históricas", *Revista Estudios*, n.º 27 (2013).

37 Véase Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:86-87; Alcántara, *Akhbar Majmu'a*, 6-7; Crone, *Slaves on Horses*, 53. Sobre la discriminación contra los *mawali*, a quienes no se les pagaba igual que a los árabes por los mismos servicios en el ejército, véase de la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1354.

del islam: Samarcanda,<sup>38</sup> Bukhara,<sup>39</sup> Paykand<sup>40</sup> y Khwarizm.<sup>41</sup> Los ejércitos bajo su mando llegaron hasta Farghana según las fuentes árabes.<sup>42</sup>

En el año 715 murió el califa al-Walid I y Sulayman asumió el califato.<sup>43</sup> A los califas, incluso si morían lejos de sus palacios durante las campañas militares, los llevaban al *al-qasar* [alcázar] para el funeral oficial, como sucedió en el caso del califa Omeya al-Walid I, quien murió en la ciudad de Ramallah, según al-Malik al-Mawid Abu al-Fida'. Los musulmanes condujeron su cadáver para sepultarlo en el palacio en Damasco.<sup>44</sup> En el manuscrito titulado *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, número 1641 preservado en la Real Biblioteca de El Escorial, puede leerse lo siguiente que al-Malik al-Mawid Abu al-Fida' escribió:<sup>45</sup>

- 
- 38 Véase Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:87; Kennedy, *The Prophet and Pharaoh*, 103; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, 4:571-576. (Edición Leiden); Ahmad Ibn Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, ed. por M. J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1892), 293-294; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, 327-328; Goeje y Jong, *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, 3:2; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:286-287.
- 39 Abu Bakr Muhammad Ibn Ja'far Narshakhi, *Ta'rikh i-Bukhara, Description topographique et historique de Boukkara avant et pendant la conquête par les arabes* (Ámsterdam: Philo Press, 1975); *History of Bukhara*, trad. por Richard Frye (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 47-55; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 103; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:86-87; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:285-286; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh* (Edición Leiden), 4:35, 642; Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, 292-293; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, 327-328; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 437-438; Ruwayha, *Jabbar Tha'qif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 192.
- 40 Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (Nueva York: AMS Press, 1970), 32-35; Richard Frye, *Bukhara, the Medieval Achievement* (Norman: The University of Oklahoma Press, 1965), 15; Ruwayha, *Jabbar Tha'qif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 192.
- 41 Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:87; Goeje y Jong, *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, 3, n.º 2; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:286; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 104.
- 42 Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, 294; 'Ali Bahjat, *Qamus al-Amkinah wa al-Biq'a' al-Lati Yaridu Dhikruha fi Kutub al-Futuh* (Egipto: Maṭba'at al-Taqa'ddum, 1906), 160-161; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4:87-88; Gibb, *The Arab Conquests*, 52-53; Shaban, *The Abbasid Revolution*, 69-70; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, 436; Ruwayha, *Jabbar Tha'qif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, 192. Para Farghana como una de las fronteras del *Dar al-Islam*, véase: Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi al-Istakhri, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, ed. por M.J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1927), 6-12.
- 43 Sobre el califa Sulayman, véase: Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa'*, 31-32; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, 329-330; Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, 225-228; Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, 291; Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, ed. por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille (Paris: Société asiatique, 1917), 5:396-415. Para más detalles sobre el califato de Sulayman, véase Goeje y Jong, *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, 3:16-37; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, 2:293-300. Acerca de la rebelión de Qutayba Ibn Muslim, véase de la edición de Leiden: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1238; Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, 422-424.
- 44 Véase: Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito n.º 1641 en la Real Biblioteca de El Escorial, 123. También Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Fikr, s.f.), 207-209; Roberto Marin-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", *Islamic Studies* 32, n.º 3 (1993): 279-318; Roberto Marin Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, 1990), 28-29.
- 45 Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito n.º 1641 en la Real Biblioteca de El Escorial, *passim*, especialmente p.123. Véanse también: Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab*

لما مات الوليد في مدينة رملة فلما وصل اليه الخبر بعد سبعة ايام سار الى دمشق ودخلها

*Cuando [el califa] al-Walid murió en la ciudad de Ramallah [y Sulayman] recibió la noticia siete días después, se apresuró a ir a Damasco, donde entró [para tomar el poder como el nuevo califa]*

Debido a que el nuevo *Amir al-Mu'minin* apoyaba a la familia al-Muhallab, la misma que el líder militar y conquistador de Asia Central había expulsado del Khurasan, Qutayba Ibn Muslim temió por su posición, por su vida y por la de su familia, dado que no contaba con un fuerte apoyo tribal. Por ello reunió a todos sus seguidores, les informó de su situación y les pidió su lealtad. Según el cronista Muhammad Ibn Jarir al-Tabari ninguno dijo nada. Entonces Qutayba encolerizado ofendió a todos al burlarse y atacar con serias ofensas a las distintas tribus (*qaba'il*). Así ultrajó a la tribu 'Abd al-Qays, a los miembros de Bakr, a los de Tamim y a los Azd.<sup>46</sup> Al respecto, el historiador Hugh Kennedy escribió las siguientes líneas citando los insultos de Qutayba a las diversas *qaba'il*, para lo que sigue minuciosamente a Tabari:

Cada una de las distintas tribus fue señalada: la gente de Bakr vivía del engaño y la mentira y, lo peor de todo, era tacaña; los de 'Abd al-Qays eran unos pedorros que se ocupaban de polinizar palmeras en lugar de tomar las riendas de un caballo; los de Azd habían tomado las cuerdas de los barcos

---

*'Uyun Akhbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-Usur wa al-Azman*, manuscrito n.º 2411 (Mixt.1608) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.37 ss., y también p.40, donde este autor también explica los acontecimientos en torno a la muerte del califa al-Walid I. Yasin Ibn Khayr Allah al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qur'an*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, especialmente pp.26-27. Véase también: Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 143 ss. Véase el manuscrito anónimo número 5391 en Biblioteca Nacional de Madrid. Un estudio detallado de este manuscrito revela que está basado casi enteramente en la obra de al-Shatibi *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, con la única diferencia de que está actualizado con las informaciones de los tiempos más recientes durante los cuales vivió el autor anónimo del manuscrito aludido en líneas anteriores. Esto podría también significar que el copista agregó la nueva información que no contenía el *Kitab al-Juman*, pero cambió algunas palabras a lo largo de todo el texto, modificó ligeramente el estilo. Este manuscrito no provee ni el nombre del nuevo autor, ni el título de la obra. La razón de esto puede ser porque la primera página del manuscrito no sobrevivió. Además, es también muy difícil poder determinar si este tenía la intención de que lo consideraran como una obra escrita por un autor diferente, quizá bajo un título distinto. Lo único diferente que contiene es la información actualizada, pero no hay mención del nombre de al-Shatibi. Para mayores detalles sobre este califa Omeya, véanse también: Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, 21, 33, 67, 101; Hawting, *The First Dynasty of Islam*; Francesco Gabrieli, "Hisham", en *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 3:493-496; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 120. Marín Guzmán, "Social and Ethnic tensions in al-Andalus", 283, 310-311.

46 Para más información sobre estos acontecimientos, véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1290; Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, 29-58; Hugh Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, trad. por Luis Noriega (Barcelona: Crítica, 2007), 326-327; Roberto Marín Guzmán, *El Viaje del Imam 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX* (México: El Colegio de México, 2011).



en lugar de las riendas de los sementales. La idea era clara: eran granjeros y pescadores, no guerreros árabes orgullosos. Al cabo de unos pocos minutos había conseguido ganarse la enemistad de cualquiera que hubiera pensado en apoyarle. Cuando se retiró a su residencia, explicó a su familia lo que había hecho: “Cuando hablé ningún hombre respondió, me enfurecí y no supe qué estaba diciendo”. Y prosiguió con nuevos insultos a las tribus: los de Bakr eran como muchachas esclavas que no rechazan ninguna insinuación sexual; los de Tamim eran camellos sarnosos; los de ‘Abd al-Qays eran el culo de un asno salvaje; y los de Azd eran asnos salvajes, “los peores que Dios creó”. Su posición era ahora desastrosa. La oposición se unió en torno de Waki al-Tamimi, el viejo y duro beduino. Las fuentes árabes nos ofrecen una imagen vívida de este hombre en términos que superan de lejos las formas de insultos usuales. Entre otras cosas, sus enemigos le acusaban de ser un borracho que se sentaba a beber con sus amigos hasta que se cagaba en su ropa interior.<sup>47</sup>

Con la esperanza de que su ejército lo apoyaría, Qutayba Ibn Muslim se rebeló contra el califa Sulayman en el año 715. Sin embargo, sus propias tropas lo abandonaron y ese mismo año lo asesinaron. Esta revuelta ejemplifica la inestabilidad política de las regiones orientales y las pugnas intertribales por el poder, el prestigio y la influencia.

3. La tercera fase se dio a partir del año 716, después de que Qutayba terminó su gobernatura, abandonó la región, se rebeló y lo asesinaron, hasta más o menos el año 737. En este período los árabes debieron enfrentar grandes reveses y considerables pérdidas territoriales. Con el resurgimiento de las poblaciones belicosas turcas de la zona, estas lograron arrebatarse territorios a los árabes. Los turcos se aliaron con los líderes locales que defendían sus propios intereses, para detener la invasión enemiga. Los musulmanes perdieron muchos de los territorios que Qutayba Ibn Muslim había capturado durante sus campañas militares, así como algunas ciudades. Por ello se vieron en la necesidad de reiniciar las actividades castrenses contra las poblaciones y los nómadas turcos, con el propósito de volver a ocupar los territorios que ya habían dominado unos años antes.

---

47 Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, 327. Para mayores detalles véanse también: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2:1291; Marín Guzmán, *El Viaje del Imam 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX*.



4. La cuarta etapa se dio del 737 al 751 durante los períodos de los gobernadores árabes Asad b. ‘Abd Allah y en especial Nasr b. Sayyar, el último gobernador Omeya del Khurasan. Nasr b. Sayyar logró llegar a acuerdos con los líderes locales que reconocieron el dominio árabe en toda Transoxiana. Este período culmina con la campaña militar ‘Abbásida del año 751. En la batalla de Talas, de ese año, ejércitos musulmanes y chinos se enfrentaron directamente. La contienda militar resultó en un gran triunfo árabe. A partir de entonces los árabe-musulmanes desplazaron a los chinos y pusieron fin a la influencia Tang en Asia Central.

Por todo lo referido no cabe duda de que la conquista árabe-musulmana de Transoxiana fue muy difícil y requirió de grandes esfuerzos y numerosas campañas. Un historiador reciente, que es también un connotado investigador, ha señalado con gran acierto que a diferencia de las narraciones de las otras campañas expansivas musulmanas, la mejor documentada y llena de valiosos detalles y descripciones es la conquista del Asia Central.<sup>48</sup> Las otras batallas para lograr el *intishar al-Islam* están llenas de exageraciones y de leyendas, como por ejemplo la conquista de al-Andalus, las leyendas de la participación del conde Julián y todo lo referente a la captura de enormes tesoros por Tariq bn. Ziyad y Musa Ibn Nusayr, en relación con la *Ma’ida Sulayman* (la mesa de Salomón).<sup>49</sup> La descripción de las dificultades, de la crudeza de la conquista, la destrucción, las numerosas derrotas que tuvieron las tropas musulmanas, así como la victoria final de las campañas árabes en *Ma Wara’ al-Nahr*, fue obra principalmente de Abu al-Hasan al-Mada’ini, que narró todos estos acontecimientos minuciosamente con invaluable observaciones. Al-Mada’ini nació en Basra en el año 753 y murió en Bagdad, cuyo año exacto de defunción se desconoce, pero parece factible pensar que fue después del año 830.<sup>50</sup>

---

48 Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, 268-269.

49 Para mayores detalles al respecto véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*; Roberto Marín Guzmán, “Los tesoros y la *Ma’ida Sulayman* (la mesa de Salomón) capturados en la conquista árabe de España: el problema de las fuentes históricas y la rendición de cuentas de Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr ante el califa en Damasco”, *Estudios de Asia y África* 48, n.º 2 (mayo-agosto 2013): 449-486; Roberto Marín Guzmán, “La conquista árabe-musulmana de al-Andalus: entre la leyenda y la realidad histórica”, *Revista Estudios* (2019).

50 Kennedy, *Las Grandes Conquistas Árabes*, 268.

## La batalla de Talas (751) y los primeros contactos chinos con el islam: Una visión histórica del encuentro de culturas

Para el *Dar al-Islam* la batalla de Talas tuvo un gran impacto y consecuencias insospechadas. Desde el punto de vista militar y estratégico, los musulmanes lograron anexar Asia Central al Imperio islámico y desplazar a los chinos. La influencia china en Asia Central desapareció y fue entonces sustituida por lo árabe y lo islámico, lo cual originó una rápida difusión del islam en *Ma Wara' al-Nahr* e inclusive en las provincias más occidentales de la China Tang. Por otro lado, desde el punto de vista cultural los musulmanes conocieron el arroz y el papel, dos importantes productos chinos que los árabes y los musulmanes posteriormente expandieron a lo largo del *Dar al-Islam*.

El arroz lo dieron a conocer desde el oriente hacia el occidente, como parte del proceso que entonces caracterizó a la Edad Media del traslado de productos, técnicas, arte, ciencia, y movimientos de pueblos. La expansión árabe-musulmana también fue parte de este proceso al expandirse por el Norte de África, el Mediterráneo y la península Ibérica; es decir, en dirección al oeste. El arroz fue común en la España Musulmana y llegó a ser parte de la dieta cotidiana de los habitantes de la península durante la Edad Media.<sup>51</sup> El nombre arroz deriva del árabe *al-ruz*, y de la península Ibérica se dio a conocer este relevante alimento a otros países europeos, cuyos nombres en italiano (*riso*), en inglés (*rice*), en francés (*riz*), en alemán (*reis*), etc., también derivan del original árabe.

La invención china del papel, que originalmente lo fabricaban de las hojas de la planta del arroz, llegó a revolucionar en el *Dar al-Islam* las posibilidades de difundir el conocimiento, de copiar los más diversos libros manuscritos, de preservar con más facilidad los avances en la ciencia, la filosofía, las artes, etc. Igualmente sirvió para difundir las posibilidades de educación y de llevar a las poblaciones a un mayor contacto con la sabiduría, la lectura y la instruc-

---

51 Para mayores detalles al respecto: Rachel Arié, *España Musulmana. Siglos VIII-XV, Historia de España*, ed. por Manuel Tuñón de Lara (Barcelona: Labor, S.A., 1987). Véanse también los valiosos trabajos de la profesora e investigadora Expiración García: Expiración García Sánchez, "La alimentación en la Andalucía Islámica. I- Cereales y leguminosas", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* vols. 2 y 3 (Granada: universidad de Granada, 1981-1982), 139-178; Expiración García Sánchez, "La alimentación en la Andalucía Islámica. I- Carne, pescado, huevos y productos lácteos", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* vols. 4 y 5 (Granada: Universidad de Granada, 1983-1986), 237-278. También: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*.

ción, desde *Ma Wara' al-Nahr* hasta Egipto, el Norte de África y la Península ibérica. Desde entonces el papel sustituyó al pergamino y al papiro, con su consecuente revolución cultural, de la ciencia y en general del conocimiento. Posteriormente, se empleó la corteza de árbol para la fabricación de papel y no solo las hojas de la planta del arroz.<sup>52</sup>

Otra consecuencia de la batalla de Talas fue la captura de un elevado número de prisioneros chinos, cuya cifra exacta se desconoce. Entre los presos destacó un tal Tu Huan, que estuvo encarcelado en Kufa por diez años, hasta que finalmente lo dejaron en libertad. Tu Huan tras su liberación compuso una descripción de lo que vio en Kufa, lo que notó de los pobladores y de muchos asuntos de la vida diaria. De acuerdo con su testimonio, los chinos también dieron grandes aportes y contribuyeron en la grandeza de las ciencias, las artes y las técnicas islámicas. Ellos fueron los que establecieron, por ejemplo, los primeros telares de seda, lo que prueba la importancia de este producto, así como los aportes que dieron orfebres y pintores chinos al islam. Los intercambios de productos y los contactos culturales fueron parte de todo este proceso.

Tal como se ha preservado, el testimonio de Tu Huan dice así:

La capital se llama Kufa [Ya-chü-lo]. El rey árabe se llama *mumen* [esto es, Amir al-Mu'minin, comandante de los fieles]. Tanto hombres como mujeres son guapos y altos; su ropa es brillante y limpia; sus maneras, elegantes. Cuando una mujer sale en público, debe cubrirse la cara independientemente de que su posición social sea alta o baja. Realizan oraciones rituales cinco veces al día. Comen carne, ayunan y consideran la matanza de los animales como algo meritorio. Llevan cintas de plata alrededor de la cintura de las cuales cuelgan dagas de plata. Prohíben que se beba vino y no permiten la música. Cuando la gente riñe, no se llega a los golpes. Hay también una sala ceremonial [la mezquita] en la que se reúnen decenas de miles de personas. Cada siete días el rey sale para realizar servicios religiosos; sube a un púlpito alto y predica la ley a las multitudes. Dice: «La vida humana es muy difícil, el camino de la virtud no es fácil y el adulterio es malo. Hurtar o robar, engañar

---

52 Para mayores detalles sobre la fabricación de papel y la confección de libros en la España Musulmana, véase: María del Carmen Hidalgo Brinquis, Ninfa Ávila Corchero y Ana Jiménez Colmenar, "El Libro en al-Andalus", en *La Deuda Olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, coord. por Francisco Vidal Castro (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2004), 239-265.

a la gente con palabras de la forma menos perceptible, garantizar la propia seguridad poniendo en peligro a otros, hacer trampa a los pobres u oprimir a los humildes: no hay pecados mayores que éstos. Todos los que mueren en batalla contra los enemigos del islam alcanzarán el paraíso. Matad a los enemigos y recibiréis una felicidad imposible de medir».

Toda la tierra ha sido transformada; la gente sigue los principios del islam como un río sigue su cauce, la ley se aplica únicamente con clemencia y se sepulta a los muertos con sobriedad. Ya sea que se encuentre dentro de las murallas de una gran ciudad o solo tras la puerta de un pueblo, la gente no carece de nada de lo que produce la tierra. Su país es el centro del universo en el que una miríada de bienes son abundantes y económicos, donde los ricos brocados, las perlas y el dinero llenan las tiendas, mientras los camellos, los caballos, los asnos y las mulas abarrotan las calles y los callejones. Cortan caña de azúcar para hacer cabañas que se parecen a los carruajes chinos. Siempre que hay un día festivo se obsequian a la nobleza más recipientes de cristal y platos de latón de los que pueden contarse. El arroz y la harina blancos no son diferentes de los de la China. Sus frutos incluyen el melocotón y también dátiles milenarios. Sus nabos, tan grandes como un beso, son redondos y su sabor es delicioso, mientras que sus demás vegetales son similares a los de otros países. Sus uvas son tan grandes como huevos de gallina. Los más estimados de sus aceites perfumados son dos, uno llamado jazmín y el otro llamado mirra. Artesanos chinos han hecho los primeros telares para trabajar los hilos de seda y son los primeros orfebres y pintores.

La descripción de Tu Huan es de gran relevancia, pues nos muestra sus perspectivas, sus puntos de vista, así como sus observaciones personales de lo que pudo percibir durante los años que estuvo preso en Kufa. Lo primero que se puede observar es que cree que la capital de los musulmanes es Kufa. La ciudad-fortaleza de Kufa la fundaron los musulmanes desde los primeros tiempos de la expansión islámica y alcanzó gran relevancia en la época Omeya, como un fuerte que sirviera de avanzada a las tropas árabes en sus conquistas en Iraq y posteriormente en el Imperio sasánida. De igual forma cumplía el propósito de defensa en caso de ataques enemigos. Simultáneamente a la consolidación de esta ciudad-fortaleza, se dio la organización, con propósitos semejantes, de la ciudad-fortaleza de Basra, en el sur de la Mesopotamia. Diferentes tribus se ubicaron en cada una de estas dos ciudades-fortalezas, y sus profundas rivalidades, odios y enemistades continuaron entre las tribus

de diferentes confederaciones. Llama la atención que el prisionero chino no se hubiera enterado de que la capital del Imperio musulmán era Baghddad. Como él estuvo en Kufa creyó que esa era la principal ciudad del *Dar al-Islam*. Es importante tener presente que la capital del islam fue primero Medina, luego pasó a ser Damasco en la época Omeya y finalmente Baghddad se convirtió en la capital del Imperio islámico, desde el tiempo del califa ‘Abbásida Ja‘far al-Mansur cuando en el año 756 trasladó la capital a esta ciudad.

El historiador ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) analiza minuciosamente la vida urbana y la contrasta con la vida en el campo y con la de los nómadas. Este historiador magrebí refiere algunos importantes consejos acerca de las condiciones que deberían tener en cuenta los fundadores de una ciudad. En primer lugar, sostiene que es necesario escoger un sitio apropiado y seguro contra los ataques de los enemigos y que su ubicación facilite también el acceso de los objetos y comodidades que la población requiere. En segundo lugar, señala que una urbe debe alzarse en lugares en donde el aire sea puro, lo que redundará en beneficio de la población que no estará propensa a las enfermedades. Deberá ubicarse en la ribera de un río o en las cercanías de pozos o manantiales puros y abundantes. Asimismo, el asentamiento deberá estar rodeado de terrenos fértiles para la agricultura y de zonas de excelente pasturaje para el ganado.<sup>53</sup>

El buscar para una ciudad condiciones apropiadas de clima y lugares de aguas abundantes y terrenos fértiles no fueron aportes originales de Ibn Khaldun, sino que eran asuntos que formaban parte de la tradición y en cierta forma del sentido común. Ibn Khaldun lo expresa principalmente como consejos. El cronista al-Tabari en su *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk* describe que el califa ‘Abbásida Ja‘far al-Mansur decidió construir Baghddad, la capital del *Dar al-Islam*, tomó como base la existencia de una pequeña villa a orillas del Tigris. Señala la ubicación estratégica para la defensa, para los ejércitos y para proveerse de productos por los ríos Tigris y Eufrates, además de toda

---

53 Para más información al respecto véanse: ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, ed. por Wafi ‘Ali ‘Abd al-Wahid (El Cairo: Dar al-Ma‘arif, 1965); ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima, Introducción a la Historia Universal*, trad. por Juan Feres (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 609; Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, 244; Roberto Marín Guzmán, “Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la Historia”, *Revista Estudios*, n.º 6 (1985).

una red de canales.<sup>54</sup> La semejanza con los consejos que siglos después dio Ibn Khaldun es evidente.

El prisionero chino Tu Huan menciona también la importancia del califa, o *Amir al-Mu'minin*, así como su dirección de la oración y el sermón que predicaba cada semana desde la mezquita. El día de la semana sagrado para los musulmanes es el viernes, a diferencia del sábado para los judíos y el domingo para los cristianos. De sus explicaciones queda muy claro que el objetivo del sermón del califa era que debía hacerse el bien y evitarse el mal. No engañar a nadie, no hacer trampas, no robar, ni hurtar, ni oprimir a los humildes, como lo explica en su escrito el prisionero chino. Todo esto es muy explícito en la teoría y en la solidaridad que promueve el islam, aunque en la realidad se dieron muchas otras prácticas. De sus explicaciones es posible observar que las mujeres debían cubrirse el rostro cuando salían en público, independientemente de su condición social, lo cual constituía una práctica islámica muy importante, en especial en el Mashriq del *Dar al-Islam*, pues como se ha demostrado para al-Andalus, no se observaba de forma muy estricta. A lo anterior Tu Huan agrega los cinco rezos diarios que constituyen uno de los cinco pilares (*arkan*) del islam. La práctica de la oración diaria dio origen a una gran unión de la comunidad. También, habla de las costumbres de la vida cotidiana como el sacrificio de los animales para el consumo de su carne, las vestimentas, el uso de las dagas, entre tantos otros asuntos. Da información sobre los alimentos, entre los que menciona los nabos, la harina, el arroz, el melocotón, los dátiles y otras frutas como las uvas de las que afirma que eran tan grandes como huevos de gallina. Por otra parte, refiere las riquezas que caracterizaban a las ciudades, como los finos brocados, las perlas, entre otros bienes muy valiosos. Llama la atención su percepción de que en las calles abundaban los camellos, los caballos, las mulas, los asnos, como animales de tiro.

---

54 Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk* (Edición de El Cairo), 7:614-622; Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk* (Edición de Leiden), 3:204; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, 5: 557-560, 573-575; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiw-al*, 383; Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, 108-109, este autor hace una detallada descripción de la fundación de la ciudad, su extensión, sus límites, su puertas y los nombres de cada uno de los caminos que conectaban a Bagdad con las otras regiones (Basra, Kufa, al-Shams –Siria– y el Khurasan). También describe las cúpulas verdes que adornaban cada una de las puertas de la ciudad y finalmente el castillo de al-Mansur, el fundador de la ciudad. Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, 232, describe la excelente ubicación y comunicación de la ciudad con otras regiones. G. Le Strange, *Baghdad during the 'Abbasid Caliphate* (Oxford: Oxford University Press, 1900), 5-29; William Muir, *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall* (Londres: Religious Tract Society, 1891), 459-462; Brockelmann, *History*, 109-111; Frye, *Bukhara*, 21-22; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 33-34.

Sin embargo, se debe recordar que la falta de planificación de las ciudades árabe-musulmanas y sus calles hacía que estas fueran estrechas, sinuosas y con frecuencia formaban verdaderos callejones sin salida. Las calles y callejones eran el resultado, o lo que quedaba después de la construcción de las casas de los habitantes y de todas las otras edificaciones, fueran religiosas como mezquitas y madrasas, o públicas como los baños y los mercados. Debido a dicha estrechez, se hacía imposible el empleo de carruajes y cualquier tipo de carretas dentro de las urbes. A todas estas construcciones se añaden también las militares como las torres de vigilancia, las fortalezas, las murallas, entre otras. Los tratados de *Hisba* regulaban todo lo referente a los precios, medidas, buenas costumbres y limpieza de los mercados. Por lo anterior y con el propósito de mantener el aseo de los zocos se prohibía amarrar animales dentro del recinto, pues podían ensuciar el local, o bien, si se asustaban lanzar una coza a algún transeúnte.

Tu Huan también asegura que la gente sigue el islam como un río sigue su cauce. Agrega que la ley se aplica con clemencia. Es conveniente recordar que la ley en el islam es la ley revelada; es decir, la legislación contenida en el *Qur'an* y en la *Sunna* (dichos y hechos de Muhammad) y que debe aplicarse de forma estricta, pero con toda justicia y con clemencia. Tal es la percepción del prisionero chino. Asimismo, afirma que los musulmanes intercambiaban regalos cuando celebraban alguna festividad. Esto ha sido una costumbre muy común, en especial al final del mes del ayuno (*Ramadan*). También asevera que se prohibía el consumo de vino. Por extensión se puede decir que el islam, tanto en el *Qur'an* como en la *Sunna*, prohíbe el consumo, comercialización y producción de cualquier bebida alcohólica. En teoría esta ha sido la prohibición, pero en la práctica, durante la larga historia del *Dar al-Islam*, la realidad fue otra muy distinta y muchos producían y consumían distintas bebidas alcohólicas. Su opinión de que los musulmanes no permitían la música debe tomarse con cautela, pues esta expresión artística fue siempre válida, así como los cantos, los entretenimientos con diversos instrumentos como el laúd, la flauta, los distintos tambores, y las diferentes formas de la interpretación musical. El desarrollo de muchos instrumentos, como por ejemplo el laúd, al que Ziryab bn Nafi' le agregó a partir del siglo IX una cuerda más, es muestra de la importancia de la música en la cultura islámica. Es probable que Tu Huan se refiriera a ciertas prácticas musicales en las mezquitas durante los rezos diarios, más que a una prohibición general de la música.



## Conclusión

En conclusión, es factible observar que la expansión del islam hacia *Ma Wara' al-Nahr*, es decir hacia la región de Transoxiana (al este del río Oxus), fue difícil y duró más o menos un siglo. Finalmente, los árabes-musulmanes triunfaron y lograron el control directo de toda Asia Central. Esto significó que los musulmanes desplazaron a los chinos de esta vasta región y les sustituyeron en el dominio e influencia en la zona. El triunfo contundente de los árabes-musulmanes frente a los ejércitos chinos en la batalla de Talas (751) tuvo una honda repercusión no solo por el control musulmán de *Ma Wara' al-Nahr* y el hecho de desplazar a los chinos, sino también por el contacto mutuo de las dos culturas. A partir de entonces los musulmanes conocieron el papel y el arroz, dos productos fundamentales que difundieron por todo el Imperio islámico, así como la participación de orfebres y artesanos chinos que pudieron dar a los musulmanes sus aportes artísticos. Por otro lado, artesanos chinos también hicieron los primeros telares para la producción de la seda, un valioso producto, cuyos finos brocados y telas se convirtieron en una de las más lucrativas formas del comercio a larga distancia en la historia del *Dar al-Islam*.

La fascinación del islam por China, su cultura y sus significativos aportes al conocimiento universal movieron al Profeta Muhammad a afirmar que el musulmán debe buscar el conocimiento (la ciencia, la técnica, el conocimiento del otro, de uno mismo, del yo interno, de Dios, etc.) aunque esté en China. En su contacto con China los musulmanes pudieron difundir su religión en las provincias más occidentales del Imperio Tang. La existencia de musulmanes y la práctica del islam en estas regiones continúan hasta la fecha.

En el contacto cultural de los chinos con el islam, la presencia de Tu Huan en Kufa, como prisionero por espacio de diez años, y luego su escrito en el que describe lo que él observó de los musulmanes, de sus costumbres, religión, vida cotidiana, productos, vestimentas, etc., resulta de enorme relevancia para conocer a fondo su percepción del otro, así como los aportes chinos al islam, lo que generó un fructífero encuentro de culturas.

# Fuentes

## Manuscritos árabes

Abu al-Fida', al-Malik al-Muwid, *Kitab al-Mukhtasar min Ta'rikh al-Bishr*, manuscrito número 1641 en El Escorial. (Este manuscrito continua en el manuscrito número 1760 en El Escorial).

Anónimo, manuscrito número 5391 en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, manuscrito número 4997 en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Mu'jam*, manuscrito número 1651, en El Escorial.

Anónimo, *Las Parábolas de Jesús*, (en árabe) manuscrito número 5388, en Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Qisas al-Anbiya'*, manuscrito número 1668, en El Escorial.

Anónimo, *Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4889, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Wa mimma Yadilu 'ala Ahwal al-Ard wa Fasaduha wa Salahaha min Kitab al-Falaha al-Nabatiyya*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Azdi, *Kitab fih Nisb 'Adnan wa Qahtan*, manuscrito número 1705, en El Escorial.

Al-Baghdadi, Ahmad Ibn 'Abd Allah, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, manuscrito número 2411 (Mixt. 1608), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Bakri al-Qurtubi, Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz, *Kitab al-Ma-*

*malik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Dabbi al-Qurtubi, Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad, *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, manuscrito número 1676, en El Escorial.

Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito número 2434 (Mixt. 916), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Abi Bakr al-Harawi, Abu al-Hasan 'Ali, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito número 2405 (Mixt. 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Ahmad al-Qarmani, Ahmad Ibn Yusuf, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito número 5153, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-'Awwam al-Ishbili, Yahya Ibn Ahmad, *Kitab al-Falaha fi al-Ardiyn wa al-Hayawan min Kitab al-Falahin wa al-Hukama'*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, manuscrito número 4872 gg 140, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Gharsiyya, *Shu'ubiyya*, manuscrito número 538, no.10, en El Escorial.

Ibn al-Hudhayl al-Andalusi, 'Ali Ibn 'Abd al-Rahman, *Kitab Tuhfat al-Anfus wa Shi'ar Sukkan al-Andalus*, manuscrito número 1652 en la Real Biblioteca de El Escorial.

Ibn Iyas al-Hanafi, Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito número 2407 (Mixt. 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Jawzi, *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-A'yan*, manuscrito número 1644, en El Escorial.

Ibn al-Khatib, *Al-Lamha al-Badriyya fi Dawlat al-Nasriya*, manuscrito número

4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-Khatib, *Al-Halal al-Marquma*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Mahmud al-Uzjandi, Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur, *Al-Fatwa*, manuscrito número 2214 (Mixt. 1524) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Mahmud, Abu al-Fadl 'Abd Allah, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Walid al-Turtushi, Abu Bakr Muhammad, *Kitab Saraj al-Muluk*, manuscrito número 5045, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-Wardi, Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Yahya al-Sharif, Muhammad, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Yusuf al-Kifti, Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4903 en La Biblioteca Nacional de Madrid. (También en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1778).

Al-Juzuli, Abu Zayd 'Abd al-Rahman, *Al-Safar al-Thalith min Sharh al-Risala*, manuscrito número 5014 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Namari, 'Abd al-Basr, *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba'il al-Rawah 'an Rasul Allah*, manuscrito número 1704, en El Escorial.

Nuwairi, *Ta'rikh*, manuscrito número 1642 en El Escorial.

Al-Qazwini, Abu Yahya, *Kitab 'Aja'ib al-Buldan*, manuscrito número 4895 gg 32, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Sawaydi, Abu al-Fawaz Muhammad Amin, *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, manuscrito número 2420 (Mixt.1378) en Österreichischen

Nationalbibliothek, Viena.

Al-Shatibi, Muhammad, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-'Umari al-Mawsili, Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

— *Al-Injil al-Qudsi*, (Los Evangelios, en árabe) manuscrito número 4971, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

— *Al-Injil. Kitab Milad Yusu' al-Masih*, manuscrito número Res. 208, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

## Fuentes primarias impresas

Anónimo, *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción al español por Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867.

Anónimo, *Alf Layla wa Layla*, Al-Sharika al-'Alamiyya li'l-Kitab, Beirut, 1990.

Anónimo, *Alf Layla wa Layla, Las Mil y Una Noches*, traducción al español de Rafael Cansinos Assens, Aguilar, Madrid y México, 1954-1955.

Anónimo, *Nahj al-Balagha*, Tahrike Tarsile Qur'an, Elmhurst, s. f.e.

Anónimo, *Tafsir Ishraq al-Ma'ani*, editado por Syed Iqbal Zaheer, s.p.i., Bangalore, India, 1998.

'Attar, Farid al-Din, *Munziq al-Ta'ir, The Conference of the Birds*, Shambhala, Boulder, 1971.

Al-Baghdadi, al-Hafiz al-Imam Abu Bakr 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn 'Ubayd, *Dhikr al-Mawt*, editado por Abu 'Ubayda Mashhur bn. Hasan Al Salman, Maktabat al-Furqan, Ajman (Emiratos Árabes Unidos), 1423 H. (2002 d.C.)

Al-Baghdadi, Abu Mansur ‘Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad, *Al-Farq Bayna al-Firaq*, Beirut, 1973.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por M. Hamidullah, Dar al-Ma‘arif, El Cairo, 1959, Vol. I.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1971, Vol. IV A.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1938, Vol. IV B.

Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, Vol. V.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, Vol. XI

Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, (segunda edición, Leiden, 1968).

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Ju‘fi, *Al-Sahih*, Markaz Fajr li'l-Tiba‘a, El Cairo, 1312 H.

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Ju‘fi, *Sahih al-Bukhari*, s.p.i., El Cairo, 1387 H.

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Ju‘fi, *Mukhtasar Sahih al-Bukhari*, Markaz Fajr li'l-Tiba‘a, al-Maktaba al-Islamiyya, al-Qahira, El Cairo, 2003.

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il al-Mughira, *Sahih al-Bukhari*, traducción al español por Isa Amer Quevedo, Fundación Benéfica Abdullah Rashid al-Zeer, Kuwait, s.f.e.

Ibn ‘Ali, *Majmu‘ al-Fiqh*, editado por E. Graffini, Milán, 1919.

Ibn ‘Ali, Zayd, *Musnad al-Imam Zayd*, Dar Maktabat al-Hayat, Beirut, 1966.

Ibn 'Ali, Zayd, *Musnad al-Imam Zayd: wa huwa ma Rawahu 'un Abihi 'an Jaddihi wa Yusammi al-Majmu' al-Fiqhi li-Dhikr*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 1981.

Ibn Anas, Malik, *Al-Muwatta'*, traducción al español de Hajj Abdul Ghani Melara Navío, Madrasa Editorial, Granada, 2009.

Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad*, s.p.i., El Cairo, 1313 H.

Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, *Sirat al-Nabi*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Ma'arif, al-Qahira, El Cairo, s.f.e.

Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, *Sirat al-Nabi*, Dar al-Tala'i', Madinat Nasr, El Cairo, 2005.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Dar 'Awda, Beirut, 1956.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1965.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*, traducción al español de Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, Beirut, 1972.

Al-Maqqari, Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Vol. I, E. J. Brill, Leiden, 1855-1861, (reimpresión, Ámsterdam, 1967).

Al-Maqrizi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn 'Ali, *Kitab al-Mawa'iz wa al-'I'tibar fi Dhikr al-Khitat wa al-Athar*, s.p.i., Bulaq, (Egipto), 1270 H.

Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, Imprimerie



Nationale, París, 1917.

Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981.

Muslim, Abu al-Husayn Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, traducción de Abdu Rahman Colombo al-ÿerrahi, Oficina de Cultura y Difusión Islámica, Buenos Aires, Argentina, 2004.

Al-Nadim, Abu al-Faraj Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraq, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimpresión, Beirut, 1964). *The Fihrist of al-Nadim*, traducción al inglés de Bayard Dodge, Columbia University Press, New York, 1970.

Najjar, 'Abd al-Wahhab, *Qisas al-Anbiya'*, Mu'assasat al-Halabi wa Shirkahu li'l-Nashr wa al-Tanzwi', El Cairo, 1966.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Maktaba Nahdat Misr, El Cairo, 1964.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, editado por Muhammad Abu Fadl Ibrahim, s.p.i., El Cairo, 1967.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Dar al-Fikr, Beirut, s. f. e.

Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr y Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli, *Tafsir al-Jalalayn*, Maktaba al-Safa, El Cairo, 2004.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1879-1901.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Dar al-Ma'arif, El Cairo, s.f.e.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Tafsir al-Qur'an. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*, editado por Mahmud Muhammad Shakir y Ahmad Muhammad Shakir, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, 1969.

Al-Waqidi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Umar, *Kitab al-Maghazi*, editado por Marsden Jones, Oxford University Press, Londres, 1966.

Al-Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, (reimpresión, Beirut, 1960).

## Bibliografía

Ali Nadwi, Abul Hasan. *Life and mission of maulana Mohammad Ilyas*, trad. por Mohammad Asif Kidwai. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1983.

Anoushiravan Ehteshami. *After Khomeini. The Iranian Second Republic*. Londres y New York: Routledge, 1995.

Arié, Rachel. *España Musulmana. Siglos VIII-XV, Historia de España*. Editado por Manuel Tuñón de Lara. Barcelona: Labor, S.A., 1987.

Ayubi, Nazih. "The political revival of Islam: The case of Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 12, n.º 4 (1980): 481-499.

Ayubi, Nazih. *El Islam Político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.

Behrang,. *Irán. Un eslabón débil del equilibrio mundial*. México: Siglo XXI, 1979.

Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. New York: Capricorn Books, 1960.

Crone, Patricia *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Daniel, Elton. *The Political and Social History of the Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

Duceux, Isabelle. *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII*. México: El Colegio de México, 2009.

Frye, Richard. *Bukhara, the Medieval Achievement*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1965.

Gabrieli, Francesco. “La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri”. *Rivista degli Studi Orientali* 14, n.º 3-4 (1938): 199-236.

Gabrieli, Francesco. “Sulle origini del movimento Harigita”, *Rendiconti de-ll'Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali e Storiche* 3, n.º 6 (noviembre, 1941): 110-117.

Gibb, Hamilton. *The Arab Conquests in Central Asia*. Nueva York: AMS Press, 1970.

Halliday, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation*. Londres y New York: I.B. Tauris, 2003.

Hans Heinrich Schaeder, “Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam”, en *Der Islam* 14, (1925): 1-75.

Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.

Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam*. Londres and Sydney: Croom Helm Ltd., 1986.

Hidalgo Brinquis, María del Carmen, Ninfa Ávila Corchero y Ana Jiménez Colmenar. “El Libro en al-Andalus”. En *La Deuda Olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*. Coordinado por Francisco Vidal Castro. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2004.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Keddie, Nikki. *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Keddie, Nikki y Eric Hooglund. *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh century*. London and New York: Longman, 1986.

Kennedy, Hugh. *Las Grandes Conquistas Árabes*. Traducido por Luis Noriega. Barcelona: Crítica, 2007.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. París: Payot, 1977.

Le Strange, G. *Baghdad during the 'Abbasid Caliphate*. Oxford: Oxford University Press, 1900.

Marín Guzmán, Roberto. "El Islam, una religión". *Crónica*, n.º 3 (1982): 81-90.

Marín Guzmán, Roberto. "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo". *Cuadernos de Historia*, n.º 44 (1982).

Marín Guzmán, Roberto. "La Revolución Islámica de Irán y su conflicto con Iraq". *Crónica*, n.º 2 (1983): 47-52.

Marín Guzmán, Roberto. "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la Historia". *Revista Estudios*, n.º 6 (1985).

Marín Guzmán, Roberto. *El Islam: Ideología e Historia*. San José: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986.

Marín Guzmán, Roberto. *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989.

Marín Guzmán, Roberto. *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, 1990.

Marín Guzmán, Roberto. "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The ca-

ses of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun". *Islamic Studies* 32, n.º 3 (1993): 279-318.

Marín Guzmán, Roberto. *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.

Marín Guzmán, Roberto. "Irán Contemporáneo: De la Monarquía a la República Islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo". *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n.º 14 (2003): 91-126.

Marín Guzmán, Roberto. *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2006.

Marín Guzmán, Roberto. "Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización". *Relaciones Internacionales Relaciones Internacionales* 17, n.º 35 (junio-noviembre 2008): 195-218.

Marín Guzmán, Roberto. "Al-Rihla. El viaje científico en el islam y sus implicaciones culturales", *Revista Reflexiones* 89, n.º 2 (2010): 125-145.

Marín Guzmán, Roberto. "La noción de *al-Hijra* en el islam: apuntes sobre su obligación religiosa y sus repercusiones políticas". *Revista Estudios*, n.º 23 (2010): 143-158.

Marín Guzmán, Roberto. *El viaje del imam 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX*. México: El Colegio de México, 2011.

Marín Guzmán, Roberto. "La tolerancia étnica en el Islam: Apuntes para una discusión de los ideales religiosos y las realidades históricas". *Revista Estudios*, n.º 27 (2013).

Marín Guzmán, Roberto. "Los tesoros y la *Ma'ida Sulayman* (la mesa de Salomón) capturados en la conquista árabe de España: el problema de las fuentes históricas y la rendición de cuentas de Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr ante el califa en Damasco". *Estudios de Asia y África* 48, n.º 2 (mayo-agosto 2013): 449-486.

Marín Guzmán, Roberto. “La conquista árabe-musulmana de al-Andalus: entre la leyenda y la realidad histórica”. *Revista Estudios* (2019).

Masud, Muhammad Khalid. “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”. En *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Editado por Dale F. Eickelman y James Piscatori. Los Angeles: University of California Press, 1990.

Morony, Michael. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Muir, William. *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall*. Londres: Religious Tract Society, 1891.

Pope, Arthur. *An Introduction to Persian Art since the Seventeenth Century*. Westport: Greenwood Press Publishers, 1977.

Sánchez, Expiración García. “La alimentación en la Andalucía Islámica. I- Cereales y leguminosas”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* vols. 2 y 3. Granada: universidad de Granada, 1981-1982.

Sánchez, Expiración García. “La alimentación en la Andalucía Islámica. I- Carne, pescado, huevos y productos lácteos”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* vols. 4 y 5. Granada: Universidad de Granada, 1983-1986.

Shaban, M. A. *The ‘Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Shaban, M. A. *Historia del Islam*. Barcelona: Editorial Labor, 1980.

Watt, Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. Londres: Luzac & Company Ltd., 1948

Watt, Montgomery. “Hijra”. En *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Watt, Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Wellhausen, Julius. *The Arab kingdom and its fall*, trad. por Margaret Graham Weir. Beirut: Khayats, 1963.



# Misión China: Una propuesta de periodización, siglos XVI-XVIII

---

*Ricardo Martínez Esquivel*

## I.

La llegada de los misioneros católicos a China entre los siglos XVI y XVIII, constituye el laboratorio de observación por excelencia para el análisis del encuentro entre los mundos culturales chino y europeo. La presencia de los jesuitas en la corte imperial china, la labor de los mendicantes y los distintos esfuerzos por comprenderse el uno al otro, determinaron las políticas imperiales entre ambos mundos, así como provocaron debates de ideas científicas, filosóficas y religiosas, incluyendo tal vez el primero de connotaciones globales como lo fue el de las *controversias* de los ritos chinos.<sup>1</sup> La misión cristiana se caracterizó por sus altibajos, retrocesos, momentos favorables y desfavorables. No se trató de un proceso lineal, ni evolutivo en la comprensión del otro, quizás por ello hay un interés particular en su estudio desde la sinología, la historia y la lingüística.

La Misión China se estableció formalmente al interior del país en 1583, cuando luego de casi 30 años de intentos fallidos, los jesuitas italianos Michele Ruggieri (*Luomingjian* 羅明堅, 1543-1607) y Matteo Ricci (*Li Madou* 利瑪竇, 1552-1610), obtuvieron el permiso chino para organizar una misión en la ciudad portuaria de Zhaoqing. Con ello, si se piensa en la etapa previa de trabajos de evangelización de chinos o sangleyes limitada al sudeste asiático, inició una nueva fase de esta empresa. El sueño de insertarse en los territorios de la dinastía Ming (1368-1644) cambió por hacerlo en las cortes imperiales. De hecho, el mismo Ricci lo consiguió cuando el emperador Wanli 萬曆 (1573-1620) le invitó a integrarse a ella en 1601. Se trató del primer europeo en ser invitado a la Ciudad Prohibida. A partir de ese momento, la presencia

---

1 José Antonio Cervera y Ricardo Martínez Esquivel, "Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las *controversias* de los ritos chinos", *Historia Mexicana* 68 (1), n.º 269 (julio-septiembre 2018): 245-284.

de misioneros católicos al servicio del Imperio chino se mantuvo hasta inicios del siglo XIX.

El trabajo misionero en el mundo chino se encontró con un primer problema que continúa hasta la actualidad definiendo el cristianismo en este país: la ausencia de conceptos soteriológicos y escatológicos en la cultura china suficientes para la evangelización. Esto llevó a los misioneros a plantear diferentes estrategias; desde la acomodación jesuita, pasando por la transliteración de términos, hasta la reconstrucción (o desconstrucción) filosófica de los textos y pensadores clásicos chinos. Dichos mecanismos de inserción evangélica llevaron al desarrollo de dos procesos clave en la caracterización de la empresa misionera: las *controversias* de los ritos chinos y las reacciones chinas contra el cristianismo. Las primeras debido al desacuerdo interpretativo de las diferentes órdenes sobre la ritualística propia de la piedad filial, así como problemas con el uso de conceptos, sin olvidar que en ocasiones en la cuestión se trasladaron los conflictos de sus patrocinadores o los propios de otras latitudes, Europa o Nueva España en particular. Las segundas se caracterizaron por la publicación de apologías confucianas y budistas, persecuciones locales, detenciones y finalmente, la prohibición y condena por orden imperial de la religión católica en 1724.

La Misión China se desarrolló entre dos vertientes históricas: la transición entre las dinastías Ming y Qing, y la génesis de la modernidad europea con las Coronas latinas (Portugal, España y Francia) como sus principales protagonistas. La primera, debido a la convicción de la superioridad china y la desconfianza a lo extranjero, prohibió la emigración y el comercio internacional; mientras que la segunda tuvo claras políticas expansionistas motivadas por las expansiones imperiales ultramarinas y el control de las rutas de las especias. Sin embargo, esta divergencia no impidió la integración de los misioneros en la historia de China y que su producción literaria, posteriormente, se insertara en el marco de libertades de especulación intelectual propiciado por las ilustraciones europeas.

Además, debe recordarse que la empresa misionera integró un proyecto mayor de evangelización, dependiendo de la perspectiva, por medio de la ruta transoceánica de los mundos Atlántico y Pacífico entre América y Asia; o más en específico, desde Goa (India) hasta Nagasaki (Japón) en el continente asiático. Tampoco debe olvidarse, que los movimientos de creencias e

ideas, constructores ideológicos de las culturas y los sistemas de valores en la región, por ejemplo, el confucianismo y el budismo, se expandieron e hibridaron entre sí o con otras religiones locales, más allá de las fronteras imperiales chinas, como sucedió en Japón o Corea. Del mismo modo, ocurrió con las reacciones anticristianas.

Por consiguiente, en estos procesos se observa una deconstrucción total de las fronteras políticas de los imperios, los gobiernos y otros pactos de poder. Esto es importante porque de inicio previene a esta investigación de caer en los típicos relatos insertos en las miradas etnocentristas o en los nacionalismos metodológicos, otorgándole a la Misión China un marco de observación o de laboratorio de redes y movimientos medibles en términos globales. Empero, tampoco se pretende realizar una historia del mundo a partir de la inserción misionera católica en China, por lo que se plantea una delimitación por ejes temáticos.

De esta manera, en el siguiente ensayo se propone una periodización para el estudio de la Misión China, en su versión católica, entre los siglos XVI y XVIII. Se plantea una matriz analítica que permita entrelazar y sistematizar los distintos contextos, procesos, variables, factores e indicadores que determinaron la empresa cristiana china. Esta propuesta sin pretensiones estructuralistas pretende visualizar el accionar de los actores y de las redes relacionadas con el proyecto evangelístico en su agencia, cambio y movimiento insertos en las distintas esferas de la sociedad china. Se considera la Misión China un constructo sociohistórico particular a experiencias y sujetos específicos, comparable pero no semejante, al de otras realidades de la historia de la expansión del cristianismo.

Por consiguiente, se proponen los siguientes seis periodos:

1. 1583-1617: organización y caracterización de la misión.
2. 1618-1665: consolidación de la misión.
3. 1666-1671: el *impasse* del confinamiento misionero en Guangzhou.
4. 1672-1691: relanzamiento de la misión.
5. 1692-1724: entre tolerancia y prohibición.
6. 1725-1773/1814: condena, sinización y crecimiento.

## II.

Acerca de esta periodización, un precedente importante es la propuesta hecha por Nicolas Standaert: 1580-1631, 1631-1684 y 1684-1800.<sup>2</sup> En ella, el autor busca explicar el interés por controlar y administrar el desarrollo de la Misión China, sin duda ligada a los objetivos políticos de expansión colonial y económicos comerciales. Esto tiene bastante sentido, ya que los europeos en contacto con China se distinguieron por las constantes disputas, más por situaciones imperialistas y mercantilistas de acumulación de metales que por la misma religión. Además, debido a que los socios comerciales se presentaron en términos de confrontación en lugar de cooperación, hubo un énfasis en la construcción de grandes ejércitos mercenarios y armadas para apoyar la competencia bélica por el comercio. En consecuencia, la Misión China nunca funcionó en unidad, las diferentes órdenes actuaron, por lo general, según los intereses económicos del poder patrocinador y muchas veces trasladaron los conflictos europeos al campo misional.

En el caso del presente ensayo, se considera en los periodos planteados el contexto chino, además del europeo, y el relacional sinoeuropeo, lo anterior por dos razones, una metodológica (historia global) y otra de carácter histórico. La primera porque se desea romper con los vicios de los nacionalismos metodológicos que construyen historias limitadas a las fronteras políticas; así como combatir las interpretaciones etnocéntricas del objeto de estudio; por ejemplo, en la misionología son comunes los análisis del cristianismo como un fenómeno eurocéntrico incapaz de adquirir matices y especificidades propias del lugar donde se desarrolla. Y la segunda porque se considera la Misión China como el resultado de un proceso global, de actores, redes e itinerarios mayores a los de un grupo, empresa, gobierno u objetivo específico. De este modo, es fundamental la comprensión de las dos variables determinantes de la empresa: las *controversias* de los ritos chinos y los anticristianismos en China, ambos productos de procesos históricos suscitados por diferentes sujetos, relaciones, espacios y épocas.

---

2 Nicolas Standaert, "Actors", en *Handbook of Christianity in China, Volume One: 645-1800* –en adelante HCC–, ed. por Standaert (Leiden: Brill, 2001), 295-298. Otro referente es la periodización propuesta con anterioridad al mismo Standaert por Louis Pfister: 1580-1672, 1672-1736 y 1736-1796. Véase Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, 1572-1773* (Shanghái: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), 18-20.

Las plataformas en Asia oriental de las rutas de llegada de las misiones religiosas fueron Macao, Manila y Taiwán. La Compañía de Jesús bajo el *padroado* portugués desde el puerto macaense, y las órdenes mendicantes, principalmente, bajo el patronato español desde las Filipinas y la Isla Hermosa. La primera ruta tuvo éxito e inició la Misión China, Manila fracasó en sus embajadas misioneras, pero desde Taiwán, dominicos y franciscanos lograron insertarse en territorio chino durante la década de 1630.

En lo que respecta al avance en la organización de misiones por provincias chinas, las primeras comunidades católicas se establecieron en lo que se ha propuesto constituyó un “espacio portuario chino”, con una dinámica distinta al interior del país y caracterizado por una serie de contactos, encuentros y conflictos de un mundo chino que se expandía más allá de las fronteras imperiales por medio de un entramado de redes migratorias y comerciales sudeste-asiáticas y europeas. El espacio portuario chino privilegió la inserción del cristianismo amén a una razón económica: las rutas comerciales. Los portugueses dominaron las redes mercantiles Macao-Guangzhou-Nagasaki y los españoles las propias de Manila (Taiwán –por unos años–)-Fujian. Y sobre ellas, por medio de los patronazgos, las órdenes religiosas impulsaron la empresa evangélica hacia China.

Otro elemento que merece su comentario se refiere al avance misionero en lo profundo del Imperio chino. Este vino de la mano de los jesuitas, quienes con el tiempo y en cada periodo, aumentaron la organización de comunidades, así como del número de bautizados (cuadro 1). Se considera como factor clave para comprender esta situación, el posicionamiento jesuítico en las cortes imperiales chinas desde Matteo Ricci. Los hijos de Ignacio de Loyola, en su estrategia de cristianización desde arriba por medio de las letras, las artes y las ciencias, consiguieron ser escuchados y respetados, lo cual creó el ambiente propicio para la expansión y el mayor otorgamiento de permisos para la realización de sus trabajos.

Por otra parte, en el cuadro 1, se compara el desarrollo de la Misión China por periodos y en términos de órdenes religiosas, número de misioneros, bautizos reportados, comunidades organizadas y provincias donde llegó la empresa cristiana.

## Cuadro 1. La Misión China, 1583-1773/1814

Periodo	Órdenes (instituciones)	Misioneros				Bautizados		Comunidades	Provincias
		#	%	SJ	%	#	%		
1583-1617	1	49	3,3	49	100	22 618	1,5	26	10
1618-1665	3	110	7,3	71	64,5	280 000	17	61	14
1672-1691	5	146	9,6	54	37	100 000	6	sin datos	sin datos
1692-1724	6	699	46,3	381	54,5	400 000	24,5	131	18
1725-1773/1814	6	507	33,5	122	24	837 000	51	sin datos	18
Total	6	1511	100	677	44,8	1 639 618	100	-	-

\* Las seis órdenes o instituciones misioneras en China fueron los jesuitas (SJ), los dominicos (OP), los franciscanos (OFM), los agustinos (OSA) y los religiosos de la *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) y de la *Propaganda Fide* (Prop).

\*\* En la suma total de misioneros se incluye también al clero chino, inexistentes en el primer periodo, minoría en los siguientes (13, 15, 43), pero mayoría en el último periodo (284 religiosos, 56 % del total).

Fuentes: Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae primordia accurate & summa fide describuntur* (Colonia: Gualterus, 1617); ARSI, Luis da Gama, "1663. Catalogo dos sojeitos da V. Prov<sup>a</sup> e das Ig<sup>as</sup> e do num. de Christãos q. temos na China", Jap-Sin. 134, ff. 345-346r; Antoine Thomas, "Catalogo das residencias e missões da V.Prov. de China da Comp.<sup>a</sup> de Jesu Anno de 1703", Beijing, 25 de septiembre de 1703, JS, 134, 408c-f; Auguste M. Colombel, *Histoire de la mission du Kiang-nan* (Shanghai, 1895-1905), 445-465; Pasquale M. D'Elia, *Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949); Otto Maas, *Cartas de China: documentos inéditos sobre misiones Franciscanas del siglo XVII* (Sevilla: J. Santigosa, 1917), 2:115-120; Adrien Launay, *Histoire des missions de Chine: Mission du Se-Tchoan* (Paris: Téqui, 1920), 1:96-97; Otto Mass, "Die Franziskanermission in China um die Wende des 17. Jahrhunderts", *ZMW* 22 (1932): 16; Johannes Beckmann, "Die Lage der katholischen Missionen um 1815", *NZM* 2 (1946): 217-223; José María González, *Misiones dominicanas en China (1700-1750)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952), 1:441-443 y 459; Joseph Dehergne, "Missions de Pékin vers 1700", *AHSI* 22 (1953): 314-338; Dehergne, "Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)", *Mon. Ser.* 16 (1957): 1-136; Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum historicum SI y Paris: Letouzey et Ané, 1973), 154, 315 y 346-351; Nikolaus Kowalsky, "Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Popagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773", *NZM* 11 (1955): 92-104; Standaert, "The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach", *SWCRJ* 13 (1991): 4-17; *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas*, ed. por Isacio Rodríguez Rodríguez y Jesús Álvarez Fernández (Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniano, 1993), 5:337, 370 y 373; Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)* (Paris: Arguments 1994), 202-207; Eugenio Menegon, "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638", en *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, ed. por Tiziana Lippiello y Roman Malek (Nettetal: Steyler Verlag, 1997), 242-243; Standaert, *HCC*, 307-308, 382-386, 544-575; Cue Weixiao 崔維孝, *Ming qing zhi ji Xibanya fang ji hui zai hua chuanjiao yanjiu* 明清之際西班牙方濟會在華傳教研究 (1579/1732) [El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)] (Beijing: Zhonghua shuju 北京: 中華書局, 2006), 84, 115, 154, 181, 210-211, 219, 233, 240-241 y 287-292.

Con respecto al cuadro 1, el primer comentario lo ameritan las fuentes. Estas, primarias y secundarias, reproducen el discurso misionero y, por ende, tienen un carácter parcial y apologista de los “exitosos” trabajos de la evangelización en el Reino del Centro. En otras palabras, el deseo de que la obra evangelista no solo continuara en el mundo chino, sino que tampoco perdiera los patrocinios económicos europeos, pudo llevar a los misioneros a exagerar los datos de la empresa cristiana. La principal limitante es la ausencia de otro tipo de fuentes que permitan el cruce y la comparación con los datos misioneros. No hubo interés de parte de las autoridades chinas en censar este tipo de información. Sin embargo, y a pesar de su valor cuantitativo, el cuadro 1 permite un acercamiento al desarrollo de la Misión China en la larga duración.

En lo referente a las instituciones religiosas con misiones en China, se observa en el cuadro 1 la participación de seis agrupaciones: los jesuitas, los dominicos, los franciscos, los agustinos y los religiosos de la *Société des Missions Étrangères de Paris y de la Propaganda Fide*. De todos ellos, los primeros sobresalieron en cantidad, representaron el 44,8 % (677 personas<sup>3</sup>) de los 1511 misioneros identificados, fueron únicos durante el periodo 1583-1617 y mayoría en los años siguientes hasta el confinamiento de Guangzhou en 1666 (64,%), así como durante el periodo bajo el gobierno de Kangxi 康熙 (1692-1724, aunque el emperador muere dos años antes de su finalización en 1722), coyuntura de mayor expansión geográfica, se organizaron 131 misiones repartidas entre todas las provincias del imperio.

¿Y cómo se interpreta el número de bautizados? ¿Significó una acción tan sencilla y de cortísima duración como el bautismo, individuos por defecto cristianos? Sin duda alguna los hechos de fe y las creencias en sí, no representan factores cuantificables, pertenecen y se explican mejor a partir de cuestiones espiritualistas y psicológicas. Además, en una sociedad como la china, donde la múltiple militancia en ideas, creencias y espiritualidades – donde el chino puede apropiarse y combinar sin mayor conflicto prácticas del confucianismo, el daoísmo o el budismo con el mismo cristianismo–,<sup>4</sup> ha sido

---

3 Acerca de esta cifra, las copias de las fuentes de la ARSI presentes en el Archivo del Instituto Matteo Ricci de Macao, contabilizan 202 jesuitas en China hasta 1701 (Jap. Sin. 187, ff. 3-5v); mientras que David Mungello suma 920 jesuitas en China entre los siglos XVI y XVIII. David Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 37.

4 De hecho, Matteo Ricci durante su estancia en Nanjing en 1599, conoció a Lin Zhao (1517-1598), creador de una religión *sanjiao* 三教 (tres enseñanzas o religiones) con templos llenos de representaciones de Confucio,



una de sus particularidades culturales más longevas, el carácter exclusivo del catolicismo se convirtió en uno de los grandes retos de la enseñanza de los religiosos. De hecho, esta situación los llevó al diseño de estrategias de evangelización, que en algunas ocasiones produjeron movimientos anticristianos y en otras, controversias entre ellos mismos.

Por consiguiente, las fuentes misioneras se aprecian principalmente por su valor cualitativo e indicativo del desarrollo de la Misión China. De todas maneras, si realmente se bautizaron 1 639 618 personas, estas apenas significaron alrededor del 1 % de los 160 millones de habitantes a inicios del siglo XVI –y dejando de lado que esta cifra se duplicó bajo el gobierno de los manchúes a finales del siglo XVIII.<sup>5</sup> Con los años, la cantidad de miembros de la comunidad cristiana china aumentó de un periodo a otro (en más del 1200 % del 1583-1617 al 1618-1665 o en más del 100 % del 1692-1724 al 1725-1773/1814), con la excepción del periodo de reacomodación (1672-1691) luego del confinamiento en Guangzhou.

Ahora bien, ¿por qué los años de inicio y final de cada uno de los periodos propuestos para el análisis de la Misión China?

El primer periodo (1583-1617) lo definió la organización y caracterización del proyecto evangélico, es decir, durante esos años ocurrieron una serie de acontecimientos que definieron la Misión China en la larga duración. Se inicia con la inauguración de la misión cristiana a lo interno del territorio imperial chino (Zhaoqing, 1583). En este se desarrolló lo que podría considerarse una antesala o las “proto-controversias” de los ritos chinos, pensar por ejemplo en las diferentes estrategias de inserción misionera determinadas por el patronazgo, la disyuntiva del siciliano Nicolò Longobardo SJ (*Long Huamin* 龍華民, 1559-1654) con la acomodación de Ricci, o la diversidad y ambivalencia en el uso de conceptos soteriológicos para la evangelización, desde términos budistas y daoístas hasta las distintas propuestas de Martín de Rada, Juan Cobo (*Gao Muxian* 高母羨, 1546-1592),<sup>6</sup> Ruggieiri y el mismo

---

Laozi y Buda. Esta práctica religiosa se expandió a Shandong, Jiangxi y Zhejiang. Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, trad. por Carlotta Valle Lázaro (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989), 86.

5 John King Fairbank y Merle Goldman, *China: A New History* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 128.

6 Al respecto puede consultarse la investigación de Ricardo Martínez Esquivel y Pablo Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia”, *Revista Estu-*

Ricci.<sup>7</sup> Y se finaliza con el primer movimiento anticristiano de gran envergadura en el país: las persecuciones de Nanjing (1616-1617).<sup>8</sup>

Aunado a lo anterior, también el periodo 1583-1617 tuvo sus particularidades: (i) la exclusividad de las misiones jesuitas en el territorio imperial chino (cuadro 1), bajo el sistema del *padroão* portugués y desde su enclave en Macao; (ii) el envío de embajadas misionales de agustinos, jesuitas, dominicos y franciscanos dependientes del patronato español desde Manila; y (iii) el desarrollo de la Misión Sangley en las islas de las Filipinas, una extensión de ultramar del mundo chino.<sup>9</sup>

Por otro lado, en lo concerniente a un primer periodo, Standaert propone iniciarlo en 1580 cuando comenzó el proceso de solicitud de permisos de residencia de los jesuitas en Zhaoqing.<sup>10</sup> Sin embargo, en este ensayo se considera que su obtención inicia una nueva etapa de la empresa cristiana en China. Y si bien, Standaert amplía su primer periodo hasta 1631 con la llegada a Fujian desde Taiwán de los primeros dominicos, se considera que años antes con las persecuciones en Nanjing, se cerró una fase de construcción de las características clave de la Misión China en la larga duración.

En cuanto al periodo siguiente (1618-1665), se observa una fase de consolidación de las dinámicas de inserción misionera en la sociedad china. Su inicio lo determinan dos factores contextuales, uno propio de la historia de China y otro de la empresa cristiana. El primero se refiere al proceso de cambio dinástico de Ming a Qing, mientras que el segundo a la independencia

---

*dios* 32 (junio-noviembre 2016): 518-557.

- 7 Ricardo Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte”, *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454.
- 8 Edward Thomas Kelly, “The anti-Christian persecution of 1616-1617 in Nanking” (Tesis de doctorado en historia medieval, Columbia University, 1971). Aunque a estas persecuciones les antecedió la reacción confuciana de Nanchang (1607) y el *Tianshuo* 天说 o *Explicación del Cielo* (1615) de Zhu Hong 祿宏 contra el *Tianzhu shiyi* 天主實義 o *El verdadero significado de Dios* (1603) de Matteo Ricci. Un análisis y traducción del *Tianshuo* al español, se encuentra en Alejandro Alcalde Méndez, “La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)” (Tesis de maestría en estudios de Asia y África, especialidad: China, El Colegio de México, 2002), 90-102. Y una traducción del *Tianzhu shiyi* al inglés, se puede consultar Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i (1603)]*, trad. por Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen (San Luis: Institute of Jesuit Sources, 1986).
- 9 Para profundizar en esta propuesta sobre la “Misión Sangley” como categoría de análisis, revítese el texto de Martínez Esquivel, “Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII”, *Revista Estudios de Asia y África* 53 (1), n.º 165 (enero-abril 2018): 35-64.
- 10 Standaert, “Actors”, 296.

administrativa de la Misión China. En 1618, los manchúes invaden y controlan la ciudad de Fushun –actual Liaoning–, lo cual da comienzo a una colonización sistemática que terminó con el control de la capital imperial en 1644.<sup>11</sup> Al mismo tiempo que este acontecimiento ocurría, en Roma se negociaba con el preósito general de la Compañía de Jesús, el italiano Muzio Vitelleschi (1563-1645), la separación administrativa del proyecto misional en China del resto de las empresas en el continente asiático, lo cual se oficializó en 1619.<sup>12</sup>

Además, en este periodo se terminan de construir los marcos teóricos tanto de las controversias de los ritos chinos, como de los anticristianismos en el país. Las primeras gracias a la sustitución de Longobardo como general superior de la Misión China por el portugués Giovanni Aroccia (1566-1623) en 1622, quien dirigió un retorno a la acomodación ricciana, la llegada de los dominicos y los franciscanos –en la década de 1630 (de hecho para Standaert el periodo debería iniciar en 1631 con la llegada de los mendicantes)–,<sup>13</sup> y el subsiguiente desarrollo del debate sobre el uso de términos en chino para la evangelización, el culto a Confucio y la práctica de otras tradiciones consideradas paganas. Las controversias durante estos años tomaron dimensiones globales. Y los segundos, debido a que de una serie de dispersas reacciones xenofóbicas, se consolidó la representación del cristianismo como una religión marginal e inútil para el gobierno, hubo una persecución en Fujian (1637-1638), y se llegó a las publicaciones del *Poxieji* 破邪集 (1640) y del *Budeyi* 不得已 (1665), así como al confinamiento misionero en Guangzhou. También, durante este periodo se amplió la Misión Sangley a la Isla Hermosa, lo cual dio como resultado una nueva ruta de ingreso a China para los mendicantes.

Standaert amplía este periodo hasta 1684, año en que para él inicia un largo siglo hasta 1800 caracterizado por la inserción de nuevas órdenes religiosas en la Misión China.<sup>14</sup> No obstante, en el presente ensayo se considera fundamental en el devenir de la empresa cristiana el *impasse* del confinamiento misionero en Guangzhou (1666-1671). Además de que se han identificado

---

11 Frederic Wakeman, *The Fall of Imperial China* (Nueva York: Free Press, 1979), 75.

12 De hecho, unos años antes, en 1615, el máximo general jesuita Claudio Acquaviva d'Aragona (1543-1615), había creado la viceprovincia de China como un apéndice semindependiente de la provincia de Japón, con sus propios superiores y consultores. Pero su muerte ese mismo año obligó a dejar de lado dicha propuesta. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 328.

13 Standaert, "Actors", 297.

14 Standaert, "Actors", 297.

otras variables que permiten una periodización coyuntural del largo siglo de Standaert (1684-1800).

En este sentido, el tercer periodo que se propone (1672-1691) tiene funciones de relanzamiento de la Misión China y desde su inicio se puede observar la participación de nuevas instituciones misioneras, años antes de 1884. Por ejemplo, en 1673 se concede un permiso papal al clero secular para viajar a China, y para finales del periodo se contabilizó por primera vez en la historia una mayoría misionera no jesuítica trabajando en el país (63 %, cuadro 1). Asimismo, este periodo correspondió a un cambio trascendental en la dinámica administrativa de la Misión China.

En 1680, el papa Inocencio XI (1645-1689) firmó una alianza con el rey de Francia, Luis XIV (1638-1715). Este acontecimiento llevó a la organización de la *Société des Missions Étrangères de Paris* como el brazo de la política de recentralización papal en Asia y África. En ese mismo año se nombró a François Pallu (1626-1684) obispo *in partibus infidelium*, vicario apostólico y administrador general de todas las misiones en China.<sup>15</sup> Pallu llegó al Reino del Centro en 1684; por ende, a partir de ese momento, los centros del mundo misional fueron Lisboa, Madrid y París, no Roma. En 1690 se organizó el obispado de Beijing.

El siguiente periodo (1692-1724) se caracterizó por la controversia papal con el emperador Kangxi, a la vez que se trató de la época de mayor crecimiento de los trabajos misioneros en China. Se inicia en 1692 cuando se promulgó el Edicto de Tolerancia, donde se reconoció al catolicismo, se condenó los anticristianismos y se legalizaron la labor evangélica y la conversión cristiana de los chinos.<sup>16</sup> Durante este periodo llegó la mayor cantidad de misioneros al país (699, de los cuales el 54,5 % eran jesuitas) y se alcanzó la cifra tope de comunidades cristianas organizadas hasta el momento: 131, y distribuidas en las 18 provincias del Imperio Qing (cuadro 1).

---

15 Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century* (Sur de Pasadena, CA: PD and Ione Perkins, 1948), 120-126.)

16 Standaert, "The 'Edict of Tolerance' (1692): A Textual History and Reading", en *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, ed. por Artur K. Wardega SJ y António Vasconcelos de Saldanha (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 308-358.

Sin embargo, esta coyuntura también tuvo sus vicisitudes, precisamente debido al debate entre la Corte Imperial China y el Vaticano. En 1705, el legado papal Carlo Tommaso Maillard de Tournon (*Duole* 多樂, 1668-1710) llegó a China. Durante su estancia que se extendió hasta 1710, logró imponerse negativamente sobre los ritos chinos, de esta manera contribuyó a la desacreditación de los jesuitas ante las autoridades chinas. En 1704 y en 1715, el papa Clemente XI condenó los ritos chinos y finalmente en 1724 el emperador Yongzheng 雍正 (1678-1735) prohibió el cristianismo, ordenó el cierre de todas las iglesias y un nuevo confinamiento misionero en Guangzhou.

Finalmente, en 1725 comienza un último periodo de la Misión China matizado por la proscripción del catolicismo por mandato imperial. Este inicio hace pensar en un declive total de la labor misionera hasta finales del siglo XVIII, pero se trató de una coyuntura entre la crisis y el desarrollo de un cristianismo criollo chino. Es decir, mientras el número de misioneros disminuyó paulatinamente, se les expulsó a Macao en 1732 y de nuevo durante el periodo 1759-1762 (esta vez solo jesuitas). Ocurrieron persecuciones durante 1746-1748, 1754 y 1768-1769; hubo una sinización del catolicismo, por ejemplo, el 56 % de los presbíteros en el país lo representó el clero chino, se alcanzó la cifra histórica de 837 000 personas bautizadas y continuaron los trabajos en comunidades cristianas de todas las provincias del imperio (cuadro 1).

La construcción de un cristianismo chino autóctono se puede explicar en la reacción de la comunidad ante la falta del común liderazgo misionero. Los laicos y las mujeres mantuvieron la iglesia durante el confinamiento de Guangzhou (1666-1671), pero en este último periodo (1725-1773/1814) la reacción de los feligreses pudo haber sido insuficiente, llevando a la necesidad de un mayor número de nativos ordenados sacerdotes. De todas maneras, esta hipótesis requiere de una mayor investigación, para la cual podría tenerse en cuenta la categoría de análisis propuesta por Eugenio Menegon “*native & ritual agency*”.<sup>17</sup> A partir de ella, se podría interpretar la adaptación de la vida devocional de los chinos conversos como una respuesta a un sentido social de comprensión determinado por la variedad de significados y comportamientos rituales propios de la cultura china. Desde este planteamiento, se podría empezar a profundizar más en los procesos de sinización del cristianismo católico durante el siglo XVIII.

---

17 Eugenio Menegon, “Responses & Reflections”, en *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*, ed. por M. Antoni J. Üçerler (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), 143-147.

Este periodo concluye en 1773 con la supresión de la Compañía de Jesús o durante una fase entre ese año y 1814, espacio de transición a una nueva era cristiana en China con la llegada de los protestantes, pues Robert Morrison (1782-1834) lo hizo en 1807. En dicha etapa las persecuciones anticristianas continuaron (1784-1785, 1805 o 1813) y los franciscanos, segunda orden religiosa más importante en el país, perdieron el financiamiento debido a las invasiones de Napoleón. No obstante, la Iglesia católica china se integró como nunca gracias al liderazgo del clero criollo, a los laicos y en especial a las mujeres, las comunidades crecieron y los misioneros dejaron de ser impresionables. En el siglo XIX con la incursión de los imperialismos europeos a punta de cañones, la historia de la Misión China cambió por completo.

### III.

La Misión China se estableció como parte de una modernidad expansionista e imperialista europea de connotaciones globales durante el cambio de siglo del XVI al XVII. En términos generales, este proyecto funcionó como el espíritu y la justificación teórica de intereses de conquista y comercio. Los misioneros buscaron a toda costa insertarse socialmente en el mundo chino, aprendieron el idioma, por ejemplo, y tal vez sin ser el objetivo principal, desarrollaron paralelamente la Misión Sangley para los chinos de ultramar en el sudeste asiático y, en particular, en el espacio colonial filipino. Pero tampoco dejaron de ajustarse a los intereses políticos y económicos del poder que les patrocinaba. Finalmente, el desarrollo de un espacio portuario chino se constituyó en la clave para la inserción misionera al interior del Imperio.

De esta manera, se observa una Misión China determinada por los contextos chino, europeo y relacional sinoeuropeo, es decir, esta no se puede concebir como un proceso interno de las fronteras imperiales chinas o una importación de un simple constructo eurocéntrico. Este proyecto se formó gracias a los contactos, los conflictos y los intercambios dados entre diferentes mundos. La empresa cristiana en el Reino del Centro se debe explicar e interpretar en términos globales, en el resultado del movimiento de bienes, personas e ideas. Por estas razones, la periodización propuesta tiene el objetivo de romper con las historias limitadas a las fronteras políticas y a las lecturas monoculturalistas, por ello incluye los tres contextos de la Misión China, donde los trayectos de llegada son decisivos y pensar globalmente es obligatorio.

## Fuentes

Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI. Gama, Luís da. “1663. Catalogo dos sojeitos da V. Prov<sup>a</sup> e das Ig<sup>as</sup> e do num. de Christãos q. temos na China”. Jap-Sin. 134, ff. 345-346r.º

Beckmann, Johannes. “Die Lage der katholischen Missionen um 1815”. *NZM* 2 (1946): 217-223.

Colombel, Auguste M. *Histoire de la mission du Kiang-nan*. Shangháí, 1895-1905.

D’Elia, Pasquale M. *Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)*. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949.

Dehergne, Joseph. “Missions de Pékin vers 1700”. *AHSI* 22 (1953): 314-338.

— “Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)”. *Mon. Ser.* 16 (1957): 1-136.

— *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum historicum SI y París: Letouzey et Ané, 1973.

González, Jose María. *Misiones dominicanas en China (1700-1750)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952.

*Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas*, editado por Isacio Rodríguez Rodríguez y Jesús Álvarez Fernández. Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, 1993.

Kowalsky, Nikolaus. “Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Popagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773”. *NZM* 11 (1955): 92-104.

Launay, Adrien. *Histoire des missions de Chine: Mission du Se-Tchoan*. París: Téqui, 1920.



Maas, Otto. *Cartas de China: documentos inéditos sobre misiones Franciscanas del siglo XVII*. Sevilla: J. Santigosa, 1917.

— “Die Franziskanermission in China um die Wende des 17. Jahrhunderts”. *ZMW* 22 (1932): 16.

Pfister, Louis. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1572-1773*. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934.

Ricci, Matteo y Nicolas Trigault. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*. Colonia: Gualterus, 1617.

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i (1603)]*, traducido por Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen. San Luis: Institute of Jesuit Sources, 1986.

Thomas, Antoine. “Catalogo das residencias e missões da V.Prov. de China da Comp.<sup>a</sup> de Jesu Anno de 1703”. Beijing, 25 de septiembre de 1703. *JS*, 134, 408c-f.

## Bibliografía

Alcalde Méndez, Alejandro. “La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)”. Tesis de maestría en estudios de Asia y África, especialidad: China, El Colegio de México, 2002.

Cervera, José Antonio y Ricardo Martínez Esquivel. “Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las *controversias* de los ritos chinos”. *Historia Mexicana* 68 (1), n.º 269 (julio-septiembre 2018): 245-284. <http://dx.doi.org/10.24201/hm.v68i1.3642>

Cue Weixiao 崔維孝. *Ming qing zhi ji Xibanya fang ji hui zai hua chuanjiao yanjiu* 明清之際西班牙方濟會在華傳教研究 (1579/1732) [*El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)*]. Beijing: Zhonghua shuju 北京: 中華書局, 2006.

Duteil, Jean-Pierre. *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*. Paris: Arguments 1994.

Fairbank, John King y Merle Goldman. *China: A New History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, traducido por Carlotta Valle Lázaro. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.

*Handbook of Christianity in China, Volume One: 645-1800*, editado por Nicolas Standaert. Leiden: Brill, 2001.

Kelly, Edward Thomas. “The anti-Christian persecution of 1616-1617 in Nanking”. Tesis de doctorado en historia medieval, Columbia University, 1971.

Martínez Esquivel, Ricardo. “Xitai 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a Deus en la mente de kongzi 孔子 a 2000 años de su muerte”. *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454. <https://doi.org/10.15517/rm.v0i23.22365>

— “Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII”. *Revista Estudios de Asia y África* 53 (1), n.º165 (enero-abril 2018): 35-64. <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v0i0.2271>

Martínez Esquivel, Ricardo y Pablo Rodríguez Durán. “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: una mirada a la “otra” primera divergencia”. *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 518-557. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25026/25368>

Menegon, Eugenio. “Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638”. En *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, editado por

Tizziana Lippiello y Roman Malek. Nettetal: Steyler Verlag, 1997.

— “Responses & Reflections”. En *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*, editado por M. Antoni J. Üçerler. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Mungello, David. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.

Rosso, Antonio Sisto. *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*. Sur de Pasadena, CA: PD and Ione Perkins, 1948.

Standaert, Nicolas. “The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach”. *SWCRJ* 13 (1991): 4-17.

— “The ‘Edict of Tolerance’ (1692): A Textual History and Reading”. En *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, editado por Artur K. Wardega SJ y António Vasconcelos de Saldanha. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

Wakeman, Frederic. *The Fall of Imperial China*. Nueva York: Free Press, 1979.



# Los agustinos en China a finales del siglo XVI. Mediadores culturales y agentes de la Monarquía de Felipe II

---

Diego Sola

## Introducción<sup>1</sup>

Juan González de Mendoza (1545-1618), fraile agustino, escribió en 1585 dentro de la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de China* que los religiosos de la Orden de San Agustín “fueron los que primero descubrieron este gran Reino [de China] y los que primero entraron en él (como parece claro en el primer libro de la segunda parte de esta historia)”.<sup>2</sup> Aunque esta afirmación no es del todo exacta –como es bien sabido, fueron los franciscanos quienes, en el siglo XIII, primero llegaron a China–, evidencia el papel protagónico en el escenario misional asiático que estos frailes arrogaban para sí mismos en un contexto, la segunda mitad del siglo XVI, en el que contaban con el patrocinio directo del rey de España y participaban, además, de los proyectos del Rey Católico hacia el imperio regido por la dinastía Ming. En las siguientes páginas, se dará voz a las fuentes de varios libros misioneros, junto a relaciones y cartas de varios archivos, el papel desempeñado por personajes como Juan González de Mendoza en la mediación cultural entre China y Occidente, además de su rol como agentes de la Monarquía Católica de Felipe II. Para ello se analizará la evolución de los conceptos y visiones sinológicas de los agustinos desde su llegada a Filipinas en la década de 1560 hasta el fallido intento, a finales de la década de 1580, de fundar una misión estable en el interior de China una vez que los jesuitas Matteo Ricci

- 
- 1 Este trabajo ha sido publicado gracias al apoyo de los proyectos de investigación *Poder y representaciones culturales en la Época Moderna: la Monarquía de España como campo cultural (siglos XVI-XVIII)* (Ref. HAR2016-78304-C2-1-P, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España) y *Cultural Mediations in the Iberian Empires: Cross-Cultural Diplomacy and Missions in Asia and the Pacific (XVI-XVIII centuries)* (Ref. HAR2016-79496-P, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España).
  - 2 Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (Roma: a costa de Bartholome Grassi, 1585).

y Michele Ruggieri se habían establecido en Zhaoqing hacia 1583. Además, sus relaciones con la, en palabras de Mario Hernández Sánchez-Barba “estrategia oceánica” de Felipe II en el ámbito de Asia-Pacífico.<sup>3</sup> Como ha escrito José Antonio Cervera, “es irónico que la orden religiosa que primero llegó a las Filipinas fuera la última en establecerse en China”,<sup>4</sup> en efecto, no será hasta muy avanzado el siglo XVII que la orden agustina fije una misión permanente en el Celeste Imperio. Sin embargo, su papel de aproximación y conocimiento sinológico en los primeros años del permanente contacto sinoeuropeo debe juzgarse, a la luz de las fuentes, fundamental.

## La primera aproximación agustina a China

Los agustinos fueron los primeros religiosos católicos en llegar a Filipinas con el establecimiento del dominio español en 1565. El rey de España había dado instrucciones al virrey de Nueva España para encauzar la exploración del remoto archipiélago de las islas de San Lázaro, como se las conocía, con la intención evidente de apostarse a las puertas de China, objetivo y meta final de la era de las exploraciones iniciada en el siglo XV. Como escribió el americanista Mario Hernández Sánchez-Barba, la fundación de la colonia, primero en Cebú y luego en Luzón, obedecía al anhelo de la Corona por tener su trato preferente con el comercio oriental, frente a la imperante talasocracia portuguesa: “La razón histórica de Felipe II no sólo es política, sino también comercial”.<sup>5</sup> Toda nueva fundación real iba acompañada de la fundación de una iglesia local, para comenzar a predicar entre los naturales gentiles del lugar. Ese era el cometido de los frailes que acompañaban a los conquistadores. En aquella primera generación de agustinos en Filipinas se encontraban Andrés de Urdaneta (1508-1568), personaje clave en la exploración y dominio español del archipiélago, y Martín de Rada (1533-1578), este último con una brillante formación humanista.<sup>6</sup>

---

3 Mario Hernández Sánchez-Barba, “La estrategia oceánica de Felipe II. Fundación de Manila”, *Mar Océana* 16, (2004): 89-104.

4 José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI* (Madrid: Plaza y Valdés, 2013), 234.

5 Hernández, “La estrategia oceánica”, 99.

6 Véanse los trabajos de Dolors Folch, principalmente: Dolors Folch, “Biografía de fray Martín de Rada, en Martín de Rada y su tiempo”, *Huarte de San Juan, Geografía e Historia* 15, (2008): 33-63.

Martín de Rada, pocos días después de fundarse la villa de San Miguel en Cebú, escribía al rey sin esconder sus deseos –que eran también los de Felipe II– de ir pronto a China no sin antes afianzar las posiciones españolas en Filipinas:

Si su Majestad pretende la China, que es tierra muy larga, rica y de gran policía, que tiene ciudades fuertes y muradas, muy mayores que las de Europa, tiene necesidad primero de [h]acer asiento en estas islas (...) también porque para conquistar una tierra tan grande y de tanta gente, es necesario tener cerca el socorro y acogida para cualquier caso que sucediere, aunque según me [h]e informado, así de portugueses como de indios, como de un chino que tomaron los días pasados en un junco [el chino Canco], la gente de China no es nada belicosa y toda su confianza está en la multitud de gente y en la fortaleza de las murallas, lo cual creo que mediante Dios fácilmente, y no con mucha gente, serán sujetos.<sup>7</sup>

Este magnífico pasaje refleja las visiones y concepciones previas que Rada tenía sobre el Imperio chino antes de entrar en él, diez años más tarde. Esta oportunidad llegó como consecuencia del ataque del corsario Limahon a Manila y la costa de Luzón en 1574 y el arreglo entre las autoridades españolas y el gobernador de la provincia de Fujian para un encuentro entre ambas partes en la que los misioneros agustinos, encabezados por Rada, se desempeñaron como embajadores.<sup>8</sup> La legación se estableció en China en el verano de 1575, tiempo en el que fray Martín de Rada aprovechó para anotar sus observaciones de lo visto y vivido en China y acopiar una gran cantidad de libros.

Al regresar a Filipinas, Rada escribió una extensa relación que pretendía actuar como un manual de sinología *avant la lettre*, una obra titulada *Relación verdadera de las cosas del Reino de Taibín*. Esta aportación fue de gran valor, pues Rada se convirtió en el primer europeo en poder afirmar que el Taibín (China) que él había visitado se correspondía con el Catay de Marco Polo del que tantas generaciones de europeos habían leído u oído hablar gracias al cele-

---

7 Isacio Rodríguez Rodríguez, *Historia de la provincia agustiniana de Filipinas* (Manila: Ediciones Monte Casino, 1978), 14:30-31.

8 Diego Sola, “El “Rey Prudente” ante el “Hijo del Cielo”: una embajada agustina de Felipe II al emperador de la China (1575-1582)”, en *Embajadores culturales: transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*, ed. por Diana Carrió-Invernizzi (Madrid: UNED, 2016), 59-80.



bérrimo libro de maravillas del *Devisement du monde* (c. 1300). Rada realizaba una identificación Catay-Taibín-China que cerraba siglos de dudas y discusión:

Seguiré a lo escrito en sus libros y llamaremos a la tierra Taibín. Pues ese es su propio nombre porque el nombre de China, o, Sina, no sé de dónde lo pudieron tomar los portugueses sino es de algún pueblo o punta que por estas partes topasen dese nombre y así toda la tierra llamasen dese nombre.<sup>9</sup>

Las observaciones de Rada en Fujien fueron muy precisas, tomando conciencia del eclecticismo religioso de la sociedad china –idolatría era el concepto que le permitía encuadrar su análisis etnográfico– pero, a su vez, de la posesión de una noción cívica (la *policía*) que los hacía superiores, según el agustino, a todos los pueblos de su alrededor. Dos pasajes de su relación representan esta alteridad entre idolatría y, en palabras de Rada, “majestad”:

Es tanta la suma de los ídolos que vimos por todo lo que anduvimos que no se pueden contar porque de más que en sus templos y casas particulares para ello [h]ay muchos que en [...] [h]abía más de cien estatuas de mil maneras unas con seis ocho o más braços y otras con tres cabeças que decían ser príncipe de los demonios (...) no [h]ay casa que no tenga idolillos y aun por los cerros y caminos apenas hay peñasco grande donde no tengan entallado ídolos.<sup>10</sup>

Comenzaron a sonar diversos instrumentos (...), tan diestramente y con tanta melodía, que les pareció no haber oído jamás cosa que llegase a ésta, que no debía de ayudar poco a parecerles tan bien la turbación que les causaba ver majestad semejante entre gentiles.<sup>11</sup>

Aunque, al regresar a Manila en octubre de 1575, los agustinos tuvieron que posponer sus esperanzas de regresar a China a evangelizar el país considerado más grande y rico del mundo. La obra manuscrita de Rada, que fue enviada a México y a España, no hizo más que incentivar las vocaciones sinológicas entre los agustinos y, muy particularmente, en el misionero e historiador Juan González de Mendoza.

---

9 Martín de Rada, “Relación verdadera del Reino de Taibín”, Bibliothèque Nationale de Paris (BNP), Fonds Espagnol, ms. 13184. Transcrito en el proyecto digital *La China en España* de la Universitat Pompeu Fabra (UPF), f. 21.

10 Rada, “Relación verdadera del Reino de Taibín”, f. 29.

11 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 167r.

## Nuevos proyectos de misión en China: la *Historia del Gran Reino* de González de Mendoza

La principal aportación agustina al conocimiento de China en el Occidente moderno fue fruto de un viaje y embajada al imperio Ming jamás realizada, pero que sirvió para reunir en una obra clave todo cuanto se sabía sobre el mundo chino hasta la fecha. En el mismo momento en que se gestaba al viaje de Rada a China tras el ataque de Limahon, los agustinos enviaban a España al padre Diego de Herrera para intentar reclutar nuevos misioneros para el archipiélago filipino y negociar una misión en China bajo el amparo de Felipe II. Tanto los agustinos como los laicos españoles en las Filipinas empezaban a impacientarse: los primeros discutían habitualmente con los encomenderos por las malas praxis para con los naturales mientras que los segundos temían una conquista del archipiélago por parte de los chinos y esperaban órdenes para pasar a la acción al otro lado del mar de China, lo cual comenzó a vislumbrar una conquista militar del Imperio chino.<sup>12</sup>

Diego de Herrera reclutó en el convento de San Agustín de México a un joven fraile, Juan González de Mendoza, el cual lo acompañó en su viaje a la corte española para arrancar del monarca sus compromisos –en materia misional y política– para con la comunidad española de Filipinas. En Madrid, Herrera consiguió una dotación de misioneros y retomó su viaje de regreso al Pacífico, mientras que Mendoza permaneció en la corte como encargado de los agustinos para los demás asuntos filipinos. Cuando Herrera y el resto de los frailes murieron en un naufragio al llegar a las Filipinas, fray Francisco de Ortega se convirtió en el superior inmediato de Mendoza, esto se dio a conocer en España en torno a 1580. En marzo de aquel año Felipe II se decidió a autorizar una embajada en su nombre al emperador de China, Wanli. Se decidió que los agustinos representarían al Rey Católico en la corte imperial. Juan González de Mendoza, junto a Francisco de Ortega y Jerónimo Marín –un criollo mexicano que ya había estado en Fujien con Martín de Rada en 1575 y que podría actuar como *cicerone*–, recibieron la instrucción del Consejo de Indias para partir con un regalo magnífico pagado por el rey español, junto a una carta autógrafa.

---

12 Véase Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: Acantilado, 2002).

Lo interesante de la “jornada de China”, como la llamó González de Mendoza en sus cartas,<sup>13</sup> es que, pese a que fue abortada en 1581 por el virrey de la Nueva España<sup>14</sup> –quien, según la instrucción real, había discernido con una junta de hombres notables la conveniencia o no de proseguir el viaje–, Juan González de Mendoza no perdió la oportunidad y dedicó el tiempo, los años de hecho, de preparación del viaje para formarse como incipiente sinólogo.

Tras regresar desde las Indias a Lisboa en 1582, ciudad donde se encontraba Felipe II, y desplazarse a Roma en 1584 para ponerse a disposición de la curia agustina,<sup>15</sup> Mendoza preparó la publicación de la obra que le dio fama, la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, publicada en Roma en el verano de 1585. El libro tuvo un éxito inmediato y se publicaron decenas de ediciones por toda Europa. Una pregunta clave para los estudiosos que se han acercado al texto es saber la procedencia de sus fuentes, pues se trató de un religioso que jamás estuvo en Asia. Conviene observar detalladamente los conceptos civilizatorios y retratos sinológicos que González de Mendoza construyó para despejar algunas dudas. El mismo autor hizo comentarios sobre la procedencia de las fuentes que no siempre se ajustan a la realidad.

Se sabe que el grueso de la información sobre China procede de tres grupos de fuentes. En el primer grupo aparecen dos libros: *Discurso de la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, obra impresa en Sevilla en 1577 y escrita por el clérigo colaborador de Felipe II Bernardino de Escalante (1537-1605). Lo interesante de este trabajo, de otro autor que jamás llegó a China, es que traducía al castellano parte del contenido de otro libro, y el *Tractado das cousas da China*, de 1569, escrito por el misionero dominico activo en Cantón Gaspar da Cruz (1520-1570) e incorporaba algunas descripciones de China de las *Décadas da Asia* del humanista portugués João de Barros (1496-1570). En segundo lugar, Mendoza leyó directamente al

---

13 Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de México 285, carta del 24 de octubre de 1581.

14 El virrey de la Nueva España recibió instrucciones de Felipe II para “(...) recibir en Sevilla y traer a esta Nueva España y enviar a la China las cosas que V[uestra] M[ajestad] es servido enviar en presente al Rey de aquellas partes para efecto de asentar paz con él y abrir por este camino la puerta a los ministros del Evangelio (...)”. AGI, Indiferente General, 739, n.º 264.

15 Recientemente se ha documentado en el Archivo Generale Agostiniano (AGA) su recepción por parte del general de los agustinos, Spirito Anguissola de Vicenza, en octubre de 1584, y la concesión del permiso para ser el asistente teólogo del cardenal Spinola, en AGA Dd 41.

comerciante portugués Duarte Barbosa (1480-1521), autor del *Livro em que se escrevem as coisas notáveis que nas cartas da Índia, Japão e China*, como cita el mismo agustino: “Las cuecen [las porcelanas] en el horno, y esto se ha visto y es más verosímil que lo que dice cierto Duardo Barbosa, que anda en italiano, que se hace de caracoles de mar”.<sup>16</sup> El relato del portugués había sido recogido en la compilación del humanista italiano Giovanni Battista Ramusio *Delle Navigazione e Viaggi* (publicada en Venecia en 1565).

En lo que respecta al segundo grupo de fuentes, se encuentran las relaciones misioneras a las que González de Mendoza tuvo acceso directo: la *Relación verdadera de las cosas del Reino de Taibín* de Martín de Rada, bajo custodia de la corte de Felipe II en la que Mendoza realizó los preparativos de la embajada en China; pero también la fuente oral de fray Jerónimo Marín, que ya conocía el imperio chino, y que, como compañero agustino, compartió con él sus experiencias. Dado que González de Mendoza incorporó en la segunda parte del libro una crónica de la misión franciscana de 1579 a la provincia de Guangdong, con Pedro de Alfaro y Agustín de Tordesillas como misioneros principales. Adicionalmente, el autor acudió a otro texto que circulaba por la corte de Felipe II de uno de los hombres incursionados en China junto a Rada, el laico Miguel de Luarca, autor de la *Relación del viaje que hicimos a la China*, de donde extrajo la división territorial del imperio:

Mendoza: “Está repartido este gran reino en quince provincias (...). De estas quince provincias, las dos que son Tolanchia y Paquia son gobernadas por el Rey en persona y su consejo real”.<sup>17</sup> Luarca: “En las trece provincias del reino de China como dije atrás son gobernadas por virreyes y las dos que son Paquia y lamquiam questan juntas son gobernadas por el consejo real (...) do contino está el rey”.<sup>18</sup>

Finalmente, en un tercer bloque Mendoza incorpora a su libro el *Itinerario del nuevo Mundo* del franciscano Martín Ignacio de Loyola (1550-1606), sobrino-nieto del fundador jesuita Ignacio de Loyola. El historiador agustino dispuso de una copia manuscrita en Roma, donde conoció y conversó con fray

---

16 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 19v.

17 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 11r.

18 Miguel de Luarca, *Relación de la tierra de China donde fueron por el año de 1575 los religiosos fray Martín de Rada y fray Gerónimo Martín, y en su compañía fueron dos soldados que se dicen Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento* (Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), ms. 9/3675(68)), f. 140.

Martín. El título de la obra de este franciscano es mencionado específicamente en la portada de la *Historia del Gran Reino de la China*, en un notable gesto de reclamo editorial.

La procedencia de las fuentes de la *Historia* de Mendoza explica un proceso compartido de acumulación de conocimientos sobre el Celeste Imperio en un momento donde las noticias eran fragmentarias, pero los contactos cada vez más permanentes. La obra de Juan González de Mendoza respondía a un canon o paradigma en la visión sinológica: una visión, sin duda, positiva, que venía a sublimar aspectos negativos entre el prisma cristiano de la civilización y cultura china, para resaltar los aspectos más destacados ante el horizonte, entonces percibido como cercano, de una exitosa conversión del imperio al cristianismo.

Mendoza escribió un relato en el que preparaba al lector para el proyecto de evangelización de China, a cargo de los misioneros sufragados por el Rey Católico. Además, el objeto de evangelización contaba con virtudes que, según su entender, no dificultarían la rápida propagación de la fe cristiana. El optimismo del autor era evidente: “Muy en breve hemos de ver en aquel Reino plantada nuestra Santa Fe Católica Romana, y desterrada la falsa idolatría”.<sup>19</sup> Sin embargo, su seguridad en esta cuestión era desde un convencido providencialismo, según el cual tal empresa no precisaría de armas ni de la fuerza coercitiva, sino solamente de la palabra de los misioneros. Esto se hace evidente en el esfuerzo de González de Mendoza por obviar una cuestión claramente abordada por otros comentaristas contemporáneos, algunos de ellos fuentes directas de Mendoza. Allí donde Rada o Luarca señalaron la práctica del pecado nefando, no sin cierta exageración, “todos [los chinos] generalmente usan el pecado nefando y mucho más los mayores que cada uno tiene dos otros muchachos *bardajas* y no se castiga nadie por ello”,<sup>20</sup> el agustino autor del gran libro de referencia sobre China en su tiempo obvió la cuestión. El olvido no es intencionado: en el contexto expansionista occidental del siglo XVI, la comisión del pecado nefando –la práctica homosexual– era una de las causas de la guerra justa (invocada como forzosa y necesaria por sus teóricos para desterrar los crímenes contra la ley natural y de Dios allá donde se cometieran). Era la manera para Mendoza de participar de un

---

19 Luarca, *Relación de la tierra de China*, f. 118r.

20 Luarca, *Relación de la tierra de China*, f. 140.

duro debate de ese momento, sostenido entre Filipinas, México y la corte española, sobre si era conveniente o no adentrarse en China mediante las armas. Bajo el paradigma de la *guerra justa*, el exgobernador de las Filipinas Francisco de Sande (1540-1627) ya había insistido en que “la guerra con esta nación de chinos es justísima por librar personas miserables, que matan y toman hijos ajenos para estupro”,<sup>21</sup> y añadía, en un gesto de rechazo de toda curiosidad y entusiasmo sinológico: “no hay necesidad de saber del dicho reino de la China más que lo que se sabe ya”.

Por su parte, González de Mendoza confiaba en la providencia de Dios y, entendía, que el Rey Católico, Felipe II, conseguiría la conversión de aquel imperio “muy cómodamente, siendo como es hoy señor de todas las Indias y de la mayor parte del Nuevo Mundo”.<sup>22</sup>

Para justificar sus propias concepciones, el autor de la *Historia del Gran Reino de la China* desplegó un retrato exuberante y elogioso del país de los Ming. Tras recorrer los tópicos habituales de la fertilidad y la abundancia material del país, —con su máxima “no había menester a ninguna [otra nación], porque todo lo necesario para la vida humana les sobra y de nada tenían necesidad”—<sup>23</sup> González de Mendoza quiso delimitar los fundamentos de la superioridad china sobre otros pueblos de los nuevos mundos. Por un lado, el autor identificaba como pilares el trabajo y la laboriosidad, signo, este último, de civilidad. Se trata de un concepto similar al que, años después, escribiría el también agustino español Jerónimo Román (1535-1597): “Ya queda avisado como en este reino no [h]ay persona ociosa ni se permite, y la cosa más escandalosa y que se castiga más, es la ociosidad”.<sup>24</sup> Además, Mendoza recordaba la ausencia, en una visión tópica, de pobreza y mendicidad en China, “no andan pobres por las calles ni templos, y del orden que el rey tiene dado para sustentar los que no pueden trabajar”.<sup>25</sup> Finalmente, y como piedra angular del sistema, una noción intrínseca de buen gobierno, así como la justicia de aquel reino, con un elevado sentido político, y con unos ministros que habían llegado al gobierno del emperador por sus méritos individuales —de estudio— y no por procedencia noble, al modo aristocrático:

---

21 AGI, Filipinas, 6. Relación de Sande a Felipe II del 7 de junio de 1576.

22 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 268r.

23 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 61v.

24 Jerónimo Román, *Repúblicas del mundo. Tercera parte* (Salamanca: en casa de Iuan Fernandez, 1595), f. 220v.

25 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, f. 41v.

[Son] muy expertos y doctos en las leyes del Reino y Filosofía moral y natural, y graduados en ello, se les pide que sean grandes astrólogos y judicarios; porque dicen que el que ha de ser de este Consejo supremo (...) conviene que sepa todo lo dicho y pronosticar los tiempos y sucesos venideros para que sepa proveer bien a las necesidades por venir.<sup>26</sup>

De manera casi novedosa, la *Historia del Gran Reino* presentaba la singularidad del mandarinato y su sistema de exámenes al mundo occidental: “[estudian] con mucho rigor, poniéndoles sobre todo y reparando más en que se sepan bien las leyes del Reino, por donde han de gobernar, que las demás facultades que se requieren, y en que sean hombres virtuosos”.<sup>27</sup> Con Juan González de Mendoza culminaba un proceso de formación de la imagen ibérica y agustina de China en el que las virtudes políticas y materiales de aquel imperio hacían urgente su entrada en el orbe cristiano. Pero los agustinos no tendrían muchas más oportunidades en el futuro inmediato de intentar esa evangelización.

## La misión en Macao y Guandong

Tras el fracaso de la “jornada de China” de 1580-1581, los agustinos españoles de Filipinas no se resignaban a quedarse a las puertas de la dinastía Míng. Para algunos de sus miembros, China era la ambición última y el motivo final de su presencia en el Pacífico. Con la unión de las coronas de España y Portugal en la persona de Felipe II, después de 1580, fueron varias las veces que creían que el objetivo de entrada estaba muy cerca de cumplirse en un proyecto expansionista más explícito. Esta era la opinión de otro agustino, Francisco Manrique, que en 1584 había estado en Japón y que después pudo trasladarse hasta la factoría portuguesa en China: Macao. Manrique juzgaba que “cosa es muy antigua y tratada, que la China es discreción del rey de España, y lo fue siempre”. Según el religioso, si Felipe II los mantenía “tantos años ha en las Filipinas [era] para entrar en la China cuando Dios lo ordenare”.<sup>28</sup>

Antes de llegar a territorio chino, Manrique había recibido el encargo de desplazarse a Filipinas en 1583 para recabar “informaciones” y prender a

---

26 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, fol. 64v.

27 González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables*, fol. 84v.

28 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.



cuantos sospechosos conviniese en nombre de la Inquisición mexicana, que tenía jurisdicción sobre la capitania general del archipiélago.<sup>29</sup> El religioso desempeñó un papel importante en la reunión del capítulo provincial de su orden de 1584, en el que los agustinos ratificaron su horizonte chino.<sup>30</sup>

El 1 de noviembre de 1586 Francisco de Manrique llegaba a Macao, donde compró una casa con propósito de fundar una iglesia y un convento de agustinos españoles, a pesar de que ya existía en la ciudad una casa agustina de los portugueses y de que las autoridades de la ciudad no querían españoles allí.<sup>31</sup> Para Manrique el convento macaense debía ser el campamento base para enviar misioneros a la vecina provincia de Guangdong. Él mismo se desplazó poco después hasta la ciudad de Cantón, pues buscaba apoyos cristianos para su proyecto. En la gran ciudad-mercado el agustino trató directamente con el jesuita Michele Ruggieri, que no le ocultó los progresos que alcanzaba con Matteo Ricci en su misión. El testimonio escrito de este encuentro es muy interesante, ya que se trata de uno de los primeros comentarios sobre la misión jesuita en China por parte de un religioso de otra orden:

Miguel rrogedio [Rogerio] italiano, el qual a más de çinco o seis años que anda entre los chinos y sabe la lengua, y aunque á baptizado pocos, á allanado mucho y cada día va más adelante, y es tanto que le dio liçença, estando yo allí, el Tután, ques como governador del Reyno, para que con un compañero pudiese entrar por la tierra adentro, más de quinientas leguas, todo por rrios, donde pasaron por infinidad de çiudades populosas y muy fuertes, y que mucha gente prinçipal se cristianaran si no temieran al rrey.<sup>32</sup>

Con su carta enviada a España, Manrique dibujaba un esbozo de la estrategia jesuita de evangelización, que pasaba por la persuasión de las élites del país para propiciar después una conversión vertical desde lo alto de la pirámide social hasta su base. En este sentido, Ruggieri compartió con fray Francisco la expectativa de que el joven emperador Wanli llegara a convertirse a la fe cristiana pues era un rey “curioso, (...) que holgaría ver toda nuestra

---

29 AGI, Filipinas, 74, n.º 24, f. 125r.

30 “Se determinó que convenía se ampliase nuestra Orden, y como nuestro fin primordial a lo que vinimos a estas islas es el respecto de la tierra firme de China, en la cual siempre hemos deseado y procurado fundar”, citado en Manuel Merino, “Orígenes de las Misiones Agustinianias en China”, *Missionalia Hispanica* 37, (1980): 61.

31 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.

32 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.

doctrina figurada y otras imágenes, especial a nuestro rredentor, asentado en el juicio, solo en su trono, y de nuestra Señora, las cuales imágenes rreçiben ya algunos manderines”.<sup>33</sup>

En su regreso a Macao, Manrique también coincidió con el ya mencionado Martín Ignacio de Loyola, que había proporcionado a González de Mendoza el original de su *Itinerario*. Fray Martín era también el comisario de los descalzos de la Orden de San Francisco en aquel lugar del mundo y escribió, junto a Francisco Manrique, una carta conjunta en que denunciaban el bloqueo de portugueses y jesuitas a los españoles en sus infructuosos esfuerzos por entrar en China o Japón. La carta del 6 de julio de 1687 es una dura crítica a los obstáculos que los portugueses ponían a los misioneros franciscanos y agustinos bajo el patrocinio de rey de España, impidiéndoles aprender chino o favorecía en todo momento el monopolio misional de la Compañía de Jesús, lo cual reflejaba los ecos que en aquel alejado lugar, bien distante de Roma, tenía el breve de Gregorio XIII *Ex pastorali officio* (1585), mediante el cual se concedía a los jesuitas el control de la misión católica sínica y japonesa.

Francisco Manrique, desde Macao, contemplaba como sus anhelos se desvanecían, aunque no desaprovechó las oportunidades de observación que tuvo, como en su entrada en Cantón. El agustino comparó la capital de Guangdong con Medina del Campo, en Castilla, por cuanto le recordaba a un gran mercado urbano:

Es Cantón como en España Medina del Canpo, donde concurren todas las mercadurías mayores y menores de toda la China y mercaderes, que, aunque Lanquín y Paquín, donde rreside el rrei, ques más de seisçientas leguas de allí, todo por rriós, son mayores, mas a Cantón se train todas sus mercadurías, y así está abastecida de millares de cosas y gente, que no ay para qué encarezerlo, pues no tiene término.<sup>34</sup>

---

33 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.

34 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.

Sin embargo, en la obra escrita de Manrique —epistolar, en este caso— culminan las visiones más pacifistas de China en el recorrido generacional agustino que va de Martín de Rada en la década de los años sesenta y setenta a Francisco Manrique a finales de los ochenta del siglo XVI. Sumándose a las voces partidarias de una conquista militar del imperio Ming, fray Francisco también comentaba al rey español sus impresiones sobre la conquista de China, y el cuidado necesario en el reclutamiento de los mejores hombres para culminar con éxito tamaña empresa:

Si los soldados no son mercaderes, como siempre lo son, y vienen a hazer su hecho y no el de V. Magestad, si no se guarda el dicho orden que se á tenido en las conquistas del Perú, Nueva España y Philipinas, que se rreparta lo que se ganare a los soldados por tres vidas, guardando para V. Magestad y para la doctrina, como es uso y costumbre, jamás se para nada, y desta manera queda V. Magestad siempre por Señor.<sup>35</sup>

En España, Felipe II tenía preocupaciones bélicas más apremiantes, como la preparación de una armada para la conquista de Inglaterra, que terminaría en desastre en 1588. Los agustinos se esforzaban por cumplir lo que entendían que era la agenda misional y política de su rey, pero la coyuntura no favorecía su entrada en China, la cual no se produciría hasta finales del siglo XVII.

## Balance

Pese a no poder ofrecer a la sinología de su tiempo los frutos maduros de un trabajo permanente dentro de China, como sí hicieron los jesuitas, los agustinos, por lo temprano de sus incursiones y por su estrecho vínculo con el Rey Católico, fueron unos adelantados de ese conocimiento específico del Imperio chino en Occidente. Sus trabajos etnográficos ayudaron a conceptualizar algunos elementos esenciales de la cultura y civilización de aquel país, como su avanzada noción política o la idiosincrasia y funcionamiento del mandarinato, elementos claves para entender la China Ming. De un modo especial, Martín de Rada dio a sus contemporáneos, dentro y fuera de la Orden de San Agustín, un marco de interpretación de China que, pocos años después, mejoraría y difundiría con gran éxito Juan González de Mendoza con la publi-

---

35 AGI, Filipinas, 79, n.º 17.

cación de su famosa *Historia del Gran Reino de la China* en la que, además de reunir fuentes misioneras –y laicas– diversas, el autor trataba de ordenar y delimitar categorías específicas de identificación del carácter y naturaleza del Celeste Imperio.

Al desempeñarse como agentes del rey Felipe II —en sus intereses político-religiosos en Asia-Pacífico—, los agustinos debían ejercer de mediadores culturales, debían desarrollar su labor misional, pero a su vez trataban de entender las complejidades del objeto de evangelización. En este último punto, sus esfuerzos no se vieron recompensados pues, como consecuencia de los intereses portugueses y del propio monarca por favorecer a la Compañía de Jesús en su política misional en China y Japón, aquellos misioneros que tanto habían contribuido a la primitiva sinología del siglo XVI no tuvieron oportunidad de construir su propia estrategia evangelizadora dentro del país de los Ming.

## Bibliografía

Cervera, José Antonio. *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.

de Luarca, Miguel. *Relación de la tierra de China donde fueron por el año de 1575 los religiosos fray Martín de Rada y fray Gerónimo Martín, y en su compañía fueron dos soldados que se dicen Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento*. Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), ms. 9/3675(68), f. 140.

de Rada, Martín. “Relación verdadera del Reino de Taibín”. Bibliothèque Nationale de París (BNP), Fonds Espagnol, ms. 13184. Transcrito en el proyecto digital *La China en España* de la Universitat Pompeu Fabra (UPF), f. 21.

Folch, Dolors. “Biografía de fray Martín de Rada, en Martín de Rada y su tiempo”. *Huarte de San Juan, Geografía e Historia* 15 (2008): 33-63.

González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*. Roma: a costa de Bartholome Grassi, 1585.

Hernández Sánchez-Barba, Mario. “La estrategia oceánica de Felipe II. Fundación de Manila”. *Mar Océana* 16 (2004): 89-104.

Merino, Manuel. “Orígenes de las Misiones Agustonianas en China”. *Missionalia Hispanica* 37 (1980): 57-110.

Ollé, Manel. *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado, 2002.

Rodríguez Rodríguez, Isacio. *Historia de la provincia agustiniana de Filipinas* vol. 14. Manila: Ediciones Monte Casino, 1978.

Román, Jerónimo. *Repúblicas del mundo. Tercera parte*. Salamanca: en casa de Iuan Fernandez, 1595.

Sola, Diego. “El “Rey Prudente” ante el “Hijo del Cielo”: una embajada agustina de Felipe II al emperador de la China (1575-1582)”, en *Embajadores culturales: transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*, editado por Diana Carrió-Invernizzi. Madrid: UNED, 2016.



# Matteo Ricci y el confucianismo: la polémica entre el monismo y el dualismo en el *Tianzhu Shiyi* (Verdadero Significado del Señor del Cielo)

---

José Antonio Cervera Jiménez

## Introducción

La llegada de los jesuitas al imperio chino a finales del siglo XVI y su implantación en la sociedad china durante los siguientes dos siglos constituye uno de los ejemplos históricos más claros en los que se llevó a cabo un puente entre civilizaciones. Los intercambios científicos, filosóficos, religiosos y, en general, culturales, entre China y Europa, han sido estudiados desde hace décadas y encomiados por numerosos especialistas de oriente y occidente.<sup>1</sup>

El italiano Matteo Ricci (1552-1610) es el jesuita más famoso en China. Se considera que él fue quien hizo cristalizar las directrices del también italiano Alessandro Valignano (1539-1606), visitador de las misiones jesuíticas en los dominios portugueses de Asia, y a quien se le acredita haber desarrollado lo que se conoce como la política de *acomodación* de los jesuitas en China y Japón.<sup>2</sup> No es este el momento para profundizar en la vida y obra de Ricci, suficientemente estudiadas por los investigadores.<sup>3</sup> Entre sus obras más des-

---

1 Entre la ingente cantidad de obras que tratan sobre la historia de los jesuitas en China, algunos de los que tratan el periodo en su conjunto son los de: *East meets West. The Jesuits in China: 1582-1773*, ed. por Charles E. Ronan y B. C. Bonnie (Chicago: Loyola University Press, 1988); Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742* (Nueva York: Orbis Books, 1994); Liam M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass. & Londres: Harvard University Press, 2007); Florence C. Hsia, *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

2 Un autor que estudió esta política de *acomodación* fue: David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

3 Existe información sobre la vida de Ricci, su mayoría escrita por él mismo. Aparte de numerosas cartas a otros jesuitas, Ricci escribió unos *Comentarios*, unas memorias de lo que vio en China, escritos originalmente en italiano. Esos comentarios no fueron publicados en vida de su autor. El jesuita Nicolas Trigault (1577-1628) tomó los *Comentarios* y en el viaje a Europa que realizó poco después, los tradujo al latín y los reelaboró. La



tacadas se encuentran el *Jihe Yuanben* y el *Tianzhu Shiyi*. El *Jihe Yuanben* 幾何原本 (*Elementos de Euclides*) es la traducción de los seis primeros libros de *Los Elementos de Euclides*, y fue realizada junto con el letrado chino cristiano, amigo de Ricci, Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633).<sup>4</sup> En cuanto al *Tianzhu Shiyi* 天主實義, el título se puede traducir como *Verdadero Significado del Señor del Cielo* (o *Verdadero Significado de Dios*), aunque aparece referenciado en numerosas obras como el *Catecismo de Ricci*. Cada una de estas obras representa el aporte de Ricci en los dos grandes campos en los que se llevó a cabo la acomodación jesuítica al mundo chino: la ciencia (en este caso, las matemáticas) y la filosofía o teología.

Este texto se centra en el *Tianzhu Shiyi*. Como se verá a lo largo de este capítulo, realmente no es posible separar ciencia y filosofía, ya que a principios del siglo XVII ambos campos de conocimiento estaban íntimamente relacionados, tanto en China como en Europa. El *Verdadero Significado del Señor*

---

obra de Ricci y Trigault fue traducida al italiano y titulada *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù*. Fue publicada por primera vez en 1622, y reeditada hace unas décadas: Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù* (1582-1610) (Roma: Edizione Paoline, 1983). El escrito original de Ricci en italiano fue publicado por primera vez a principios del siglo pasado: *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. J.*, ed. por Pietro Tacchi Venturi (Macerata: Tipográfica de F. Giorgetti, 1911-1913). Consta de dos volúmenes, el primero es precisamente *I comentarii della Cina*, y el segundo *Le lettere dalla Cina*, que recoge las cartas escritas por Ricci durante el tiempo que estuvo en el imperio chino. Pasquale D'Elia volvió a editar toda la información que dejó escrita Ricci: *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, ed. por Pasquale D'Elia (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949). Consta de tres volúmenes, que incluyen una gran cantidad de comentarios. Hay una nueva edición realizada en este siglo, en un solo volumen: Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. por Piero Corradini (Macerata: Quodlibet, 2006). La vida y la obra de Ricci han sido tratadas profusamente por numerosos autores. Además de D'Elia, uno de los especialistas que más escribió sobre los jesuitas en China, durante la década de 1930, es el francés Henri Bernard. En sus obras, la vida y obra de Ricci es central: Henri Bernard, *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588* (Tianjin: Hautes Études, 1933); *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine* (Tianjin: Hautes Études, 1935); *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)* (Tianjin: Hautes Études, 1937). Otros libros que tratan sobre la vida y obra de Ricci son el de Vincent Cronin, *The Wise Man from the West* (Londres: Soho Square, 1955); Jonathan Spence, *The memory palace of Matteo Ricci* (Nueva York: Viking, 1984) o el de Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (Londres: Faber and Faber, 2012). Matteo Ricci aparece en todos los libros generales sobre la historia de los jesuitas en China. Uno de los más famosos sobre la primera época de los jesuitas en el Imperio chino es el de George H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962). Otro libro del mismo tipo es el de Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China* (Nueva York: Russell & Russell, 1966). Estas obras, bastante apologéticas hacia los aportes de los jesuitas en China, han sido superadas por libros más objetivos, como los citados: Ronan y Bonnie, *East meets West*; Ross, *A Vision Betrayed*, Brockey, *Journey to the East*; Hsia, *Sojourners in a strange land*. Todas han proporcionado a los investigadores una noción más profunda y objetiva de los logros de Ricci en China.

4 Existe un estudio muy extenso de esta obra, en el libro de Peter M. Engelfriet, *Euclid in China. The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723* (Leiden: Brill, 1998). En él se estudian las circunstancias que llevaron a la traducción de *Los Elementos* de Euclides por Ricci y Xu, la traducción en sí, su recepción e influencia en China durante el siglo siguiente.

*del Cielo* es una obra en la que se conjuntan elementos científicos, filosóficos y teológicos de la Europa de la época de Ricci.<sup>5</sup>

## Antecedentes: El *Tianzhu Shilu* de Michele Ruggieri y el *Shilu* de Juan Cobo

Antes de pasar directamente al *Tianzhu Shiyi* de Ricci, hay que mencionar dos libros que fueron publicados unos años antes y que pueden ser considerados como antecedentes. El *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero Registro del Señor del Cielo*), a menudo conocido como el *Catecismo* de Ruggieri, fue publicado en 1584. Se trata de la primera obra de origen occidental publicada en chino. El autor, Michele Ruggieri (1543-1607), el primer jesuita que penetró en China, antes incluso que Ricci, y fue por tanto el pionero en las relaciones que la Compañía de Jesús estableció con el imperio de la dinastía Ming. Esta es la primera obra que utilizaría el término *Tianzhu* 天主, el *Señor del Cielo*, para designar al Dios cristiano católico.<sup>6</sup>

El origen de esta obra hay que buscarlo en un breve texto escrito por el mismo Ruggieri, la *Vera et brevis divinarum rerum expositio*, que fue adaptado a la lengua china por algunos jóvenes chinos que servían de intérpretes a los misioneros en Macao.<sup>7</sup> Esta circuló en forma de manuscrito hasta que entre junio y octubre de 1584 fue totalmente revisada y publicada en noviembre de 1584.<sup>8</sup> El *Tianzhu Shilu* circuló durante los siguientes años, no solo en China, sino incluso entre los misioneros de países periféricos.

Sin embargo, a partir de 1593, se dejó de imprimir la obra y en 1596 se rompieron las planchas. La razón de esta censura interna de los propios jesui-

---

5 José Antonio Cervera, "La interpretación ricciana del confucianismo", *Estudios de Asia y África* 37, n.º 118 (2002): 211-23. En este texto se apuntan algunas las características fundamentales del entendimiento de Ricci de la filosofía neoconfuciana. El presente trabajo podría considerarse como una continuación y profundización de aquel artículo.

6 Hasta hoy, *Tianzhu* 天主 es la forma más habitual y ortodoxa para llamar en chino moderno al Dios cristiano católico. Curiosamente, el término *Tianzhu* en chino tiene un origen budista. Fue la traducción al chino de la palabra sánscrita *devendra*, que designaba al soberano de los dioses celestes en la mitología de la India. Ricardo Martínez Esquivel, "Xitai 西泰 o 'la Eminencia del Oeste' y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de Kongzi 孔子 a 2000 años de su muerte", *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 446.

7 Jacques Gernet, "Sur les différentes versions du premier Catechisme en Chinois de 1584", en *Studia Sino-Mongolica. Festschrift für Herbert Franke*, ed. por Wolfgang Bauer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979), 407-408.

8 Bernard, *Aux Portes de la Chine*, 219.

tas hay que buscarla en un cambio de actitud y de hábitos hacia 1594, cuando los jesuitas pasaron de vestirse y considerarse como bonzos budistas, a vestirse como letrados confucianos.<sup>9</sup> En la obra de Ruggieri, los misioneros se nombraban a sí mismos por medio del carácter chino *seng* 僧, aplicable a los monjes budistas, y se decían originarios de la India (ya que allí habían estado antes de su llegada a China), lo cual podía llevar a un engaño a los chinos. Aunque en un primer momento fue una buena estrategia para que se les permitiera quedarse en el país, después se vieron los peligros de que la religión cristiana pudiera ser confundida con la budista.<sup>10</sup>

No obstante, existe una segunda versión del *Tianzhu shilu* donde los términos que podían llevar a confusión, tales como el uso de la palabra *seng* para los misioneros cristianos, habían sido eliminados. Probablemente la supresión de la obra a partir de 1596 tiene que ver con el contenido como tal. Estaba en contradicción con la política de acomodación de Ricci, que enfatizó después de 1590 las analogías entre la tradición clásica de China y el cristianismo. Aunque el *Tianzhu shilu* de Ruggieri está destinado a un público instruido, no contiene ninguna alusión a Confucio.<sup>11</sup> El *Tianzhu Shiyi* del propio Ricci sí se enfocaría en esa relación entre el cristianismo y el confucianismo.

El otro gran antecedente a la obra de Ricci es el *Shilu* del dominico Juan Cobo. De igual forma que los jesuitas, los miembros de las órdenes mendicantes quisieron entrar en China durante el siglo XVI. A partir del establecimiento de los españoles en Filipinas, numerosos agustinos, franciscanos y dominicos intentaron establecer una misión permanente en el imperio de la dinastía Ming. A partir de su llegada al archipiélago filipino en 1587, como preparación para dar el salto a China, los miembros de la Orden de Santo Domingo aprendieron chino en Manila, ciudad donde empezó a desarrollarse desde la década de 1570 una nutrida comunidad de chinos, o *sangleyes*, como se les llamaba en la época.<sup>12</sup> El primer dominico que llegaría a dominar

---

9 Brockey, *Journey to the East*, 43.

10 Bernard, *Aux portes de la Chine*, 228.

11 Gernet, "Sur les differentes versions", 409.

12 La mejor obra para conocer la llegada y el establecimiento de los dominicos en el archipiélago filipino es la crónica de uno de los primeros miembros de la orden Filipinas: Diego Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China* 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962). En cuanto a la historia de los *sangleyes* o chinos de Manila y su relación con los españoles, véanse Manel Ollé, "Interacción y conflicto en el Parián de Manila", *Illes i imperis: Estudis de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial* 10-11 (2008): 61-90; Juan Gil, *Los chinos de Manila. Siglos XVI y XVII* (Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011). Específicamente sobre la

la lengua china en Manila fue Juan Cobo (?-1592), el cual sería autor del *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 辨正教真傳實錄, título que se podría traducir como *Auténtico registro de la discusión de la verdadera propagación de la Religión Ortodoxa* (*Shilu* como forma corta).

El *Shilu* de Cobo es un libro extraordinario, pionero en las relaciones científicas, filosóficas y culturales entre China y Occidente. Esta obra, una de las primeras publicadas en Filipinas, es el segundo libro escrito en chino por un europeo (después del *Tianzhu Shilu* de Ruggieri), pero es el primero en cuyo contenido hay temas científicos, y por tanto es la primera obra que introduce la ciencia europea en el mundo chino.<sup>13</sup> Es el primer libro escrito en chino en toda la historia que asevera que la Tierra es esférica y da argumentos para probarlo. Además, trata sobre el cristianismo desde un punto de vista racional, se adelanta al *Tianzhu Shiyi* de Ricci.

De igual manera que la obra del jesuita italiano, el *Shilu* de Cobo intenta un acercamiento cultural y filosófico a la civilización china. Para ello, utiliza términos en chino para designar algunos conceptos religiosos cristianos. Pero como pionero que fue, Cobo no llegó a darse cuenta de que su intento por crear puentes entre el confucianismo y el cristianismo era tan considerado hacia la filosofía china que llegaba a hacer afirmaciones que no solo se situaban fuera de la ortodoxia católica, sino que podían llegar a ser consideradas claramente como heréticas. Por ejemplo, en la obra aparece 27 veces el término *taiji* 太極 (que se puede traducir como *Culmen Supremo* o *Supremo Último*), y 62 veces el término *wuji* 無極 (que se podría traducir como *Ilimitado*, o *No-ser último*).<sup>14</sup> Ambos son términos centrales en una obra fundamental de la filosofía neoconfuciana, el *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el diagrama*

---

relación entre los *sangleyes* y los misioneros en Manila, véanse José Antonio Cervera, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar* (México D.F.: Palabra de Clío, 2015); Ricardo Martínez Esquivel, "Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII", *Estudios de Asia y África* 53, n.º 165 (2018): 35-64.

13 Existe una edición moderna del *Shilu*: Juan Cobo, *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu. Apología de la Verdadera Religión*, trad. y ed. por Fidel Villarroel (Manila: UST Press, 1986). El *Shilu* de Cobo está estudiado en el libro de José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI* (Madrid: Plaza y Valdés, 2013), 393-481. Se puede encontrar también información sobre algunos de los términos utilizados por Cobo en esta obra en el artículo de Ricardo Martínez Esquivel y Pablo Rodríguez Durán, "Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la 'otra' primera divergencia?", *Revista Estudios* 32 (2016): 518-557.

14 Esas son las traducciones que aparecen en libros reputados sobre filosofía o historia de la filosofía china. Por ejemplo, Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, trad. por Anne-Hélène Suárez Girard (Barcelona: Bellaterra, 2002).

*del taiji*), de Zhou Dunyi, de la que se hablará más adelante. En la traducción al español del *Shilu* de Cobo realizada por Fidel Villarroel, ambos términos son traducidos normalmente como “infinito”, pero *taiji* a veces es traducido como “Señor soberano”, “Señor Infinito”, “Dios infinito” o “espíritu infinito”.<sup>15</sup> Para introducir los elementos fundamentales de la religión cristiana católica a los chinos, Cobo utilizó *taiji* para expresar la idea de Dios y *wuji* para designar la infinitud de Dios, pero al ser leídos por un letrado chino formado en la filosofía neoconfuciana, sin duda pudo malinterpretar el concepto del Dios cristiano. El *Shilu* de Cobo también utiliza en bastantes ocasiones el término *li* 理 (principio, patrón, ley, coherencia...), considerado como el concepto más importante de la escuela neoconfuciana más ortodoxa.<sup>16</sup>

En definitiva, la gran obra de Cobo constituye un trabajo pionero en la amalgamación entre la religión cristiana y la filosofía confuciana. Pero el intento de adaptación cultural condujo a graves errores filosóficos y religiosos que hicieron que, de igual forma que los jesuitas retiraron muy pronto las copias del *Tianzhu Shilu* de Ruggieri, también los miembros de la Orden de Santo Domingo empezaron a desconfiar del *Shilu* de Cobo, cuando llegaron a captar las sutilezas de la filosofía confuciana y comprendieron lo heterodoxo, casi herético, que resultaba este libro en chino. De hecho, los dominicos suprimieron todos sus libros impresos en Manila durante esa época temprana, incluyendo el *Shilu*.<sup>17</sup> Habría que esperar al *Tianzhu Shiyi* de Ricci, obra similar a la de Cobo, pero con más éxito. Sin embargo, como se pretende mostrar en este texto, los puentes que Ricci establecería entre el cristianismo y el confucianismo no serían mucho más seguros que los de Cobo, y esta sería una de las razones que llevarían a la misión china, décadas después, a las controversias de los ritos chinos.

---

15 Cobo, *Pien Cheng-Chiao*, 156, 172, 180 y 203.

16 Los términos neoconfucianos utilizados en el *Shilu* de Cobo y los malentendidos que su uso pudieron causar entre los letrados chinos es el tema principal del artículo de José Antonio Cervera, “El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos”, *Revista Estudios* 32 (2016): 496-517.

17 Lucille Chia, “Chinese Books and Printings in the Early Spanish Philippines”, en *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*, ed. por Eric Tagliacozzo y Wen-Chin Chang (Durham & Londres: Duke University Press, 2011), 268.

## Publicación del *Tianzhu Shiyi* y estructura general de la obra

Aunque es común designar al *Tianzhu Shiyi* como *Catecismo* de Ricci, realmente no es muy adecuado usar esa palabra, ya que no es una obra para educar en la fe a los creyentes, sino para abrir la razón a los no creyentes.<sup>18</sup> Esta obra de Ricci está basada muy claramente en el *Tianzhu Shilu* de Ruggieri.<sup>19</sup> Así ocurre con los títulos de los capítulos y con muchos fragmentos, que son casi idénticos en ambas obras. De una forma general, el libro de Ricci aparece como un desarrollo de los temas de los ocho primeros capítulos del de Ruggieri, que tienen un carácter más general y filosófico que los ocho últimos, de carácter más religioso. En el *Tianzhu Shiyi* se conservan las consideraciones filosóficas, explicaciones o pruebas, pero se elimina lo que es revelación de Dios, y se añaden más cuestiones filosóficas. En su obra, Ricci trata de exponer el pensamiento católico con ayuda de la herencia cultural de China. Por eso, el *Tianzhu Shiyi* no es tanto un catecismo sino, más bien, en palabras de Lancashire y Hu Kuo-Chen, un “diálogo pre-evangélico”.<sup>20</sup>

En 1596, el primer manuscrito de la obra estaba escrito. Fue revisado y modificado por las autoridades eclesiásticas y por el propio Ricci durante los años siguientes. En aquel momento, el nombre del manuscrito era *Tianxue shiyi* 天學實義 (*Verdadero significado de la Enseñanza del Cielo*), y era prácticamente igual al *Tianzhu shiyi* que se conoce en la actualidad.<sup>21</sup> Ricci no pudo publicarlo entonces porque no tenía la autorización de Goa. Durante los años siguientes, se esperó el permiso de publicación, mientras Ricci añadía nuevo material. En 1603, finalmente, se imprimió con el nuevo nombre de *Tianzhu Shiyi* mediante planchas de madera grabadas con el método xilográfico.

Ricci, a mitad de la década de 1590, rechazó el budismo y se acercó al confucianismo. Las fechas coinciden, y a la vez que los jesuitas cambiaban sus hábitos de bonzos budistas por los de eruditos confucianos, se detenían las impresiones del *Tianzhu Shilu* de Ruggieri y Ricci comenzaba a trabajar en lo

---

18 Hay una versión moderna del libro, que incluye el original chino y la traducción al inglés: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, ed. por Edward J. Malatesta, trad. por Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985). Esa versión del *Tianzhu Shiyi* es la que se utilizó para escribir este texto.

19 Gernet, “Sur les différentes versions”, 413-414.

20 Ricci, *The True Meaning*, 15.

21 Henri Bernard, “Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission Française de Pékin”, *Monumenta Serica* 10 (1945): 320.



que unos años después sería su *Tianzhu Shiyi*. Esta obra está concebida para ser leída por los letrados, y por tanto se eliminaban los elementos que podían resultar desagradables para ellos, tales como el sufrimiento y la muerte de Dios.<sup>22</sup> El libro de Ricci se publicó en un momento especialmente propicio, ya que a finales del siglo XVI y principios del XVII se había desarrollado una reacción ortodoxa confuciana hostil a las influencias budistas que habían penetrado en la sociedad china.<sup>23</sup> Esto hizo que el *Tianzhu Shiyi* tuviera un gran éxito desde la fecha de su publicación.

El libro tiene forma de un diálogo entre un letrado chino, que expone sus creencias y pregunta, y un letrado occidental, que toma el papel del propio Ricci y que responde a todas las dudas del primero.<sup>24</sup> La obra se divide en ocho capítulos. El libro comienza hablando sobre Dios y la creación del universo, muestra al mismo tiempo algunas ideas equivocadas sobre el *Señor del Cielo* (*Tianzhu* 天主). Después se trata el tema del alma inmortal de los humanos, diferente a la de los animales. También se enfatiza que los fenómenos del mundo no pueden ser descritos como una unidad orgánica, como sugerían muchos filósofos neoconfucianos. Este es uno de los puntos centrales de la obra, y es en el que se enfoca este texto. Al haber enfatizado la diferencia esencial entre el alma humana y la de los animales, de manera natural se llega a la negación de la doctrina budista de la transmigración de las almas o reencarnación. Este es precisamente el aspecto del budismo que más críticas recibe por parte de Ricci, que además explica que tras la muerte hay paraíso e infierno. Con ello trata de desmarcarse claramente de las ideas budistas.

El libro trata después el tema de la naturaleza humana, a la que considera esencialmente buena, por lo que sigue en este caso las ideas confucianas de Mencio. En el último capítulo se explican algunos puntos de la religión cristia-

---

22 Ricci, *The True Meaning*, 23.

23 Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, trad. por Carlotta Valle Lázaro (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989), 35.

24 En el texto original, aparecen las expresiones *zhongshi* 中士 (letrado chino) y *xishi* 西士 (letrado occidental). Se ha optado por traducir el carácter *shi* 士 como *letrado*, ya que esta es la forma como se suele traducir en los textos académicos el término, que corresponde a la clase social a la que pertenecía Confucio. Otras formas posibles para traducir el carácter serían *intelectual* o *erudito*. Lancashire y Hu, traductores del *Tianzhu Shiyi* al inglés, traducen *shi* como *scholar* (Ricci, *The True Meaning*). Desde varios siglos antes de nuestra era, los *shi* se convirtieron en los estudiosos de los libros clásicos y, después de la dinastía Sui (581-618), llegaron a obtener puestos gubernamentales tras pasar los exámenes imperiales. Sin duda Ricci hace referencia a esta clase de los *shi* cuando en su texto hace hablar al letrado chino. Dado que los jesuitas, con el propio Ricci a la cabeza, quisieron hacerse ver como eruditos al estilo chino, también se puede traducir como *letrado occidental* la expresión *xishi*.



na que podían sorprender a los letrados chinos, como el hecho de que Dios se hubiera encarnado en el oeste, y no en China, o la razón por la que los misioneros guardaban el celibato. En la ética confuciana, el caso más grave de impiedad filial era no tener descendencia, ya que los hijos eran fundamentales para la realización de los ritos a los antepasados, elemento esencial de la sociedad desde la dinastía Shang (siglos XVI-XI a.n.e.) y hasta el siglo XX. La concepción de la piedad filial (*xiao* 孝) por parte de los confucianos estaba en contraposición total con el celibato de los sacerdotes cristianos, y por eso, al final de su obra, Ricci trata de explicar las razones por las que el celibato no es reprochable.

En suma, el *Tianzhu Shiyi* es el intento más ambicioso de Ricci para acercar el cristianismo al ambiente de los letrados chinos. El punto esencial fue demostrar la existencia de un Dios personal, creador de todo, una idea ajena a las concepciones filosóficas que habían prevalecido en China durante milenios. Para ello, el jesuita tendría que echar mano de todas sus dotes intelectuales y retóricas y de todo lo que había aprendido durante años sobre la filosofía confuciana.<sup>25</sup>

## Comienzo de la discusión ontológica: el *qi* en la filosofía neoconfuciana

Entre los diversos temas que trata el *Tianzhu Shiyi*, este texto se centrará en la polémica entre el monismo y el dualismo. Este aspecto es tratado en el capítulo cuarto del libro, titulado “Una discusión sobre los seres espirituales y el alma humana, y una explicación sobre por qué los fenómenos del mundo no se pueden describir como formando una unidad orgánica”.<sup>26</sup> Todo el debate parte del siguiente discurso del letrado chino:

---

25 ¿Qué sucedería si en la cosmovisión china nunca hubiera existido un arquetipo de un dios personal? Esta es la pregunta que se hace en su artículo Martínez, “Xitai 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’”, 439. A partir de ella, Martínez muestra cómo Ricci intentó identificar a Dios o simplemente “inventarlo” en las obras de Confucio, aunque este hubiera muerto más de 2000 años antes. Esta tarea titánica es la que Ricci llevaría a cabo en su gran obra, el *Tianzhu Shiyi*.

26 Para este título, utilizo la traducción del *Tianzhu Shiyi* del chino al inglés realizada por Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen (Ricci, *The True Meaning*), con traducción propia del inglés al español. En el resto de los fragmentos del *Tianzhu Shiyi* que se citan en este texto, bastante numerosos, se utilizará la traducción del chino al inglés de Lancashire y Hu, con traducción propia del inglés al español. Solo en algunos casos, cuando se considere importante para el desarrollo de la argumentación, se empleará el original en chino, que se encuentra en la misma obra, intercalando algunos caracteres en la traducción al español o reproduciendo algunos fragmentos relevantes para la discusión filosófica.

Aunque se dice que cielo, tierra, y todos los fenómenos comparten una energía material, las formas y las imágenes de las cosas son, sin embargo, diferentes, y por esta razón se dividen en una variedad de categorías. El cuerpo humano puede aparecer simplemente como un cuerpo físico, pero tanto dentro de él como fuera de él está la energía material del Yin y el Yang que llena el cielo y la tierra. A partir de la creación la energía material se convierte en todas las cosas, y debido a la existencia de categorías, las cosas se convierten en diferentes unas de otras.<sup>27</sup>

Ese fragmento resume de manera clara la concepción cosmológica y ontológica fundamental de la filosofía neoconfuciana. El original chino comienza: “*Tiandi wanwu gong yi qi* 天地萬物共一氣”.<sup>28</sup> Los dos primeros caracteres, *Tiandi* 天地, significan “el Cielo y la tierra”, las dos esferas fundamentales del cosmos filosófico chino. *Wanwu* 萬物 se traduce como “las diez mil cosas”, y es la forma como tradicionalmente se ha llamado en China a la multiplicidad de cosas y eventos del mundo. Lo que se afirma ahí es que el Cielo, la tierra, todas las cosas, todos los fenómenos del universo, están formados por una única sustancia: el *qi* 氣. Este es uno de los conceptos más importantes y a la vez difíciles de entender de la filosofía china. Una forma de traducirlo es “energía material”.<sup>29</sup> Pero no es la única.

No es fácil traducir este término a las lenguas occidentales, debido a que el *qi* tiene un fuerte contenido filosófico en un sistema de pensamiento radicalmente diferente al europeo. Tal como fue entendido en China por los daoístas al menos desde la dinastía Han, y como quedó establecido en la ontología confuciana tras Zhang Zai y Zhu Xi, *qi* es lo que, de manera dinámica y eternamente transformadora, anima todo lo que hay en el universo. Es aquello que forma las cosas, se podría pensar que el *qi* es *materia*. También la palabra *energía* puede dar idea de lo que significa este término. De hecho, el concepto ha llegado a Occidente a través de la medicina china; la acupuntura se basa en los canales de energía (*qi*) que surcan todo el cuerpo. Por tanto, el *qi* es la materia o energía que hay en todo el universo y que forma todas las cosas y, al mismo tiempo, la energía dentro del cuerpo de los animales y

---

27 Ricci, *The true meaning*, 199.

28 Ricci, *The true meaning*, 198.

29 Así lo traducen Lancashire y Hu en la edición bilingüe de 1985, “material energy”. Ricci, *The True Meaning*, 199.

de los seres humanos. *Energía vital* es la forma como traducen el concepto *qi* varios especialistas en filosofía china.<sup>30</sup> De este modo, el *qi* puede ser entendido como *materia* y también como *energía*.<sup>31</sup> Otra forma de traducir el concepto es como fuerza.<sup>32</sup> Como se puede observar, todos esos términos son fundamentales en la física de Newton, particularmente en su mecánica (estudio del movimiento). Esto no es casualidad. La idea de un universo en constante movimiento, cambiando todo el tiempo, ha sido hegemónica en el pensamiento chino desde hace siglos.

Entre los grandes filósofos neoconfucianos, el que le dio la mayor importancia al *qi*, al colocarlo en el centro de su sistema ontológico, fue Zhang Zai 張載 (1020-1078). Para él, el *qi* es el único elemento que forma todas las cosas del mundo ¿Cómo se generan los elementos de la realidad? ¿Por qué hay cosas que aparecen y cosas que desaparecen? ¿Por qué hay en el mundo nacimiento y muerte? El *qi* tiene la capacidad de unir todos los elementos y de relacionarlos todos. Tiene la capacidad de formarse y disgregarse. Cuando el *qi* se agrega, forma, y cuando se dispersa, desaparece.<sup>33</sup>

En su sistema filosófico, Zhang Zai también habla del *vacío supremo* (*taixu* 太虛), pero este vacío supremo no puede existir sin el *qi*. La realidad ontológicamente superior, aquello de lo que está hecho el mundo, hoy y siempre (hacia el pasado y hacia el futuro) es el *qi*, en continua transformación. Al afirmar que no existe el vacío sin el *qi*, se desmarca del budismo y del daoísmo. En este punto es importante distinguir la ontología confuciana de la daoísta y de la budista. Para el daoísmo, lo primero es el *vacío*. El *wu* 無

---

30 Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 389. O Robin R. Wang y Ding Weixiang, "Zhang Zai's theory of vital energy", en *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. por John Makeham (Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010), 39.

31 Uno de los filósofos chinos más importantes del siglo XX, Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy* (Beijing: Foreign Languages Press, 2002), 45, asevera que "quizá la mejor traducción de la palabra china *qi* se encuentra en la ecuación de Einstein,  $e=mc^2$ . Según esta ecuación, la materia y la energía son convertibles. En algunos lugares el elemento material puede ponerse en evidencia, mientras que, en otros, domina la energía. *Qi* reúne ambos" (traducción propia del original en inglés). El gran historiador de la ciencia china Joseph Needham traduce *qi* simplemente como *materia-energía* ("*matter-energy*"). Joseph Needham, *Science and Civilization in China, History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 2:472.

32 Wing-Tsit Chan, *Chu Hsi, Life and Thought* (Nueva York: St. Martin's, 1987), 106, traduce *qi* como *fuerza material* ("*material force*").

33 Uno de los pocos especialistas sobre el neoconfucianismo que ha publicado en español, específicamente sobre Zhang Zai, es Filippo Costantini, "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)", *Estudios de Asia y África* 49, n.º 153 (2014): 9-30.

(*no haber*) tiene una categoría ontológica superior al *you* 有 (*haber*). Para los daoístas, la dimensión del no-haber, es decir, la ausencia, es la que hace posible la dimensión del haber. El vacío, lo que aún no está constituido, domina sobre lo ya configurado.<sup>34</sup>

Los budistas son todavía más radicales. Para ellos, el vacío es un ámbito diferente, superior al mundo ilusorio de los fenómenos que nos muestran los sentidos; la verdadera realidad es trascendente y a ella debe aspirar el ser humano. Este planteamiento de que el vacío es anterior o superior al mundo fenoménico, que nos puede parecer extraño, es el mismo que subyace en la propia cultura occidental. Según Jeeloo Liu, en Occidente siempre se pregunta “por qué hay algo en lugar de nada”, y eso en el fondo implica la asunción de que *la nada* es el estado natural. En la cosmogonía judeocristiana, Dios creó el mundo desde la nada. Desde este punto de vista, tanto en las tradiciones budista y daoísta como en la judeocristiana, la nada o el vacío es lo primero. No ocurre lo mismo en el pensamiento confuciano, para el que la existencia plena, el *you* 有 (*haber*), es el estado natural del universo.<sup>35</sup> La concepción ontológica del confucianismo, sin una creación del mundo, es radicalmente diferente no solo del cristianismo, sino del resto de las religiones del libro (judaísmo e islam) e incluso de otras tradiciones asiáticas, como el budismo o el daoísmo.

## Cosmología confuciana: *taiji*, *yin* y *yang*

En el fragmento anterior del *Tianzhu Shiyi* de Ricci, se habla también del “la energía material [el *qi*] del Yin y el Yang [que llena] el Cielo y la tierra”: “*Tiandi yin yang zhi qi* 天地陰陽之氣”.<sup>36</sup> Ahí aparecen el *yin* y el *yang*, los dos principios opuestos y complementarios que organizan la formación de las cosas del mundo. La dualidad del *yin* 陰 y el *yang* 陽 es uno de los elementos culturales chinos que más ha permeado a occidente. Entre los neoconfucianos, el principio dual del *yin* y el *yang* fue utilizado por Zhou Dunyi para su explicación sobre la formación de las cosas del mundo.

---

34 Albert Galvany, “La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)”, en *Historia mínima de China*, ed. por Flora Botton (México D.F.: El Colegio de México, 2010), 68.

35 Jeeloo Liu, “The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics”, *Journal of Chinese Philosophy* 32, n.º 3 (2005): 393.

36 Ricci, *The true meaning*, 198.

A pesar de que no escribió mucho, el neoconfuciano Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) fue uno de los que más influencia tendría sobre la filosofía china, ya que sus ideas, tras ser adoptadas por Zhu Xi, se convertirían en la teoría cosmológica ortodoxa en el confucianismo de los últimos ocho siglos. Para explicar el proceso de generación de las cosas, utilizó un *Diagrama del taiji* (el *Taijitu* 太極圖), basado en un diagrama anterior empleado por los daoístas. Para explicar ese diagrama y unir la eterna transformación del universo con el ser humano, Zhou escribió un texto, de tan solo 256 caracteres, con la explicación del diagrama, el *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el diagrama del taiji*). El *Taijitu shuo* comienza de la siguiente forma:

El vacío último es el supremo último. El supremo último se mueve (*dong*) y así genera el *yang*, cuando el movimiento llega a su extremo, genera el reposo (*jing*). El reposo genera el *yin*. Cuando el reposo llega a su extremo, vuelve el movimiento. El movimiento (*dong*) y el reposo (*jing*) se alternan y cada uno se convierte en la raíz del otro. Entonces se hace la distinción entre *yin* y *yang* y las dos formas (*liangyi*) se establecen. La transformación del *yang* con la unidad del *yin* genera el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Cuando estas cinco fuerzas (*wuqi*) se difunden armoniosamente las cuatro estaciones siguen su curso. Los cinco elementos (*wuxing*) son el *yinyang*. *Yinyang* es el supremo último; el supremo último está basado en el vacío último. Los cinco elementos se generan con su propio carácter. La auténtica cualidad inherente del vacío último es el núcleo del *er* (dos, *yinyang*) y del *wu* (cinco elementos); su profunda unidad da lugar a todas las cosas emergentes. El camino del *qian* (cielo) produce al hombre y el camino del *kun* (tierra) produce a la mujer, la interacción de estos dos *qi* genera y transforma la miríada de cosas (las diez mil cosas). La miríada de cosas se engendra y se renuevan, hay cambios sin límite e infinitas transformaciones.<sup>37</sup>

Ese fragmento resume el pensamiento cosmológico dominante en China durante el último milenio. El texto empieza con los siguientes cinco caracteres: “*Wuji er taiji* 無極而太極”, que se puede traducir como “El *wuji* 無極 (supremo vacío, vacío último) es el *taiji* 太極 (supremo último, culmen supremo)”. Esos dos términos, *wuji* y *taiji*, son los que utilizaba profusamente Cobo en su *Shilu* para significar la

---

37 Traducción del chino al inglés de Robin R. Wang, “Zhou Dunyi’s Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo): A Construction of the Confucian Metaphysics”, *Journal of the History of Ideas* 66, n.º 3 (2005): 314-315. Traducción propia del inglés al español.

infinitud del Dios cristiano. Aunque esa frase de cinco caracteres se podría interpretar como “Del *wuji* proviene el *taiji*”, la mayoría de los investigadores creen que Zhou Dunyi iguala ambos conceptos (“El *wuji* es el *taiji*”), abandonando la tradición daoísta, para la que lo primero es el vacío, y se sitúa de lleno en la confuciana, para la que el vacío no es anterior u ontológicamente superior al haber (*you* 有). Así, el concepto fundamental para Zhou Dunyi es el *taiji*, el *culmen supremo*, como principio único generador, que cuando se mueve produce el *yang* y cuando queda en reposo produce el *yin*. Esta dualidad, a su vez, genera los *cinco elementos o procesos* (*wuxing* 五行): agua, fuego, madera, metal y tierra. Finalmente, estos cinco elementos producen *las diez mil cosas* (*wanwu* 萬物), es decir, toda la multiplicidad de las cosas y los fenómenos del mundo.

De este modo surge la filosofía neoconfuciana, una cosmovisión difícil de hacer compatible con la creencia cristiana en un Dios personalizado creador de todas las cosas. La formación del mundo a partir del *taiji* se produce de tal forma que al estar en continuo movimiento y reposo genera el *yin* y el *yang*, y a partir de ahí aparecen todas las cosas. Se trata de un proceso continuo, dinámico, que determina toda la evolución del universo, no hay ningún acto intencional. En esto se diferencia radicalmente de la creación del Dios judeocristiano.

De nuevo en el texto del *Tianzhu Shiyi* citado más arriba, aunque se nombraba la dualidad del *yin* y el *yang*, quedaba claro que el sustrato fundamental de la creación es una única sustancia, el *qi*. Así lo afirma Ricci en su libro, en boca del letrado chino: “*Qi yi zao wu, wu yi lei yi* 氣以造物，物以類異”<sup>38</sup> (El *qi* [energía material], a través de la creación, [produce] las cosas; las cosas, a través de las categorías, son diferentes [una de otra]).

¿Cómo responde el letrado occidental (es decir, Ricci) a esta exposición de la teoría cosmológica neoconfuciana?:

Si la energía material se considera como el espíritu y la base de la vida, ¿cómo podrían morir las cosas vivas? Si, después de morir las cosas vivas, continúan imbuidas con y rodeadas de energía vital, ¿adónde pueden ir para escapar de la energía material? ¿Cómo podría uno morir de un desastre que no es material en carácter? Por tanto, la energía material no es la base de la vida.<sup>39</sup>

---

38 Ricci, *The true meaning*, 198.

39 Ricci, *The true meaning*, 201.

Así lo afirma categóricamente Ricci: “el *qi* no es la base de la vida”, “*qi fei shenghuo zhi ben ye* 氣非生活之本也”.<sup>40</sup> Ricci no entiende la concepción del *qi* en la cosmovisión china. A partir de su formación en la física aristotélica, iguala el *qi* con el aire, uno de los cuatro elementos de Empédocles, adoptados por Aristóteles en su concepción de la Física. El letrado occidental afirma en su libro lo siguiente:

Los hombres no son conscientes de que la energía material es uno de los cuatro elementos, y que no se merece ser igualado con los seres espirituales y con el alma. (...) La energía material [el *qi* 氣] junto con los tres elementos: agua, fuego y tierra, proporciona las formas corpóreas de todas las cosas, y el alma es el constituyente interno del hombre.<sup>41</sup>

Lo fascinante del discurso de Ricci es que, para apoyar su ontología, no utiliza como autoridad a Aristóteles ni a ningún otro sabio europeo, sino a Confucio:

Los seres espirituales no son constituyentes de la materia, y caen en la categoría de cosas sin formas corpóreas. La tarea fundamental de los seres espirituales es llevar a cabo la voluntad del Señor del Cielo [*Tianzhu* 天主]: supervisar las cosas creadas. No poseen poder absoluto sobre el mundo. Por esto Confucio dijo: “Con respecto a los espíritus [él] los mantiene a distancia”.<sup>42</sup>

## El *li* en el neoconfucianismo

El discurso continúa, en esta ocasión con una intervención del letrado chino, en la que expone más claramente la cosmovisión monista de la filosofía neoconfuciana:

*El letrado chino dice:* Nuestros sabios en la antigua China eran conscientes claramente de que las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas comparten el gran principio inmutable de tal forma que, si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una. Es posible, por tanto, decir que el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto [*Tianzhu Shangdi* 天主上帝] está dentro de todas las cosas, y que for-

---

40 Ricci, *The true meaning*, 200.

41 Ricci, *The true meaning*, 201.

42 Ricci, *The true meaning*, 203.



ma una unidad con todas las cosas. Nuestros sabios (...) también dicen que, aunque los hombres y las criaturas mueren y son destruidas, sus naturalezas básicas no se extinguen, sino que se unen al Señor del Cielo. Esta es otra forma de decir que el alma humana no se extingue; pero quizá hay alguna diferencia entre esto y sus enseñanzas sobre el Señor del Cielo, señor.<sup>43</sup>

El fragmento resume de manera excepcional las concepciones fundamentales de la filosofía neoconfuciana. Es tan importante, que merece un análisis en mayor profundidad. La parte inicial, en chino, dice así: “*Tiandi wanwu ben xing jie shan, ju you hong li, bu ke geng yi* 天地萬物本性皆善，俱有宏理，不可更易”，<sup>44</sup> traducido por Lancashire y Hu como “las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas comparten el gran principio inmutable”.<sup>45</sup> La palabra clave ahí es *li* 理. El *li* es el concepto filosófico más importante de la filosofía neoconfuciana en su versión más ortodoxa, la de Zhu Xi. Es tan importante, que da nombre a toda la escuela neoconfuciana, que en chino se suele conocer como “la escuela del *li* de [las dinastías] Song y Ming”, *Song Ming lixue* 宋明理學.

La traducción más común para el término *li*, tal como es entendido por los filósofos neoconfucianos, es *principio*. Otras posibles traducciones son *patrón*, *forma*, *modelos*, *razón*... Hay autores que señalan que una buena concepción para el *li* sería pensarlo como las *leyes de la naturaleza* o *leyes para la naturaleza*.<sup>46</sup> Por ejemplo, la ley de gravitación universal de Newton que relaciona todas las masas del universo se podría entender como un *li* cósmico. Los hermanos Cheng, quienes dieron al *li* la mayor importancia como principio ontológico, hablan a menudo de *Tianli* 天理, es decir, el *li del Cielo*, que se podría muy bien identificar con la *Ley Natural*.<sup>47</sup> La idea del *li* como equivalente a las leyes de la naturaleza puede ayudar a entender que el *li* se puede interpretar en diferentes niveles: cada cosa individual tiene un *li*, un sistema de objetos, y finalmente se puede hablar del *li* de todo el universo.<sup>48</sup> Las leyes naturales, como la gravitación, actúan a nivel local (una manzana es atraída por la Tierra) pero son al mismo tiempo universales.

---

43 Ricci, *The true meaning*, 203-205.

44 Ricci, *The true meaning*, 202.

45 Ricci, *The true meaning*, 203. En este caso, como en el resto de los fragmentos citados y traducidos del chino al inglés por Lancashire y Hu, la traducción del inglés al español es mía.

46 “Laws FOR nature” o “laws OF nature”. Liu, “The status of cosmic principle”, 398.

47 Wing-Tsit Chan, *A source book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), 519.

48 Stephen C. Angle, “Wang Yangming as a Virtue Ethicist”, en *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. por John Makeham (Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010), 318.

Es fácil relacionar el concepto del *li* con las leyes de la naturaleza que, para la ciencia occidental, no son más que los principios que organizan y dan coherencia al mundo. El historiador de la ciencia china Joseph Needham cree que la mejor traducción para *li* es *organización* o *principio de organización*.<sup>49</sup> Una de las traducciones más nuevas pero que han tenido más éxito en el campo de la filosofía china es la de *coherencia*. Autores como Brook Zyporin o Stephen Angle indican que esta palabra es la más adecuada y concisa para traducir el concepto, pues *li* es lo que hace que las cosas sean como son, pero no de manera individual, sino dentro de un todo. El *li* es “la forma valiosa e inteligible como las cosas encajan juntas”.<sup>50</sup> El *li* es por tanto el principio que relaciona todas las cosas en un conjunto armónico, *coherente*. El *li* es la *coherencia* del mundo, es lo que *organiza* el mundo.

¿Puede ser entendido el *li* como la *Idea* platónica? El filósofo chino Fung Yu-lan precisamente traduce la *escuela del li* como la *escuela de las ideas platónicas*.<sup>51</sup> ¿Podría ser el *li* de las cosas algo así como la *forma* aristotélica? ¿O como el *arché* de los filósofos griegos? Quizá. Sin embargo, el intento de comparar la dicotomía entre *qi* y *li* con la *materia* y la *forma* de la filosofía platónico-aristotélica ha encontrado fuertes críticas, por ejemplo, la de Needham, que rechaza esta comparación.<sup>52</sup> Además, hay que tener en cuenta que, para los filósofos neoconfucianos, a diferencia por ejemplo del idealismo platónico, no hay una “realidad más allá de la realidad” (como pensaban también los budistas). Desde este punto de vista, se podría pensar que el *li* no trasciende, es immanente, y por tanto es bastante diferente de la idea de Platón.

La importancia que cobró el *li* en el neoconfucianismo hay que entenderla en su relación con el concepto *qi*. Hubo un consenso en todos los pensadores neoconfucianos al considerar que el *qi* es lo que forma los objetos materiales.<sup>53</sup> De una forma general, se puede considerar que *qi* y *li* representan los elementos materiales y no materiales del universo.<sup>54</sup> Ahora bien, dentro de la concepción ontológica confuciana, profundamente realista y hasta cierto punto materialista del mundo, el mayor problema no lo representa el *qi*, de

---

49 Needham, *Science and Civilization in China*, 472-475.

50 Angle, “Wang Yangming as a Virtue Ethicist”, 318. Traducción propia del original en inglés.

51 “The School of Platonic Ideas”. Fung Yu-lan, *A short history of Chinese philosophy* (Nueva York: The Free Press, 1967), 294.

52 Needham, *Science and Civilization in China*, 475.

53 Liu, “The status of cosmic principle”, 397.

54 Needham, *Science and Civilization in China*, 472.

cuya existencia como material fundamental de las cosas no cabe duda, sino el *li* ¿Cómo puede haber algo *no material* en un mundo tan *real*? La gran discusión se dio por tanto al preguntarse si había algo *más allá*, o *sobre*, el *qi*. Para Zhang Zai, que elaboró su sistema filosófico en torno al *qi*, el *li* no está por encima del *qi*, desde el punto de vista ontológico. Por el contrario, los hermanos Cheng Hao 程顥 (1032-1087) y Cheng Yi 程頤 (1033-1107), sobrinos de Zhang Zai, dieron más importancia al *li*. De los dos hermanos, Cheng Yi fue el más influyente para la filosofía. Este considera que el *li*, entendido como el principio, o los patrones, o las leyes cósmicas que rigen el universo, sí está en un plano ontológico superior. Si el *qi* es un elemento fundamental para todos los autores neoconfucianos, Cheng Yi todavía da más importancia al *li*, al ser considerado como el elemento constitutivo y explicativo del mundo.

En el fondo, este primer principio, el *li*, fuente de los cambios en el mundo y por tanto origen de todo, es lo que durante siglos se entendió como *Dao*, otro concepto fundamental de toda la historia del pensamiento chino, para todas las corrientes filosóficas. El gran historiador de la filosofía china Angus Graham encuentra una clara diferencia entre la filosofía occidental y la china. Según él, la pregunta crucial para los filósofos griegos y, a partir de ellos, los europeos de la modernidad, fue: “¿Qué es verdad?”. Por el contrario, para los chinos en su conjunto, la pregunta esencial fue: “¿Dónde está el Camino?”, es decir, la manera para conducir la propia vida y para ordenar el Estado.<sup>55</sup> Ese *Camino*, esa forma de actuar, de gobernar y gobernarse a sí mismo, es lo que se conoce como *Dao* 道. Para los filósofos confucianos de la antigüedad, el objetivo fundamental de la vida humana es seguir ese *Dao*, en lo que se suele llamar como *Camino del sabio*. Los daoístas consideraron el *Dao* como el principio ontológico de todo lo existente. A finales de la dinastía Tang y en la dinastía Song, los filósofos confucianos (es decir, los neoconfucianos) se dieron a la tarea de conocer el verdadero *Dao*, y por eso ellos mismos se consideraron miembros de la *Escuela del Dao* (*Daoxue* 道學, una de las formas como se designa en chino a la escuela neoconfuciana en su conjunto).

Los filósofos neoconfucianos expandieron el significado del *Dao*. Si para los autores del confucianismo clásico (Confucio, Mencio, Xunzi), el *Dao* implicaba principalmente el Camino del hombre, el *rendao* 人道 (cómo condu-

---

55 Angus C. Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, trad. por Daniel Stern y Flora Botton (México D.F.: FCE, 2012), 20.

cirse en la vida, cómo relacionarse con los demás en la sociedad humana), para los neoconfucianos el *Dao* adquirió un significado metafísico, ontológico, similar al que desde hacía siglos le habían otorgado los daoístas. El *Dao* o *Tiandao* 天道 (*Camino del Cielo*) se convirtió en un principio cosmológico del que procede todo lo existente.<sup>56</sup> Ese principio universal sería llamado de diferentes formas por los autores neoconfucianos, pero todos ellos entendían que había *algo* de lo que todo procedía y que regía el funcionamiento de todas las cosas del cosmos.

Ese principio fundamental que todo lo rige y del que todo procede es lo que Zhou Dunyi llamó *taiji* 太極 (*Culmen Supremo*). Para Cheng Yi, eso era el *li*. Ahora bien, este autor llamó de igual forma al principio de cada cosa individual y al principio ontológico fundamental. El más importante pensador neoconfuciano, que se convertiría en el filósofo chino más influyente de los últimos dos milenios, fue Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), que vivió aproximadamente un siglo después de los hermanos Cheng, ya durante la dinastía Song del Sur. Zhu Xi realizó una síntesis entre la conceptualización del *qi* de Zhang Zai y el *li* de Cheng Yi. Llamó *taiji* al *li* de todo el universo, integrando también la teoría cosmológica de Zhou Dunyi. Entre el *qi* y el *li*, dio más importancia al *li*. Por eso se llama a su corriente filosófica *lixue* 理學, *escuela del li*, o también *escuela Cheng-Zhu*, ya que los autores fundamentales para el concepto del *li* fueron Cheng Yi y Zhu Xi. La *escuela Cheng-Zhu* se convirtió a partir de la dinastía Yuan en la ortodoxia del pensamiento confuciano, y por eso el neoconfucianismo en su conjunto se conoce en chino como *escuela del li de las dinastías Song y Ming: Song Ming lixue* 宋明理學.

---

56 El *Cielo* (*Tian* 天) es otro concepto filosófico fundamental en la historia de China. Puede semejarse a una especie de deidad natural, no personal, que se encarga de que todo el cosmos funcione adecuadamente. El Cielo no se equivoca, por eso el hombre debe adecuar su *Dao*, su Camino en la vida, a los designios del Cielo. El *Tian* fue considerado por Ricci como un equivalente a Dios, lo cual llevaría a grandes problemas dentro de las controversias en torno a los ritos chinos.

## ¿Dualismo o monismo?

En el texto *Tianzhu Shiyi*, el letrado chino decía: “si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una”,<sup>57</sup> originalmente en chino, “*yi wei wu you ju wei, qi xing yiti* 以為物有巨微，其性一體”，<sup>58</sup> que se puede traducir también como “la naturaleza de todas las cosas, sean grandes o pequeñas, es una sola”. Esta idea de la unidad de todas las cosas (*yiti* 一體, textualmente, “un cuerpo”, “una entidad”, una unidad orgánica), es fundamental en la ontología neoconfuciana. El *organicismo* influyó de forma decisiva no solo en la filosofía, también en el desarrollo científico de China.

El fragmento citado no solo nombra el *li*, sino también al Dios en el que cree Ricci (*Tianzhu* 天主). El letrado chino se pregunta si hay alguna posibilidad de encontrar un compromiso con la doctrina cristiana ¿Es posible que, dentro del supuesto básico neoconfuciano de la unidad de todas las cosas, pueda tener cabida el Dios cristiano? El libro fue escrito por el jesuita italiano para refutar la ontología neoconfuciana. En la respuesta que da, Ricci se muestra escandalizado:

*El letrado occidental dice:* El error de lo que acabas de decir es más grande que cualquier otra cosa que he oído de ti hasta ahora. ¿Cómo me atrevería yo a mantener un punto de vista similar? ¿Cómo me atrevería yo a disminuir la dignidad de nuestro Soberano en lo Alto de esta manera? (...) Decir que lo que es creado está al mismo nivel que el creador es usar las palabras arrogantes del Demonio, Lucifer. ¿Quién se atreve a hablar de esta manera?<sup>59</sup>

En esas palabras, Ricci critica fuertemente el monismo. Bajo la concepción judeocristiana, Dios es de una naturaleza totalmente diferente de sus criaturas. Lo que es interesante es que esa crítica se lanza contra el budismo, y no contra el confucianismo, tal como se ve en el fragmento:

Debido a que la gente no prohíbe los escritos canónicos mentirosos del Buda, han sido infectados involuntariamente con sus palabras venenosas. ¿Dónde en las enseñanzas del Duque de Zhou y Confucio o en los antiguos escritos

---

57 Ricci, *The true meaning*, 203.

58 Ricci, *The true meaning*, 202.

59 Ricci, *The true meaning*, 205.

canónicos de tu noble país, hay una persona que se preocupa por mostrar falta de respeto al soberano o emperador y en insistir que él está a su mismo nivel? Si un ciudadano ordinario afirma que es tan noble como el emperador, ¿puede evitar ser culpable de un crimen? Si a la gente de este mundo no se le permite de manera insensata compararse con los reyes del mundo, ¿cómo pueden considerarse iguales al Soberano Celeste que está en lo Alto? La gente dice: “Tú eres tú y yo soy yo”; pero ahora un insecto en una zanja dice al Soberano en lo Alto: “Tú eres yo y yo soy tú”. ¿No es eso oponerse a la verdad hasta el límite?<sup>60</sup>

Confucio nunca se consideró como un innovador, sino como alguien que deseaba volver a las enseñanzas de la antigüedad.<sup>61</sup> Uno de los personajes considerado por Confucio y sus seguidores como modelo de sabiduría y virtud fue el Duque de Zhou (S. XI a.e.c.), que vivió al inicio de la dinastía Zhou. En lugar de arrebatarse el trono a su sobrino, todavía un niño, ejerció una regencia ejemplar y cuando el niño pudo hacerse cargo del poder, lo cedió, manteniendo la lealtad hacia el rey legítimo durante el resto de su vida. Debido a esto, el Duque de Zhou se convirtió en el paradigma de virtud entre los seguidores de la escuela confuciana.<sup>62</sup> Ricci, tras haber estudiado en profundidad la filosofía confuciana, no duda en referirse al Duque de Zhou y al propio Confucio para apoyar su discurso. Al mismo tiempo, utiliza la importancia de la piedad filial o *xiao* 孝, una de las virtudes confucianas más importantes, que implica el amor, respeto y obediencia a los padres y que, durante la época imperial china, se extendió a la relación de los súbditos hacia el emperador, como un padre de la nación. Particularmente, la dinastía Ming que conoció Matteo Ricci había impuesto un gobierno autoritario, con un poder absolutista por parte del emperador sin precedentes en la larga historia china.<sup>63</sup> El jesuita utiliza este hecho y así señala en su obra (dirigida a los letrados confucianos, no hay que olvidarlo) que sería impensable que un hombre común se quisiera igualar al emperador, ¿cómo entonces aceptar que no solo un ser humano, sino incluso “un insecto en una zanja”, como dice el texto, pudieran ser igualados a Dios?

---

60 Ricci, *The true meaning*, 205.

61 Galvany, “La dinastía Zhou”, 64.

62 Bryan W. Van Norden, *Introduction to Classical Chinese Philosophy* (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011), 9.

63 Flora Botton, *China, su historia y cultura hasta 1800* (México D.F.: El Colegio de México, 2000), 298.

Aunque Ricci lo atribuya al budismo, en realidad la concepción de la unidad de todos los seres aparece igualmente en la filosofía neoconfuciana. Llega el momento de profundizar en la diferencia fundamental entre la cosmovisión de Ricci y la ontología hegemónica en el neoconfucianismo, para iniciar la discusión sobre monismo y dualismo. Claramente, la concepción del universo en el cristianismo no es monista sino dualista. Dios es diferente de sus criaturas. Pero ¿se puede afirmar que el monismo fue la visión imperante en el pensamiento neoconfuciano?

Todos los autores neoconfucianos estaban de acuerdo en la realidad del mundo y en que el *qi* es el elemento fundamental que forma todo lo existente, desde luego, es inmanente. El punto de divergencia es si el *qi* es lo único que existe, o si hay “algo más”. Zhang Zai puede ser considerado monista, ya que para él todo es inmanente, y todo es *qi*. En cuanto a los dos hermanos filósofos, Cheng Hao, con una visión más holística y unificadora, podría ser considerado más cercano al monismo, mientras que Cheng Yi, al separar radicalmente *li* y *qi* y al colocar en un plano ontológico aquel por encima de este, podría ser interpretado más bien como dualista.

¿Qué decir de la filosofía de Zhu Xi, que finalmente es la que se impuso como la ortodoxia en el pensamiento chino de la mayor parte del último milenio? Algunos autores afirman que Zhu Xi, que sin duda estuvo más influido por Cheng Yi, también era dualista.<sup>64</sup> Pero no todos los investigadores coinciden con esta opinión. Es cierto que, en el sistema de Zhu Xi, el *li* existe “antes de” o “por encima de” la forma física, por tanto se puede considerar como trascendente. Al mismo tiempo, no es algo totalmente exterior al *qi*; no hay *qi* sin *li*, pero tampoco hay *li* sin *qi*, ambos van siempre unidos. La conclusión, según Wing-Tsit Chan, es que el *li*, según Zhu Xi, es a la vez inmanente y trascendente.<sup>65</sup> Un autor que resume bien todas las aristas del debate sobre la relación entre *li* y *qi*, y sobre la trascendencia y la inmanencia de ambos conceptos, es Allen Wittenborn:

Muchos observadores de la filosofía de Zhu Xi piensan que su concepto de *li* es estrictamente metafísico y su concepto de *qi* es físico. De esta forma,

---

64 Por ejemplo, Ch'u Chai, “Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods”, *Social Research* 18, n.º 3 (1951): 377.

65 Wing-Tsit Chan, “The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle”, *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 4, n.º 2 (1964): 142.



según este punto de vista, tenemos las dos esferas necesarias de la existencia o del ser colocadas en pequeños y limpios paquetes que, cuando interactúan mutuamente de manera universal y eterna, dan lugar al universo tal como lo conocemos. Pero esta visión falla al no tener en cuenta todo el rango del sistema filosófico de Zhu Xi. *Li*, por ejemplo, es al mismo tiempo el orden de diseño trascendente de todas las cosas (y por tanto coexistente en el tiempo con el *qi*) y es también una condición potencial o fuerza (en este sentido es lógicamente anterior al *qi*). El *qi* (energía universal) es a la vez el constituyente materializable inmanente de todas las cosas (adonde el *li* se adhiere para formar una cosa), y el agente materializante que hace real (“actualiza”) el potencial del *li* (y por tanto debe ser lógicamente posterior al *li*).<sup>66</sup>

Se puede concluir que, si bien hasta cierto punto el *li* podría representar una especie de “principio trascendente” en el universo, esto no implica la existencia de una esfera metafísica o del “más allá”. En la cosmovisión neoconfuciana no hay transcendencia, por lo cual no hay dualismo estricto como en el caso de la concepción cristiana del mundo. Es posible afirmar que, desde el punto de vista neoconfuciano, todo es inmanente. Hay una sola sustancia material en el universo, el *qi*. El monismo que describía el letrado chino del *Tianzhu Shiyi* y que horrorizaba a Ricci, el cual por cierto lo adjudicaba al budismo, es en realidad la mejor explicación de la concepción neoconfuciana del universo.

## La escuela de la mente (*xinxue*) del neoconfucianismo

El libro de Ricci habla sobre el letrado chino para defender a Buda y a los antiguos sabios chinos, a los que la tradición confuciana atribuye haber sido los fundadores de la civilización china.<sup>67</sup> Él mismo expone la concepción de la mente de la siguiente forma:

---

66 Allen Wittenborn, “Introduction”, en *Further reflections on things at hand: a reader* (Nueva York: University Press of America, 1991), 12-13. Traducción propia del original en inglés.

67 A diferencia de otras civilizaciones, algunas con unas mitologías de dioses y héroes muy coloridas, en China desde antiguo se considera que los grandes “héroes civilizadores” fueron hombres sabios. La mitología china habla de *Tres Soberanos* (*san huang* 三皇) y *Cinco Emperadores* (*wu di* 五帝) legendarios que aportaron los elementos civilizadores, tales como la agricultura, el control de las aguas, la escritura, la música, el calendario... Botton, *China, su historia y cultura hasta 1800*, 45-47.

Debido a que la gente en este mundo no entiende el extraordinario poder de sus propias mentes, ellos dicen que la mente está confinada en los límites del cuerpo. Viendo la grandeza de la mente el Buda no estaba dispuesto a someterse a ninguna fuerza externa y afirmaba que el cuerpo junto con el cielo y la tierra y todos los fenómenos están contenidos en la mente. Solo la mente es libre para ir donde desea; ascender a cualquier altura; abrazar cualquier cosa sin importar su tamaño; penetrar cualquier cosa, sin importar lo pequeño que sea, y cruzar cualquier cosa, sin importar lo sustancial que sea. Por tanto, cualquiera con una base de conocimiento debería saber que la mente, no más grande que una pulgada cuadrada en tamaño, está habitada por el Señor del Cielo. Si no fuera el Señor del Cielo, ¿cómo podría ser como es? <sup>68</sup>

Aunque esta idea de la mente se atribuye al budismo, al mismo tiempo explica el punto central del pensamiento filosófico de una corriente del neoconfucianismo: la llamada *escuela de la mente* (*xinxue* 心學), cuyo miembro más importante fue Wang Yangming 王陽明 (1472-1529).

Si bien dentro del neoconfucianismo la *escuela del li* o *escuela Cheng-Zhu* fue la corriente considerada como ortodoxa a partir del siglo XIV, no fue la única. La principal oposición provino de la escuela de la mente. Durante la dinastía Song del Sur hubo un representante de esta corriente heterodoxa: Lu Xiangshan 陸象山 (1139-1193). El propio Zhu Xi se reunió en persona con Lu Xiangshan en 1175 en el Templo del Lago de la Oca; allí ambos pensadores mantuvieron uno de los debates filosóficos más famosos en toda la historia de China. Pero sería Wang Yangming, ya en la dinastía Ming, quien llevaría las aportaciones de la *escuela de la mente* a su culmen.

Aunque Wang Yangming aún considera al *li* 理 como principio o patrón o coherencia de todas las cosas, la mayor diferencia con respecto a Zhu Xi es el método como se puede llegar a conocer el *li*. Según Wang, la mente, *xin* 心, es el único lugar donde se puede llegar a un completo conocimiento del mundo. Es en la mente donde todos los principios, *li*, se pueden percibir y conocer. Zhu Xi buscaba el *li* en las cosas del mundo (por ejemplo, en los libros clásicos), propone que conforme se conoce el principio de más y más cosas, se está más cerca de conocer el *li* total del universo (el *taiji* 太極).

---

68 Ricci, *The true meaning*, 207-209.

Wang Yangming considera, por el contrario, que por mucho que se busque el *li* fuera de nosotros, nunca llegaremos a encontrar el principio fundamental de la realidad. Según él, la mente, *xin*, es el principio, *li*. Si alguien llega a conocer verdaderamente su mente, llegará a conocer el *li*. Esto es lo más importante del pensamiento de la *xinxue* (*escuela de la mente*) o *escuela Lu-Wang* (así llamada por Lu Xiangshan y Wang Yangming). Los filósofos de la *xinxue* reconocen una relación entre la subjetividad humana y la objetividad del mundo. Por eso hay que investigarse a sí mismo. Lo que cambia en las dos escuelas es el papel de la mente para acceder al conocimiento. Por eso la gran diferencia entre las dos escuelas se encuentra en la epistemología.

Wang Yangming es considerado como el pensador más importante de la dinastía Ming y uno de los filósofos más importantes en toda la historia de China. Aunque Confucio, Mencio y Zhu Xi tuvieron una influencia mayor y más duradera, estos pensadores tuvieron rivales importantes en su época y posteriormente. Sin embargo, el pensamiento de Wang Yangming dominó China en vida de su autor y durante el siguiente siglo y medio sin rivales.<sup>69</sup> Eso significa que, cuando llegó Ricci al imperio de la dinastía Ming, el pensamiento de la *escuela de la mente* estaba en su apogeo en China.

Lo que propone Wang Yangming es que los seres humanos están dotados de un conjunto completo y perfecto de principios o *li* que subyacen, informan y dan sentido a todos los objetos y eventos del mundo. Este conjunto es la mente. No se necesita buscar en el mundo para conocer el principio de las cosas. Si se abordan cuestiones morales, no es necesario buscar en el exterior (por ejemplo, en los libros clásicos) qué es *ren* 仁 (benevolencia, verdadera humanidad), o qué es *xiao* 孝 (piedad filial), como proponía Zhu Xi. Dentro de la mente humana existen los principios de esas virtudes y de todo lo demás.

Es común comparar a Wang Yangming con el filósofo escocés George Berkeley (1685-1753). Algunos filósofos contemporáneos han llegado a afirmar que Wang, al igual que Berkeley, negaba la existencia del mundo fuera de la mente. Pero esa es una interpretación errónea. A diferencia de Berkeley, la principal preocupación de Wang Yangming no es epistemológica, sino ética: ¿Cómo conseguir que nuestra mente supere las percepciones sensoriales y

---

69 Chan, *A source book in Chinese Philosophy*, 654.

domine los deseos egoístas? Wang no cree que el conocimiento provenga solamente de las percepciones sensoriales. Todo lo contrario. El verdadero conocimiento es innato. Uno de los puntos esenciales del pensamiento de Wang Yangming es el de la existencia en cada ser humano de ese *conocimiento innato* (*liangzhi* 良知), gracias al cual se puede distinguir entre el bien y el mal. Se trata de un conocimiento intuitivo, no racional, que sobrepasa cualquier dualidad, y gracias al cual se conocen los principios o leyes (*li*) de las cosas.<sup>70</sup> Así pues, de manera muy diferente a Berkeley, las cosas del mundo no pueden ser reducidas a una asociación de ideas. Wang Yangming es confuciano, en ningún momento llega a dudar de la existencia del mundo real. Lo que propone Wang es que no hay *li* “solo” en las cosas externas, sino también en la mente. Por eso sería poco efectivo buscar el *principio* en las cosas exteriores, ya que es más fácil encontrarlo en la propia mente.<sup>71</sup> Pero eso no implica la negación de la existencia del mundo exterior.

A partir de la dinastía Ming, sobre todo por influencia de la *escuela de la mente*, empieza a ser menos importante el estudio de los textos, la exégesis, y se valora cada vez más la psicología, el estudio de sí mismo. La filosofía de Wang Yangming estuvo fuertemente influida por el budismo. A diferencia de los filósofos de la dinastía Song, que criticaron el budismo y el daoísmo, Wang fue mucho más proclive a buscar elementos comunes en esas corrientes filosóficas.<sup>72</sup> No es extraño por tanto que Ricci relacionara con la filosofía budista la enseñanza de que todas las cosas del mundo se encuentran en la mente. Por supuesto, la respuesta de Ricci es demoledora hacia este pensamiento y hacia la persona a la que se atribuye, Buda:

*El letrado occidental dice:* el Buda fracasó en entenderse a sí mismo, así que, ¿cómo podría entender al Señor del Cielo? Él, en su pequeño cuerpo, fue iluminado por la luz del Señor del Cielo; pero, como resultaba que tenía cierto talento, y como se le había dado una tarea para llevar a cabo, se volvió jactancioso y arrogante, y de forma temeraria, y sin inhibiciones, se consideró a sí

---

70 Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 463.

71 David W. Tien, “Metaphysics and the Basis of Morality in the Philosophy of Wang Yangming”, en *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. por John Makeham (Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010), 301.

72 Aunque durante siglos algunos chinos habían tratado de buscar elementos comunes en el confucianismo, el daoísmo y el budismo, sería a partir de Wang Yangming cuando esas tres corrientes filosóficas serían consideradas en la visión de muchos letrados como una única corriente de pensamiento, la *sanjiao* 三教, es decir, las *tres enseñanzas*. Martínez, “Xitai 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’”, 440.

mismo tan digno de honor como el Señor del Cielo. ¿Se puede considerar ese comportamiento como elevar nuestro valor o como honrar nuestra virtud? ¡Más bien es rebajar al hombre y causar que pierda su virtud! La arrogancia es la enemiga de toda virtud. En el momento en que un pensamiento arrogante aparece en nuestras mentes, toda nuestra conducta se corrompe.<sup>73</sup>

Ricci señala después la importancia de la humildad y acusa a los budistas, y por extensión a los neoconfucianos, de ser arrogantes. “Un sabio no se atreve a considerarse a sí mismo como un sabio, ¿compararía entonces a un hombre común con el Señor del Cielo?”<sup>74</sup> Más adelante ahonda en la idea de que solo Dios (el *Señor del Cielo*) es el creador de todas las cosas. Aunque los hombres manufacturen cosas, utilizan materiales que ya existen, y que han sido creados por Dios. E inmediatamente da respuesta a la idea, según él errónea, de que la mente es equivalente a las cosas del mundo:

El hecho de que las mentes de los hombres sabios puedan abrazar el cielo, la tierra y todos los fenómenos no implica que el cielo y la tierra reales y todos los fenómenos estén contenidos en la mente. Lo que quiere decir es que tras levantar la cabeza en una investigación personal y después inclinarla en la contemplación, uno refleja sus formas y comprende sus principios, y que tras investigar sus principios uno puede ponerlos en uso práctico. De este modo, si no hay nada que los ojos vean, ninguna impresión se hace en la mente. Por ejemplo, un estanque de agua inmóvil y pura o un espejo brillantemente pulido puede reflejar todas las cosas del mundo; pero ¿puede uno decir que el espejo brillante o el agua inmóvil puede crear el cielo y la tierra porque los refleja?<sup>75</sup>

En ese texto, se utiliza de nuevo el carácter *li* 理 para designar los “principios” de las cosas. Algo muy interesante es que Ricci dice que las imágenes que existen en la mente son como el reflejo de las cosas en un espejo. La metáfora de la mente como un espejo aparece en los textos de algunos filósofos neoconfucianos, como Cheng Hao, y sobre todo en los textos budistas. En el budismo, una de las características de la mente es la claridad, que le permite aprehender la realidad de igual forma que un espejo refleja las cosas del mun-

---

73 Ricci, *The true meaning*, 209.

74 Ricci, *The true meaning*, 209.

75 Ricci, *The true meaning*, 211.

do. Así que finalmente, Ricci incluso utilizaba imágenes que podían resultar familiares no solo a los neoconfucianos, sino incluso a los budistas.

## Refutación de la unidad de todas las cosas

Tras el paréntesis en torno a la naturaleza de la mente, el *Tianzhu Shiyi* vuelve al asunto fundamental de este capítulo: la refutación de que los seres humanos y Dios forman parte de una misma unidad. Ricci, por boca del letrado occidental del libro, afirma la radical diferencia entre Dios y sus criaturas, niega la ontología monista, independientemente de la manera como se interprete ese monismo:

Afirmar que el Señor del Cielo y todas las cosas son lo mismo; o que el Señor del Cielo es todas las cosas, y que aparte del Señor del Cielo no hay nada; o que el Señor del Cielo está dentro de todas las cosas, y es un constituyente interno de todas las cosas; o que todas las cosas están ahí para que el Señor del Cielo las use igual que los instrumentos y las herramientas están ahí para que los artesanos las usen, es distorsionar la verdad, y ahora voy a proceder a explicar por qué.<sup>76</sup>

Ricci da argumentos para refutar que los humanos sean parte de la divinidad, utilizando la lógica aristotélico-tomista que conocía tan bien. Para ello, vuelve a hablar sobre la naturaleza de Dios (el *Señor del Cielo*), al cual había dedicado toda la primera parte de su *Tianzhu Shiyi*. Dentro de la cosmovisión cristiana en la que Dios creó el mundo de la nada y es infinitamente poderoso y bueno, no tiene sentido considerar que los hombres sean iguales a Dios: “[En la primera sección de esta obra] probé que el Señor del Cielo es el creador y controlador de todas las cosas; que Su naturaleza es perfecta y no le falta nada; y que Él no puede ser medido por las cosas en este mundo. ¡Uno no puede decir, entonces, que todas las cosas compartan un cuerpo común con Él!”<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Ricci, *The true meaning*, 215.

<sup>77</sup> Ricci, *The true meaning*, 221.

Después de tan larga argumentación, el letrado chino finalmente parece convencido de que no es posible que los seres humanos, ni que las cosas del mundo sean de la misma naturaleza que Dios. Pero entonces todavía lanza otra duda: “hay algunas personas que dicen que el hombre es una unidad orgánica con todas las cosas en el mundo. ¿Qué dices a eso?”.<sup>78</sup> El letrado occidental responde de la siguiente forma:

Considerar que el hombre es lo mismo que el Señor del Cielo es estimarlo demasiado alto; pero considerar al hombre como uno con todas las cosas es decir que es lo mismo que el barro y la piedra, en cuyo caso está siendo rebajado. Debido a que la anterior opinión evalúa al hombre demasiado alto, me temo que haya algunos que quieran tratarlo como un animal. Debido a que [esas personas] exageran la pequeñez del hombre, imagino que hay algunos que se sienten nerviosos al no considerarlo como barro o piedra. ¿Usted, señor, estaría de acuerdo en considerar que la humanidad cae en la categoría del barro y la piedra? No es difícil mostrar que ese tipo de argumento no es sostenible.<sup>79</sup>

No hay que perder el hilo del discurso. En primer lugar, Ricci ha refutado el monismo puro, es decir, que Dios forma una unidad con todas las cosas, incluyendo los seres humanos. Pero una vez que ha quedado clara la diferencia intrínseca de Dios con todo lo demás, queda la duda de si toda la creación es en sí una unidad. ¿Son los hombres de la misma naturaleza que los animales, las plantas, o las piedras? Para tratar de refutar la idea de la unidad de todas las cosas, Ricci muestra las diferentes formas como dos cosas pueden ser consideradas como similares o distintas. Entonces, le pregunta a su interlocutor qué quiere decir exactamente cuando afirma que “Todas las cosas del mundo son iguales” (*Tianxia wanwu jie tong* 天下萬物皆同).<sup>80</sup> El letrado chino responde lo siguiente:

La “similaridad” a la que pertenece ese enunciado es la “similaridad de pertenecer a un cuerpo” [*wei tong ti zhi tong* 為同體之同]. El hombre superior [*junzi* 君子] ve que todas las cosas en el mundo [*Tianxia wanwu* 天下萬物] son orgánicamente una [*yiti* 一體]. Es el hombre inferior [*xiaoren* 小

---

78 Ricci, *The true meaning*, 225.

79 Ricci, *The true meaning*, 225.

80 Ricci, *The true meaning*, 226.



人] quien distingue entre formas corpóreas y divide entre tú y yo. Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que está mostrando consideración hacia todas las cosas con un sentido de humanidad [*ren* 仁].<sup>81</sup>

Ese fragmento expone algunos de los puntos esenciales de la filosofía confuciana. Para empezar, separa entre el hombre moralmente superior (*junzi* 君子) y el hombre común, o moralmente inferior (*xiaoren* 小人, literalmente “hombre pequeño”). Esos son términos utilizados en el confucianismo desde su fundación, es decir, desde la época del propio Confucio. Aparecen numerosas veces en las *Analectas* de Confucio (*Lunyu* 論語).<sup>82</sup> Se nombra así mismo una virtud confuciana importante, a la cual Confucio también le dedica una gran atención: *ren* 仁, que se suele traducir como “benevolencia”, “verdadera humanidad”. Se suele considerar como la virtud más importante del pensamiento confuciano, supone “la cualidad misma de *ser* humano y de querer a los demás seres humanos, y todo *junzi* debería tratar de alcanzar el *ren* a través del autoperfeccionamiento”.<sup>83</sup> Es notable que Ricci conozca y utilice esas categorías confucianas por boca del letrado chino de su libro. Ahora bien, aunque utilice la dicotomía entre *junzi* y *xiaoren* de la época de Confucio, el texto les hace afirmar cuestiones de las que nunca se preocuparon los confucianos de la época clásica, ya que son típicamente neoconfucianas. Los filósofos de la dinastía Song fueron los primeros en la larga historia del confucianismo que hablaron de ontología y afirmaron, bajo la influencia del budismo y el daoísmo, que todas las cosas del mundo forman una unidad, “*yiti* 一體” (“un cuerpo”, una unidad orgánica).

En este punto ya no es posible separar entre filosofía y ciencia. Para entender esa diferencia, Joseph Needham en sus obras habla del *organicismo* como el fundamento del pensamiento filosófico que determinó el desarrollo científico de la civilización china. Considerar al universo como un organismo significa que todos los eventos del mundo se relacionan por medio de vínculos a veces nada evidentes. La noción de causalidad, esencial en occidente desde Grecia para su desarrollo científico, queda comprometida en esta visión orgánica del mundo. Needham dice lo siguiente:

---

81 Ricci, *The true meaning*, 227.

82 Una buena traducción al español de las *Analectas* de Confucio se encuentra en: Confucio, *Los cuatro libros, traducción, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo* (Barcelona: Paidós, 2002), 63-211.

83 Botton, *China, su historia y cultura hasta 1800*, 85.

Puede demostrarse que la *philosophia perennis* de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organicista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos.<sup>84</sup>

En la cosmovisión de la filosofía neoconfuciana, hay una relación entre unidad y multiplicidad (explicada mediante la relación entre el *li* total, o *taiji*, y el *li* de cada cosa). Se podría decir que “todo se relaciona con todo”. De ahí proviene la idea de que todas las cosas (rocas, animales, hombres...) forman una unidad orgánica. Esa unidad orgánica, incluye al principio cosmológico y ontológico de todo, el *taiji* de la *escuela Cheng-Zhu*. No solo la incluye, sino que *es* el *taiji*. Por eso este concepto, quizá el más parecido a Dios en la filosofía neoconfuciana, implicaría un monismo muy alejado del dualismo esencial del cristianismo.

Como se puede observar, en el *Tianzhu Shiyi* el propio letrado chino no afirma de manera categórica la unidad de todas las cosas, sino que la matiza (“Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que está mostrando consideración hacia todas las cosas con un sentido de humanidad”). La respuesta inmediata del letrado occidental (Ricci) todavía deja más clara la cuestión, se opone a la unidad de todas las cosas:

*El letrado occidental dice:* Los confucianos de tiempos anteriores hacían uso del enunciado de que todas las cosas son orgánicamente una para animar a la gente a poner su sentido de humanidad [*ren* 仁] en operación. Lo que querían decir cuando usaban la expresión “orgánicamente uno” [*yiti* 一體] era simplemente que las cosas emergen de una fuente [*yi yuan* 一原]. Pero, si crees que todas las cosas son realmente orgánicamente una, entonces esto tendrá como consecuencia la destrucción del gran Camino de la humanidad y la rectitud. ¿Y por qué debería ser eso así? Porque para que la humanidad y la rectitud operen debe haber al menos dos personas. Si todas las cosas son

---

84 Joseph Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. por María Teresa de la Torre Casas (Madrid: Alianza Editorial, 1977), 21-22.

consideradas como orgánicamente una, entonces se trata a las cosas como si fueran realmente una cosa, y se dice que las diferencias entre ellas son meramente imágenes vacías. Si son solo imágenes vacías, ¿cómo puede haber amor mutuo y respeto? Por tanto, se dice que aquel que sigue el camino de la humanidad lo extiende desde él mismo a los otros.<sup>85</sup>

Ricci consigue justificar la dualidad ontológica, la diferencia entre el yo y el tú (y por ende entre todas las cosas), utilizando las categorías básicas de la filosofía confuciana. Menciona que esas ideas eran las que tenían “los confucianos de tiempos anteriores”, porque los confucianos del propio tiempo de Ricci, esto es, los neoconfucianos, entendían la unidad de todas las cosas de una manera mucho más literal. Para ellos la unidad orgánica de todo lo existente era real, ontológica, no un mero artificio para que los hombres pongan en práctica la benevolencia o humanidad hacia las otras personas.

En el fragmento citado, Ricci utiliza la expresión “Camino de la humanidad y la rectitud”, en chino, *ren yi zhi Dao* 仁義之道, esto es, el *Dao* de *ren* -benevolencia, verdadera humanidad- y *yi* -rectitud-. Desde la época de Confucio, muchas veces se unía la benevolencia, o verdadera humanidad (*ren* 仁) a esta otra virtud, *yi* 義 (rectitud). A continuación, Ricci explica que, para que haya benevolencia y rectitud se necesita que haya distinción entre sí mismo y los otros. “Si no hay distinción entre uno mismo y los otros no puede haber principios de humanidad y rectitud. Si dices que todas las cosas están en ti, entonces la humanidad y la rectitud serán equivalentes al amor a uno mismo y el servicio a uno mismo”.<sup>86</sup> Obsérvese que aquí se usa la expresión “principios de humanidad y rectitud”, en chino, *ren yi zhi li* 仁義之理, es decir, el *li* -principio, patrón, ley- de *ren* -benevolencia, verdadera humanidad- y *yi* -rectitud-. Es prácticamente la misma expresión utilizada más arriba, la única diferencia es que se sustituye *Dao* por *li*.

Finalmente, el letrado occidental asevera:

Pero solo hombres superiores [*junzi* 君子] de la más alta humanidad [*ren* 仁] pueden extender su amor a lugares distantes de forma que abrace a todas las naciones en el mundo y llegue a todas partes. Cómo puede un hom-

---

85 Ricci, *The true meaning*, 229.

86 Ricci, *The true meaning*, 229.

bre superior no saber que tiene un cuerpo y que otro hombre tiene otro cuerpo; y que esta es mi familia, mi nación, y que aquella es la familia de otro y la nación de otro, mientras que, al mismo tiempo, reconoce que todos son hombres y cosas producidas y nutridas por el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto [*Tianzhu Shangdi* 天主上帝], y que por tanto tiene la tarea de amar y tener compasión de todos los hombres. ¿Cómo podría ser como el hombre inferior [*xiaoren* 小人] que ama solamente a su propia familia?<sup>87</sup>

En el fondo, aunque las concepciones ontológicas del cristianismo son muy diferentes de las del neoconfucianismo, las conclusiones éticas son similares. Uno de los fragmentos más famosos de toda la filosofía neoconfuciana en la *Inscripción del Oeste* (*Ximing* 西銘), de Zhang Zai, considerado el texto más importante de este autor y que resume su concepción cosmológica, ontológica, ética y social. Un fragmento del *Ximing* dice:

Todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras. El gran emperador es el hijo mayor de mis padres, los grandes oficiales son sus servidores. Respetad a los antiguos para tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para tratar a los jóvenes como es debido. El poder moral del sabio es conforme al del Cielo, el hombre virtuoso es el más excelente [entre los hombres]. Todos los ancianos, los enfermos, los deformes, los mutilados, los que no tienen hermanos, hermanas, esposos y esposas, todos los que en el mundo están en peligro y no tienen nadie para preguntar, son mis hermanos. Cuidar de ellos en estos tiempos es el deber de un hijo.<sup>88</sup>

Como se observa, el texto no contradice en absoluto las enseñanzas del confucianismo original (el de Confucio y Mencio), ni tampoco al cristianismo. Podría haber sido escrito por cualquier místico cristiano. Esa es la razón final de que, en el fondo, el intento de Ricci para insertar el cristianismo católico en la sociedad confuciana china tuviera sentido.

En esta última parte del capítulo del *Tianzhu Shiyi*, Ricci brinda ejemplos para demostrar que, según su opinión, no tiene sentido considerar la unidad de todos los seres. Ni los humanos son como los animales o las piedras, ni

---

87 Ricci, *The true meaning*, 231.

88 Costantini, "La armonía suprema", 27.

desde luego, las cosas del mundo forman una unidad con Dios. La refutación de la teoría monista, que el jesuita atribuye al budismo, particularmente la negación de que los seres humanos tengan la misma naturaleza que los animales, tiene como consecuencia lógica la oposición a una de las enseñanzas más famosas del budismo: la reencarnación. En el último fragmento de ese capítulo, el letrado occidental dice: “Ya he tratado con el tema más difícil de todos, y esas cuestiones menores ciertamente no plantean ningún problema”.<sup>89</sup> Al hablar de “cuestiones menores”, Ricci se refiere a la reencarnación, que es negada en el siguiente capítulo. Para él, el punto medular de la diferencia entre el cristianismo y las enseñanzas budistas y neoconfucianas es la ontología, por eso la refutación de la unidad de los seres que lleva a cabo en el capítulo cuarto del libro es, sin duda, uno de los temas más importantes de todo el libro.

## Conclusión

Desde el inicio, Ricci se mostró ante los letrados como un filósofo entre los filósofos chinos, no como un sacerdote misionero que en realidad había llegado para evangelizar a unos paganos y mostrarles la que, según él, era la verdadera religión.<sup>90</sup> Cuando se publicó el *Tianzhu Shiyi* del jesuita italiano, este ya era famoso no solo como filósofo, sino también como matemático y científico, lo cual ayudó a la difusión de la obra, causando una gran impresión. Incluso parte del éxito y la difusión del libro pudo deberse a la simple suerte, ya que ocurrió que algunos chinos no cristianos quisieron hacer dinero imprimiendo esta obra y otros libros cristianos para venderlos en las provincias; de esta forma, el mensaje cristiano pudo circular mucho más de lo que lo habría hecho si los jesuitas hubieran contado solo con sus propios medios.<sup>91</sup> Su influencia se mantuvo durante décadas, e incluso parece que su lectura y estudio durante seis meses pudo ser una de las razones por las que el emperador Kangxi (r. 1662-1722) promulgó su edicto de tolerancia hacia el catolicismo en 1692.<sup>92</sup>

---

89 Ricci, *The true meaning*, 237.

90 Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 27.

91 Spence, *The memory palace*, 196.

92 Ricci, *The True Meaning*, 39.

Parte del éxito de la obra se debió al intento de Ricci de mostrar que los conceptos básicos del catolicismo se hallaban presentes en China en los tiempos antiguos, lo que permitió al pensamiento cristiano entrar en la cultura china, así como al énfasis para mostrar que la ética confuciana era muy similar a la ética cristiana. Tal como dice el propio Ricci en una carta escrita el 15 de febrero de 1609:

Los libros de los letrados, que son los más antiguos y autorizados, no dan otra adoración que al Cielo y a la tierra y al Señor de ellos. Y, examinando bien todos estos libros, encontraremos en ellos muy pocas cosas contra la luz de la razón y muchísimas de conformidad con ella, sin ceder ante ninguno de sus filósofos naturales, y podemos esperar la misericordia divina de que muchos de sus antiguos se salvaran en la observancia de la ley natural con alguna ayuda que Dios por su bondad les daría.<sup>93</sup>

En ese fragmento Ricci sugiere que Confucio y otros sabios de la tradición confuciana podrían haberse salvado. La cuestión de si Confucio se había salvado o condenado fue uno de los puntos de disputa entre los misioneros a partir de Ricci, como parte de las controversias en torno a los ritos chinos. Afirmar que los antiguos sabios chinos, en particular Confucio, se habían condenado, era dar un duro golpe a la posibilidad de propagación del cristianismo en China, ya que los letrados chinos no estaban dispuestos a condenar al que para ellos era el mayor sabio de la historia. Algunos misioneros, sobre todo entre los frailes de otras órdenes religiosas, decían que Confucio estaría ahora en el infierno, pero no así otros, como Ricci. Sobre el *Tianzhu Shiyi*, decía:

Igualmente, en este volumen todas las sectas de los chinos fueron refutadas, excepto aquella que procedía de la luz de la naturaleza, declarada por Confucio príncipe de los letrados, llamada la secta de los letrados. En este hombre apenas hay cosas que reprender, porque fue reservadísimo en aquellas cosas que no entendía, que apenas se lo encuentra jamás en error.<sup>94</sup>

Mientras que Ricci rechaza en su obra el budismo, el daoísmo y el neoconfucianismo, acepta el confucianismo original, ya que para él es posible una unión entre las enseñanzas de Confucio y el cristianismo. Pero también hubo críticas por parte

---

93 Tacchi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, 385. Traducción propia del original en italiano.

94 Ricci y Trigault, *Entrata nella China*, 473. Traducción propia del original en italiano.

de algunos budistas o neoconfucianos, a los cuales criticaba el mismo Ricci en sus escritos. Ricci solo se fijó en los textos originales de Confucio para sus análisis del confucianismo. No solo rechazó el neoconfucianismo, sino incluso a Mencio, que vivió tan solo cien años después de Confucio y que influyó enormemente en los neoconfucianos. Ricci fue criticado por ese radicalismo y ese afán de volver a un confucianismo primitivo que no existía en China desde hacía siglos. De hecho, el confucianismo de la época de Ricci era, propiamente, el neoconfucianismo. El jesuita sacó de contexto totalmente la filosofía confuciana de su tiempo, lo cual puede ser visto como una estrategia para llevar a cabo la conversión al cristianismo de las élites letradas del imperio chino. Claramente lo dice el propio Ricci:

Procuró mucho atraer a nuestra opinión al principal de la secta de los letrados, que es Confucio, interpretando en nuestro favor alguna cosa que había dejado escrita de forma dudosa. Así los nuestros lograron mucho favor de los letrados que adoraban los ídolos.<sup>95</sup>

Ricci expresó públicamente su admiración por el alto valor ético de los libros clásicos confucianos. Pensó que podía discernir en ellos vestigios de una creencia primitiva en Dios. De esta forma, igualó al Dios cristiano (el *Señor del Cielo*, *Tianzhu* 天主) con *Shangdi* 上帝, el *Soberano de Arriba*, y con *Tian* 天, el *Cielo*, conceptos que existían en el pensamiento chino desde la antigüedad.<sup>96</sup> En algunos de los textos citados se ha visto que a menudo unían los términos *Tianzhu* con *Shangdi* para enfatizar que el *Soberano de Arriba* de la tradición china era lo mismo que el *Señor del Cielo* cristiano. Este sería el origen de una de las controversias relacionadas con los ritos chinos, la de los términos para traducir los elementos fundamentales del cristianismo, sobre todo la palabra Dios. Ricci pronto se dio cuenta de la gran diferencia entre los textos clásicos en sí y muchos comentarios posteriores a esas obras. Aquí encontró las ideas ontológicas de los neoconfucianos, las cuales implicaban una filosofía monista y un aparente ateísmo inaceptables para el misionero cristiano. Este punto de vista lo puso en una situación incómoda entre los altos funcionarios que frecuentaba y a quienes intentaba convertir a su fe. Prácticamente todos consideraban las interpretaciones realizadas durante la dinastía Song o algunas

---

95 D'Elia, *Fonti Ricciane*, 296. Traducción propia del original en italiano.

96 Ricardo Martínez Esquivel estudia el origen de los términos *Shangdi* y *Tian*, a nivel histórico y lingüístico, y analiza las confusiones que pudo crear Ricci al considerar esos términos como equivalentes al Dios cristiano. Martínez, "Xitai 西泰 o 'la Eminencia del Oeste'", 444-446.



de sus variantes posteriores, es decir, lo que se ha llamado neoconfucianismo, como el verdadero confucianismo. Ricci tuvo que tratar de persuadirlos de que él entendía la filosofía y la historia chinas mejor que ellos mismos.<sup>97</sup>

La estrategia del jesuita italiano consistió en considerar al confucianismo primitivo, el del fundador Confucio, como una religión natural en la que pudo llegar a intervenir, de cierta forma, la revelación divina, pero esa religión no quedó ni completa ni perfecta. A lo largo del tiempo, esa religión natural había sido oscurecida por la mala influencia del budismo y el daoísmo, hasta convertirse en algo muy diferente del original, el neoconfucianismo. Ricci se dio a la tarea de limpiar al confucianismo de esas “malas influencias” para poder completarla, posteriormente, con la revelación de la Iglesia católica.<sup>98</sup>

Niccolo Longobardi (1565-1655), que sucedió a Ricci como superior de la misión china cuando este murió en 1610, no estaba de acuerdo con todo esto: para él, los confucianos de la época clásica habían sido tan ateos como los neoconfucianos, y los ritos eran supersticiones condenables. En estas ideas fue seguido por unos pocos jesuitas en China y por casi todo el resto de los misioneros: dominicos, franciscanos... Estas discusiones fueron el núcleo de las controversias de los ritos chinos y de los términos.<sup>99</sup> Esta polémica se prolongó durante un siglo y se discutiría en China, en Europa e incluso en el continente americano.<sup>100</sup> Estas controversias provocarían la ruina de la misión china.

El *Tianzhu shiyi* de Matteo Ricci fue una gran contribución al acercamiento cultural entre China y el cristianismo. El jesuita italiano no utilizó la revelación, sino la razón, lo cual llevó a muchos letrados chinos a interesarse por la religión católica. Décadas después, este puente entre la religión cristiana y el confucianismo provocaría graves controversias teológicas y filosóficas que

---

97 Knud Lundbaek, “The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of Ideas* 44, n.º 1 (1983): 25-26.

98 Martínez, “Xitai 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’”, 439.

99 Las controversias de los ritos chinos es un tema amplísimo del que se ha escrito mucho, y cuyo estudio no puede ser abarcado en este trabajo. Un libro que abarca toda la historia de las controversias es el de George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985). También es interesante el libro de Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, que analiza las controversias desde el punto de vista de los chinos.

100 El obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), que llegó a ser virrey de la Nueva España, participó en esta polémica, llevándola de esta manera al continente americano. Su papel en estas controversias se expone en el artículo de José Antonio Cervera y Ricardo Martínez Esquivel, “Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las controversias de los ritos chinos”, *Historia Mexicana* 68, n.º 269 (2018): 245-284.

conllevarían problemas en la misión china e incluso tendrían repercusiones sobre la propia Compañía de Jesús en Europa. Este texto se ha centrado en un punto de la obra de Ricci, quizá el más importante desde el punto de vista filosófico: la polémica entre la ontología prevaleciente en el neoconfucianismo, que se puede considerar monista, y la cosmovisión cristiana, en la que Dios es radicalmente diferente de sus criaturas. Este es solo uno de los numerosos aspectos de los que trata el *Tianzhu Shilu*, y por tanto este texto representa un trabajo en proceso. Aquí solo se dan unas pinceladas de un tema amplio, el de la adaptación filosófica del cristianismo al pensamiento confuciano mediante la obra del más famoso misionero en China, Matteo Ricci.

## Bibliografía

Aduarte, Diego. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China* 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

Angle, Stephen C. "Wang Yangming as a Virtue Ethicist". En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham. Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010.

Bernard, Henri. "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission Française de Pekin". *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57 y 309-388.

Bernard, Henri. *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*. Tianjin: Hautes Études, 1933.

Bernard, Henri. *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine*. Tianjin: Hautes Études, 1935.

Bernard, Henri. *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*. Tianjin: Hautes Études, 1937.

Botton, Flora. *China, su historia y cultura hasta 1800*. México D.F.: El Colegio de México, 2000.

Brockey, Liam M. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-*

1724. Cambridge, Mass. & Londres: Harvard University Press, 2007.

Cervera, José Antonio y Ricardo Martínez Esquivel. “Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las controversias de los ritos chinos”. *Historia Mexicana* 68, n.º 269 (2018): 245-284.

Cervera, José Antonio. “El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos”. *Revista Estudios* 32 (2016): 496-517.

Cervera, José Antonio. “La interpretación ricciana del confucianismo”. *Estudios de Asia y África* 37, n.º 118 (2002): 211-239.

Cervera, José Antonio. *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. México D.F.: Palabra de Clío, 2015.

Cervera, José Antonio. *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.

Ch’u Chai. “Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods”. *Social Research* 18, n.º 3 (1951): 370-392.

Chan, Wing-Tsit. “The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle”. *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* New Series 4, n.º 2 (1964): 123-148.

Chan, Wing-Tsit. *A source book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Chan, Wing-Tsit. *Chu Hsi, Life and Thought*. Nueva York: St. Martin’s, 1987.

Cheng, Anne. *Historia del pensamiento chino*, traducido por Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona: Bellaterra, 2002.

Chia, Lucille. “Chinese Books and Printings in the Early Spanish Philippines”. En *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*, editado por Eric Tagliacozzo y Wen-Chin Chang. Durham &

Londres: Duke University Press, 2011.

Cobo, Juan. *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu. Apología de la Verdadera Religión*. Manila: UST Press, 1986.

Confucio. *Los cuatro libros*, traducción, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo. Barcelona: Paidós, 2002.

Costantini, Filippo. “La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)”. *Estudios de Asia y África* 49, n.º 153 (2014): 9-30.

Cronin, Vincent. *The Wise Man from the West*. Londres: Soho Square, 1955.

Dunne, George H. *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1962.

Engelfriet, Peter M. *Euclid in China. The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*. Leiden: Brill, 1998.

*East meets West. The Jesuits in China: 1582-1773*, editado por Charles E. Ronan y Bonnie, B.C. Chicago: Loyola University Press, 1988.

*Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina* 3 vols., editado por Pasquale D'Elia. Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949.

Fung Yu-lan. *A short history of Chinese philosophy*. Nueva York: The Free Press, 1967.

Galvany, Albert. “La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)”. En *Historia mínima de China*, editado por Flora Botton. México D.F.: El Colegio de México, 2010.

Gernet, Jacques. “Sur les différentes versions du premier Catechisme en Chinois de 1584”. En *Studia Sino-Mongolica. Festschrift für Herbert Franke*, editado por Wolfgang Bauer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979.

Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, traducido por

Carlotta Valle Lázaro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Gil, Juan. *Los chinos de Manila. Siglos XVI y XVII*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

Graham, Angus C. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, traducido por Daniel Stern y Flora Botton. México D.F.: FCE, 2012.

Hsia, Florence C. *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. Londres: Faber and Faber, 2012.

Liu, Jeeloo. "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics". *Journal of Chinese Philosophy* 32, n.º 3 (2005): 391-407.

Lundbaek, Knud. "The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus". *Journal of the History of Ideas* 44, n.º 1 (1983): 19-30.

Martínez Esquivel, Ricardo y Pablo Rodríguez Durán. "Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la 'otra' primera divergencia?". *Revista Estudios* 32 (2016): 518-557.

Martínez Esquivel, Ricardo. "Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII". *Estudios de Asia y África* 53, n.º 165 (2018): 35-64.

Martínez Esquivel, Ricardo. "Xitai 西泰 o 'la Eminencia del Oeste' y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de Kongzi 孔子 a 2000 años de su muerte". *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454.

Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Needham, Joseph. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, traducido por María Teresa de la Torre Casas. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China, History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Ollé, Manel. “Interacción y conflicto en el Parián de Manila”. *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial* 10-11 (2008): 61-90.

*Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* 2 vols., editado por Pietro Tacchi Venturi. Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico, 1911-1913.

Ricci, Matteo y Nicolas Trigault. *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*. Roma: Edizione Paoline, 1983.

Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, editado por Piero Corradini. Macerata: Quodlibet, 2006.

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985.

Ross, Andrew C. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742*. Nueva York: Orbis Books, 1994.

Rowbotham, Arnold H. *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*. Nueva York: Russell & Russell, 1966.

Spence, Jonathan. *The memory palace of Matteo Ricci*. Nueva York: Viking, 1984.

Tien, David W. “Metaphysics and the Basis of Morality in the Philosophy of Wang Yangming”. En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham. Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010.

Van Norden, Bryan W. *Introduction to Classical Chinese Philosophy*.

Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011.

Wang, Robin R. “Zhou Dunyi’s *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics”. *Journal of the History of Ideas* 66, n.º 3 (2005): 307-323.

Wang, Robin R. y Ding Weixiang. “Zhang Zai’s theory of vital energy”. En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham. Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2010.

Wittenborn, Allen. “Introduction”. En *Further reflections on things at hand: a reader*. Nueva York: University Press of America, 1991.

Zhang Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.





# Interpretando el *Libro de los Ritos* y la *Compilación de* *estatutos de la Dinastía Ming*: El conflicto de interpretaciones entre Navarrete y Brancati en Cantón en 1668

---

Thierry Meynard

Traducción: Pablo Rodríguez Durán

La China imperial estaba cimentada sobre una cultura profundamente ritualista, razón por la cual la llegada del cristianismo causó grandes retos al orden establecido. La Controversia de los Ritos es un tema que ha sido ampliamente estudiado desde la perspectiva teológica, cultural y social, pero a menudo soslayado desde el punto de vista de la sinología. Sin embargo, es de vital importancia entender cómo los misioneros leyeron, tradujeron e interpretaron dos clásicos fundamentales a saber: *El libro de los Ritos* (*Liji* 禮記) con sus respectivas exégesis de comentaristas de las dinastías Song y Ming, y la *Compilación de estatutos de la Dinastía Ming* (*Daming huidian* 大明會典), pues en ellos se encuentran las normas instituidas en aquel entonces con relación al significado y la práctica ortodoxa de los ritos dirigidos a Confucio y a los ancestros. En este caso se discutirá el ritual (*Jiding* 祭丁), dirigido a Confucio, así llamado pues se llevaba a cabo dos veces al año, en primavera y otoño, en el día (*ding* 丁).

Durante su exilio en Cantón (1666-1671), los misioneros no solo dedicaron grandes esfuerzos a la faena de comprender estos clásicos, sino que generaron una nueva gama de preguntas relativas a los textos desde el punto de vista de la cristiandad. En este texto se examinarán los manuscritos y textos impresos que provienen de las investigaciones sinológicas en Cantón, los cuales son: los *Tratados* (1676) y *Controversias* (1679), obra del dominico español Domingo Navarrete, y el *Testimonium de cultu sinensi* (1700), obra del Jesuita italiano Prospero Intorcetta, el cual incluye el análisis sinológico de los textos por Francesco Brancati, otro jesuita italiano.

Si bien los jesuitas suelen retratar a sus opositores como ignorantes y poco versados en cuestiones relativas a China, se observará que es en los distintos principios hermenéuticos donde yace la raíz del conflicto.

## **La Controversia de los Ritos en Cantón**

Mucho se ha escrito acerca de la Controversia de los Ritos, pero poco se ha investigado del período del exilio en Cantón de 1666 a 1671, cuando los misioneros debatieron extensamente el tema de los ritos dirigidos a Confucio. Hasta la fecha, sus notas sinológicas pasan de largo en la investigación moderna.

Durante este debate, el dominico español Domingo Navarrete (1618-1689) argumentó que los ritos chinos no deberían ser únicamente vistos a la luz de su significado en tiempos antiguos, es decir tal como están plasmados en los clásicos, sino también y más importante aún, a la luz de la práctica vigente. Este tema cobra especial relevancia en el caso de los rituales dirigidos a Confucio, que obviamente no se encuentran en los *Cuatro Libros* y los *Cinco Clásicos*, pues se instituyeron tiempo después, durante la dinastía Han. Además de sus propias observaciones relativas a los rituales en Fujian 福建 y de los reportes que recibía de los chinos católicos en la misma provincia, Navarrete trajo al debate documentos oficiales como representativos de las normas en la práctica de aquel entonces.

### **El desafío de Navarrete con base en documentos oficiales**

El 26 de enero de 1668, último día de una conferencia formal sobre la práctica de rituales cristianos en China, el dominico italiano Domenico Sarpetri (1623-1683) repentinamente desplegó el artículo 41, referente a la aceptación de los ritos chinos hacia los ancestros y Confucio, según el decreto papal de 1656. Sorprendentemente, todos los misioneros, salvo el franciscano español Antonio Caballero de Santa María (1602-1669) firmaron los 42 puntos contenidos en las actas de la conferencia.

Poco después, Navarrete se arrepintió y decidió escribir un reporte en español que expresaba su oposición hacia los ritos chinos. El 8 de marzo de 1668 terminó de redactar dicho reporte, al día siguiente ya estaba en manos del viceprovincial jesuita Feliciano Pacheco (1622-1687). Navarrete leyó en

voz alta algunos fragmentos de su reporte, pues el jesuita italiano Francesco Brancati (1607-1671) lo llamó una *declamatio*. El documento original se perdió, pero se conserva una copia manuscrita del original en español en la Biblioteca Ajuda de Lisboa, su título en portugués es: “Sentir do P[resident] e Fr. Domingos de Navarrete sobre alguns pontos que se propuzerão na consulta que fizãero”.<sup>1</sup> Al retornar a Europa, Navarrete modificó su reporte e insertó la nueva versión en sus *Controversias*.<sup>2</sup> La versión impresa incluye numerosas adiciones o “cosillas” como les llama Navarrete, ausentes en el manuscrito de Ajuda. Este ensayo se refiere fundamentalmente a la versión impresa.

La *declamatio* de Navarrete añade un nuevo punto a la Controversia de los Ritos. En efecto, él estaba consciente de que describir las prácticas locales de los rituales carecería de fuerza suficiente, pues una práctica llevada a cabo en Fujian, por poner un ejemplo, podría ser desechada por otros misioneros que discrepaban al no ser representativa de la misma práctica en otro lugar. Por lo tanto, Navarrete trajo a colación la autoridad del *Daming huidian* 大明會典 o *Compilación de estatutos de la Dinastía Ming* para demostrar que los rituales eran de naturaleza religiosa, pero incompatibles con la fe cristiana. Al traer textos oficiales al debate, Navarrete elevó la controversia a un nivel superior; ya no se trataba de interpretaciones diversas de los clásicos, sino de regulaciones rituales que todos los letrados chinos, incluidos los católicos, tenían que seguir.

## La respuesta del jesuita Brancati

El 8 de abril de 1668, alrededor de un mes después de la *declamatio* de Navarrete, Pacheco extendió su respuesta por escrito. Sin embargo, cuando solicitó a Navarrete devolver el documento jesuita, aquel se negó, con el pretexto de haberlo tirado al fuego. Finalmente, al cabo de dos meses, Navarrete devolvió el documento a Pacheco. Según la versión de Brancati, quien menciona el incidente tres veces en su libro, Navarrete usó esta artimaña con el

---

1 Domingo Navarrete, Sentir do P[resident] e Fr. Domingos de Navarrete sobre alguns pontos que se propuzerão na consulta que fizãero. Biblioteca Ajuda de Lisboa, 49-IV-62.1530, ff. 10-27.

2 Domingo Navarrete, *Controversias antiguas y modernas de la Mission de la gran China* (Madrid: Imprenta Real, 1679), 296-324. El libro se comenzó en 1675 en Madrid y se terminó en marzo de 1677. Fue impreso parcialmente en 1679 en Madrid, pero debido a la intervención de los jesuitas en España, la publicación se detuvo.

fin de ganar tiempo para preparar su propia refutación a la respuesta jesuita.<sup>3</sup> Esta anécdota es ejemplificativa de la desconfianza que reinaba entre misioneros en aquel entonces.

Pacheco, seguro de que Navarrete enviaría reportes a Europa que manifestaban su oposición a los ritos chinos, fraguó un contraataque sistemático al ordenar a tres otros jesuitas redactar reportes, los cuales apoyaban la postura contraria. El italiano Prospero Intorcetta (1625-1696) escribió desde el punto de vista pastoral; Brancati desde la perspectiva sinológica y el francés Jacques Le Faure (1613-1675) desde la teología.

Intorcetta fue el primero en terminar de escribir su reporte, pues había sido elegido procurador para la misión y pronto partiría a Europa para reportar el estado de la situación en China. El 15 de agosto de 1668, después de que otros seis jesuitas lo habían leído, Pacheco aprobó el reporte de Intorcetta.<sup>4</sup> Finalmente, el 10 de diciembre de 1668 Intorcetta pudo partir de Cantón, llevó consigo el reporte, además de otra gran pila de documentos. El 21 de enero de 1669 embarcó en Macao y arribó a Europa a finales de 1670. Sin embargo, no sería hasta 1700, durante el clímax de la Controversia de los Ritos en Europa, que el trabajo de Intorcetta se imprimió bajo el título *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*.<sup>5</sup> Lo que más interesa en este trabajo es la cuarta demostración, la más larga de las ocho demostraciones, que ocupa alrededor de cien páginas en el texto impreso,<sup>6</sup> y constituye la parte sinológica que versa sobre los textos chinos y su interpretación.

Tal como Intorcetta aseveró, el contenido de su demostración fue tomado (*excerpta*) de Brancati, quien era considerado como el mejor sinólogo entre los misioneros. En un pasaje, Brancati expresa su molestia en contra de los “viajeros” que llegan a un lugar y no se toman siquiera la molestia de consultar

---

3 Véase Navarrete, *Controversias antiguas*, 324-326; Francesco Brancati, *De Sinensium Ritibus politicis acta. seu R. P. Francisci Brancati, Societatis Jesu, apud Sinas per annos 34. Missionarii, responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarrete ordinis praedicatorum* (París: Nicolas Pepié, 1700), 41, 330.

4 Hay dos manuscritos en la Biblioteca Nacional de Roma: ms. Apologetica disputatio recentior Patris Intorcetae Societatis Iesu de officiis et ritibus, Rome, BVE, Fondo Gesuitico 132; ms. De officiis et ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri, et progenitorum suorum, BVE Fundo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690. Hay también un manuscrito más en la Biblioteca Nacional de París: ms. BNF 409: 193-209, 214-242: Pars responsionis ad manuscriptum R.P. F. Dominici de Navarrete ex Sacra D. Dominici Familia Sacerdotis, quod, jubentibus per litteras superioribus suis, scripsit, deditque Patribus Societatis Iesu 8. Martii 1668.

5 Prospero Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi, 1668* (París: Nicolas Pepié, 1700).

6 Exactamente 98 páginas, Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 51-147.

a quienes residen allí desde hace largo tiempo. Tal como lo recuerda, los jesuitas llevaban 80 años en China y, aunque Brancati no lo menciona, él mismo estaba en China desde 1636, es decir hacía más de 30 años. Así continúa: “Un manuscrito de esos viajeros (*viatorum horum manuscriptum*) llegó a mis manos, y me percaté que este manuscrito debate acerca de la impropiedad de los rituales con base en los decretos de los emperadores. Por ello, quise releer los decretos imperiales”.<sup>7</sup> Brancati no menciona el nombre de este “viajero” pero es obvio que se refiere a Navarrete. Si los rituales prescritos por decretos imperiales fueran idólatras desde el punto de vista de la cristiandad, esto tendría gravísimas consecuencias para la legalidad de la cristiandad en China. Brancati sugiere que él había leído dichos decretos con sus propios ojos, y que por ello se veía en la necesidad de refutar la interpretación de Navarrete.

En la sección en que Navarrete se refiere al ritual Jiding, Brancati encontró errores y omisiones, razón por la cual decidió ofrecer una traducción al latín más precisa y completa de los decretos imperiales. Esta traducción es la cuarta evidencia del *Testimonium* de Intorcetta. Brancati afirma haber hecho una traducción literal de los textos, “sacrificando la elegancia por el brillo de la verdad desnuda”.<sup>8</sup> También añadió diecisiete notas sinológicas con términos chinos acerca del ritual, tomados principalmente del *Liji jishuo* 禮記集說, obra del comentarista de la Dinastía Yuan llamado Chen Hao 陳澧 (1260-1341) y del diccionario chino *Zihui* 字彙.<sup>9</sup>

Una vez Intorcetta partió de Cantón, Brancati continuó con su trabajo en el tema de los ritos chinos. Revisó la traducción de Navarrete, señaló los errores e imprecisiones, esta que se encuentra en el capítulo 12 de la primera parte de su *De Sinensium Ritibus*.<sup>10</sup> Revisó también sus traducciones previas de los decretos imperiales de Hongwu 洪武 y añadió otros decretos conexos emitidos por los emperadores Zhengtong 正統 y Jiajing 嘉靖. Esta versión revisada y aumentada se encuentra en el capítulo 17 de la primera parte de su *De Sinensium Ritibus*. Los caracteres chinos de los decretos de Hongwu aparecen en el manuscrito del *Testimonium*, pero fueron omitidos en el texto impreso del *Testimonium* y también de *De Sinensium Ritibus*. Sin embargo, la

---

7 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 53.

8 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 54.

9 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 65-138.

10 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 136-144.

versión impresa del *Testimonium* incluye una transliteración romanizada de los decretos chinos.

Tal como indica el manuscrito, Brancati culminó su obra el 4 de septiembre de 1669.<sup>11</sup> Copias del manuscrito se llevaron a Europa,<sup>12</sup> pero el libro no se publicó hasta 1700, el mismo año y con el mismo editor que el *Testimonium* de Intorcetta.<sup>13</sup> *De Sinensium Ritibus* consta de dos partes, la primera (*prima pars*) contiene 17 capítulos (*articuli*), y la segunda 13 capítulos. La mayoría de la primera parte ya estaba presente en la cuarta demostración del *Testimonium*. La segunda parte, por el contrario, era completamente nueva.

---

11 Brancati, "Constitutiones Imperatorum Sinensium de ritibus Confucianis cum interpretatione litterali et paraphrastica textus Sinici", Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 54-65; Brancati, "Articulus XII: De edictis imperatoris Hum vu," *De Sinensium Ritibus*, 136-144; "Articulus XVII: Constitutiones Imperatorum Sinensium familiae Tamin", 311-328.

12 Se cuenta con la totalidad de los manuscritos latinos: (1) Responso apologetica Patris Brancati S.I. De Sinensium Ritibus Politicis, 4 septiembre de 1669, Roma, BVE, Fondo Gesuitico 1250/5, 1299 y 1498; (2) Responso apologetica De Sinensium Ritibus politicis, ad R. P. Dominicum Navarete, ordinis Praedicatorum, Paris, BNF Bréquigny 20:1-153. Fragmentos del texto en latín se encuentran también en: Ajuda 49-IV-62.1633: 482-484v; 49-IV-62.1682: 613v-637v; 49-VI-8.9337, ff. 479. Hay también un manuscrito en italiano: *Sopra le cerimonie della Cina del p. Francesco Brancati della Compagnia di Gesù in risposta al p. Dom. Navarrete*, ARSI, Fondo Gesuitico 725/1; véase Emilio Bottazzi, "Francesco Brancati e la questione dei riti cinesi," en *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, ed. por Alcide Luini (Roma: Istituto Italo Cinese, 1985), 59-70.

13 Brancati, *De Sinensium Ritibus*. La publicación fue coordinada por el jesuita francés Charles Le Gobien (1653-1708), como director de la oficina de la misión china en París; *Lettre de Charles Le Gobien à Leibniz*, Paris, 10 May 1700; *Leibniz Korrespondiert mit China*, ed. por Rita Widmaier (Frankfurt: Klostermann, 1990), 120-122.



na meos amicos labor voluit, et cum hoc anno 1654. in Bruct. hanc Quartaem ad negotia peragada se  
 confusus, in hoc vobis epist. loco me plures videri, facillimeque mecum agere non ut diligenter. Itaque  
 doctrinae maxime cultibus, quae vicia laesant et gradum usque ad opes, iunctura mihi ad meliora iunctura  
 investigandi operam. Quod si videri videri, quod Reges in familia mea statuerent in honorem et memoria  
 consuetudinis Regni Magisteri, nihil in illis iunctura, quod non deest cultum politum ab omni generis  
 parsuione aliena. Quaeque, ut horum videri notitia ad nos atriam, qui videri videri non dicitur,  
 pariter, ut de vobis dicitur apponit numeris correspondentes in nostrum librum. Quia videri  
 pariter laborat ut videri videri, ut videri videri videri. Regis videri videri videri videri videri  
 labor.

Huius in (primi familiae) mini Rex imperij primo anno, ipse  
 regnatus in initio per diploma regum caelestis spiritus donavit  
 honorifico titulo, ut cognomen. Substantia Confucium donavit Pre-  
 fectorem dignitate articulo (capere qui non ingratus creonam illam  
 autem videri, sui videri, sui videri, qui sine religioe colunt) hoc  
 autem docti operi factum est, ut videri Sicut antea ipsius antequam  
 dignitas conferretur. Itaque singulis annis bis (Tunc licet  
 dies illos significat, quibus facta vides in Aula Confucij) servatur haec  
 regula: munitur Mandarini ut olivacei seu mureta offerant in  
 Regni gymnasio, seu studium Aula, quae huius diei: singulis non  
 mensibus bis, prima scilicet die luna, et decima quinta die mittitur  
 in Regio datur ad Aulam Confucij Curatores aliqui qui offerunt  
 odores. Prima die luna, tunc cum sic oblatio vini, et aquae propa-  
 uentis offerunt videri, dicitur est, ut esse illa prima die que servatur  
 videri et aequantibus luna prima die. Rex die illa huius die  
 in offer odores, et mitti Praefectus ad offerenda mureta Confucio  
 in Regni gymnasio.

春 望 仍 洪  
 秋 遣 其 政  
 上 内 舊 元  
 丁 官 抄 年  
 日 降 歲 國  
 降 香 二 初  
 香 朔 丁 吉  
 遣 日 傳 正  
 官 則 制 諸  
 祭 祭 遣 神  
 孔 酒 官 封  
 子 行 祭 派  
 于 釋 于 惟  
 國 菜 國 孔  
 學 禮 學 子  
 定 每 封  
 以 月 爵  
 仲 朔 特

Nota I.

cuca laevis significatio vides illi, qui consistit in preparandis dispensandisq;

manibus lapideisque gorgonibus super mureta in Aula datur, ut  
 videri in Regni Aula, et in Aula Confucij, videri bis in anno solenni hic videri  
 funebus celebrantur. 祭釋者 釋也 也 也 (dictionarius  
 ipse huius die huius videri) id est, licet illa 也 idem significat, quod licet  
 est, videlicet, exponere vel dispensare res in loco aliquo. 菜者 者  
 類 也 也 也. id est licet illa 也 idem significat, quod licet 也,  
 videlicet gorgonem quandam. deinde huius videri videri, videri  
 菜 也 也 也, id est oleum coccomationem sui videri  
 est. hinc est, quia manducatio usus apud Sinas vocandi 菜 也 也  
 vel 類 也 也 也. hinc est, quia huius videri videri, ac tamen, que offeruntur  
 in à Sinis in Aula Regiariorum servam.  
 Quaeque autem hanc oblatio et vides oblatum infusus fuerit in hono-  
 rem Praefectorum datur, huius videri, Nota 10.

## Colaboración con los chinos

La colaboración con los chinos puede verse desde dos aspectos: el primero, para definir el significado de los textos; el segundo, para comprender la práctica del ritual Jiding. En cuanto al segundo aspecto, tal parece que Navarrete nunca participó en persona en los rituales a Confucio, probablemente porque no quería ser parte de lo que consideraba una idolatría, también debido a que la presencia de un extranjero en el ritual Jiding, bajo condiciones normales, no estaría permitida o no sería bien vista.<sup>14</sup> Navarrete menciona que algunos cristianos de Funing 福宁 fueron enviados en 1663 a participar en el ritual y se refiere a su testimonio, por ejemplo, cuando hace mención de seda quemada en un *brasero*.<sup>15</sup> Mientras estuvo en Cantón, Navarrete mantuvo contacto con las comunidades católicas de Fujian. Menciona haber recibido un reporte de Fuzhou acerca de los rituales llevados a cabo la primavera anterior, con ofrendas a Confucio, Mencio y sus más importantes discípulos. Esto es, probablemente, una descripción de un ritual Jiding que tuvo lugar en Fuzhou durante la primavera de 1668. Navarrete recibió este reporte después del 8 de marzo, pues no lo menciona en su *declamatio*, pero sí en la versión impresa.

El otro aspecto de la colaboración con los chinos está relacionado con la comprensión de los textos. Durante su estadía en la residencia jesuita de Cantón, Navarrete acudió a los chinos residentes para descifrar ciertos. Menciona que “un buen Christiano de Alcuña Licú” le comentó que en ciertas regiones se quemaba papel y no seda.<sup>16</sup> No se sabe si esta persona, llamada Mieú, se refiere a alguien en Fujian o en Cantón.

Tal como Navarrete, Brancati comprendió los rituales gracias a un estrecho contacto con los chinos. Mientras residió en el área de Songjiang 松江, Brancati sostuvo un contacto asiduo con los letrados de la zona, y uno de ellos incluso lo visitó en Cantón:

---

14 El 29 de septiembre de 1702, Jean Bénard (1668-1711) y otro sacerdote de la misión extranjera de París asistieron disfrazados al ritual Jiding en el Recinto de Confucio de Cantón; véase “Journal du Voyage de la Chine dans les Années 1701, 1702, et 1703”; Claude Madrolle, *Les premiers voyages français à la Chine; la Compagnie de la Chine, 1698-1719* (Paris: Challamel, 1901), 243-246.

15 Navarrete, *Controversias antiguas*, 303: “El año de 63, se embiaron Christianos a la Ciudad de Fo Ning, que lo viessen, y considerassen todo arentamente...”

16 La versión impresa parece estar errada con Licú (p. 304), y el manuscrito Ajuda (15v) es probablemente correcto con Mieú (繆?), a pesar de que es un apellido poco común.

No confiaba lo suficiente en mis propios conocimientos y quise por ello explicar aquellas cosas con la asistencia de mi amigo chino y mandarín Cai Hefang (Cǎi hǒ fám), con quien nos habíamos conocido doce años atrás en la ciudad de Songjiang (Sam Kiam). En 1668, mientras él estaba en la provincia de Guangdong por motivos de negocios, no dejó de visitarme algunas veces en el lugar de nuestro exilio, ni de interactuar conmigo de una manera amistosa. Él es un gran experto en la doctrina de los rituales, e incluso está graduado con honores en el tema. Me abrió la puerta para entender muchos rituales. Tras haberme explicado los rituales instituidos por los emperadores Ming para honrar y conmemorar al Maestro Confucio a lo largo del imperio, no me parecieron nada distinto a una devoción política completamente libre de toda mancha de superstición.<sup>17</sup>

El nombre del letrado se indica en el manuscrito (f. 198r) en caracteres chinos como Cai Hefang 蔡鶴舫. En el fragmento citado, Brancati recuerda haber conocido a Cai doce años atrás, es decir en 1656, en el área de Songjiang donde Brancati estuvo afincado desde 1647.<sup>18</sup> Se sabe que Cai Hefang fue a Cantón, donde conoció al famoso poeta Chen Zisheng 陳子升 (1614-1692),<sup>19</sup> un partidario tan leal de la era Ming que, una vez caída la dinastía, se rehusó a trabajar para la administración de Qing. Además, Cai Hefang era un coleccionista de pintura, pues su nombre aparece en el catálogo imperial *Shiqu baoji*, el cual era oriundo de Huanggang 黃岡, en la provincia de Hubei.<sup>20</sup>

---

17 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 53.

18 Golvers reparó en la mención a Cai Hefang en el manuscrito del *Testimonium*, asumía que Brancati había enviado una carta a Intorcetta doce años después del exilio en Cantón en 1680; Noël Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* (Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1999), 23. Sin embargo, Brancati falleció en 1671 en Cantón, y el fragmento del texto (pp. 51-54) no proviene de una carta, sino que es un prefacio hecho por Brancati al inicio de su análisis sinológico, al cual Intorcetta insertó su propio trabajo. Los doce años mencionados corresponden al intervalo entre la primera vez que se conocieron en Songjiang y su posterior encuentro en Cantón. La mención de Cai Hefang puede también encontrarse en *De Sinensium Ritibus politicis acta*, 310.

19 Chen Zisheng compuso un poema para él; 陳子升, “送蔡鶴舫遊粵兼致喬生先生” 《中洲艸堂遺集》何氏至樂樓, 1977, Vol.1-4.

20 *Shiqu baoji* 石渠寶笈, Qinding siku quanshu 欽定四庫全書, *juan* 3: 明董其昌臨顏真卿書一冊上等月七素箋本行楷書款雲八十翁董其昌臨後有董其昌大宗伯印二印首幅前押縫有黃岡蔡鶴舫珍藏印一末幅有蔡禔德印鶴舫二印冊計八幅幅高六寸九分廣九寸三分。

Cai fue un pintor algo distanciado de la sociedad,<sup>21</sup> un hombre educado con una vida sencilla y siempre reacio a aceptar posiciones oficiales.<sup>22</sup> Escribió poemas,<sup>23</sup> citados en algunas antologías.<sup>24</sup> Era amigo de Han Tan 韓莢 (1637-1704) de Changzhou 長洲 (hoy Suzhou 蘇州),<sup>25</sup> Han Tan estuvo posteriormente en estrecha asociación con los jesuitas de la Corte, entre ellos Joachim Bouvet (1656-1730) y Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712).<sup>26</sup> Ningún registro demuestra que Cai Hefang tuviera conocimientos especiales en materia de ritos, pero es una posibilidad que no puede ser descartada.<sup>27</sup>

### ¿Qué es el *Daming huidian*?

Navarrete invitó a algunas personas a revisar sus traducciones de los *Anales* llamados *Daming huidian* (*Taming hoei tien*). ¿Qué obra es esta? El proyecto editorial del *Daming huidian*, también conocido como *Ming huidian* 明會典, comenzó en 1497, bajo la supervisión de Xu Pu 徐溥 (1428-1499) tras cuya muerte lo sucedió Li Dongyang 李東陽 (1447-1516), quien lo culminó en 1502. Se publicó oficialmente en el sexto año del emperador Zhengde 正德 (1511).

---

21 Feng Xianshi [清]馮仙澁 等撰: *Tuhuibaojian xuzuan* 《圖繪寶鑒續纂·卷二》: “蔡驥德, 字鶴舫, 楚黃人。工詩賦, 白描大家, 美人甚文致, 獨性嚴冷, 與世少合, 畫故不甚與人。”; Yu Anlan 于安瀾 編: *Huashicongshu* 《畫史叢書(第二冊)》, 上海: 上海人民美術出版社, 1963年, 第59頁。

22 “Cai Hefang shi xu 蔡鶴舫詩序,” in Gao Qipei 高其佩, *Qieyuan jinji* 且園近集, *juan 4*: 齊安蔡子在楚稱知詩, 其詩清堅藻韻, 有三唐之風; 賦在《三都》《二京》之間。足跡所至, 人皆知之。然負至性, 不為世俯仰, 落落少合, 故時顯時晦, 視公卿若儕偶, 等千金于一芥, 朝輕肥而暮蠶褐, 安然自得無少挫, 抑其氣骨與才氣何如乎? 真所謂氣充骨堅, 足以輔其才。正不必悉數楚才, 即舉一蔡子足征其才之多。

23 “Chengcha shixuan” 乘槎詩選, in Ying Qixiu 英啟修 & Deng Chen 鄧琛, ed., *Guangzhoufu zhi* 黃州府志, Guangxu, 清光緒十年 [1884], *juan 35*.

24 “Hefang Huangzhouren 鶴舫黃州人,” in Zhang Can 張璨, ed., *Guochaoshide* 國朝詩的, Yangzhou Xia Zhisheng 揚州夏智生刻本, 清康熙壬寅 [1722], *juan 17*; “Cai Jide, zi Hefang Huangzhouren 蔡驥德(字鶴舫黃州人),” in Liao Yuandu 廖元度, ed., *Chushiji* 楚詩紀, Jiheng tang 際恒堂, 清乾隆十八年 [1753], *juan 19*; “Cai Jide zi Hefang 蔡驥德(字鶴舫),” in Ding Suzhang 丁宿章, ed., *Hubei shizheng zhuanlüe* 湖北詩征傳略, Xiaogan Dingshi Jingbeicaotang 孝感丁氏涇北草堂, 清光緒七年 [1881], *juan 15*.

25 Cai Hefang visitó a Han Tan en 1659 (Kangxi 13康熙十三年); véase “Han Tan shishi Cai Hefang 韓莢始識蔡鶴舫,” Mai Zhonggui 麥仲貴, *Mingqing ruxuejia zhushu shengzu nianbiao* 明清儒學家著述生卒年表, Taipei 臺北: Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, 1977, 323.

26 Zhang Xianqing 張先清, “Huangdi, chaochen, chuanjiaoshi: Yesuhishi Min Mingwo yu Qingchu liyi zhi Zheng de yiduan chaqu” 皇帝、朝臣、傳教士: 耶穌會士閔明我與清初禮儀之爭的一段插曲, *Guangdong shehui kexue* 廣東社會科學 2014 vol. 5: 111-120.

27 En este párrafo, la información relativa a Cai Hefang me fue brindada por Wang Qi 王琦, estudiante de doctorado en la Universidad Sun Yat-sen, y por Zhang Yuqi 張語芪, estudiante de maestría en la South-West Jiaotong University.

Esta primera edición se denomina edición Zhengde, y consta de 180 *juan*.<sup>28</sup>

Luego, en 1529 bajo el reinado del emperador Jiajing, a la obra se le añadieron 53 *juan*, pero no se publicó. De 1576 a 1585 el *Minghui dadian* se revisó, amplió y finalmente se publicó en el decimoquinto año del reinado del emperador Wanli (1587). En esta segunda edición, llamada edición Wanli, la colección alcanzó su texto definitivo, con 228 *juan*. Sin embargo, no se imprimieron muchas copias y, de hecho, durante el reinado del emperador Qianlong no era nada fácil hacerse de una edición Wanli, al punto de que la *Biblioteca completa en cuatro secciones* (*Siku quanshu* 四庫全書) incluía la edición Zhengde y no la posterior Wanli.

Los estatutos están dispuestos según los Seis Ministerios o *liubu* 六部, y según los rituales confucianos a cargo del Ministerio de los Ritos o *libu* 禮部, en la sección denominada “Buró de los rituales *si* y *ji*” (*Sijiqingshisi* 祠祭清吏司).

En su *declamatio* de 1688, Navarrete menciona haber consultado el *Daming huidian* “publicado por alguien llamado Li”.<sup>29</sup> Esto sugiere que la versión consultada era la edición Zhengde, donde aparece el nombre de Li Dongyang, quien no aparece en la edición Wanli.<sup>30</sup>

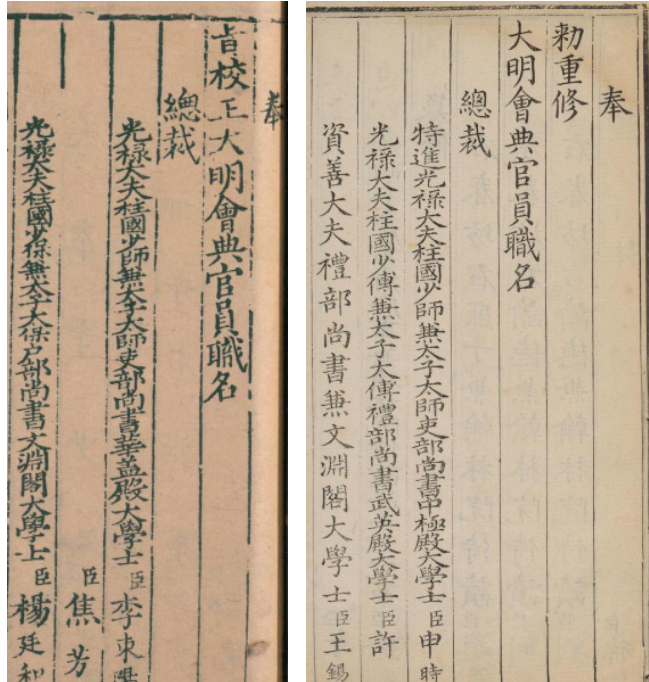
---

28 Los editores generales (*zongcaiguan* 總裁官) se encuentran listados de la siguiente manera: Li Dongyang 李東陽, Jiao Fang 焦芳, y Yang Tinghe 楊廷和, en *Jingyin wenyuange sikuquanshu* 景印文淵閣四庫全書 (Taipei 台北: Taiwan shangwu yinshuguan 台灣商務印書館, *ce* 617), 5a. En la edición Wanli no aparece ni el nombre de Li Dongyang ni el de los otros dos colaboradores.

29 Navarrete, Ajuda 49-IV-622:14v: el qual anda oy impresso por uno de Alcuña Ly.

30 Agradecimientos especiales a Wang Qi 王琦 por señalarme la ausencia del nombre de Li Dongyang en la edición Wanli.





Izquierda: edición Zhengde; derecha: edición Wanli

Al discutir los rituales a Confucio en sus *Controversias*, Navarrete hace dos referencias al *Daming huidian*. Primero menciona el tom. 2, cap. 28, fol. 9,<sup>31</sup> pero la referencia al manuscrito Ajuda (f. 13v) parece más correcta: tom. 2, cap. 84, fol. 9, pues la cita se encuentra en el *juan* 84 del *Siku quanshu*, el cual se basa en la edición Zhengde; acá “tom.2” se refiere al segundo *ce* 册. La segunda referencia<sup>32</sup> es menos precisa: tom. 8, de nuevo, el manuscrito Ajuda (f. 16) es más correcto, pues indica: tom. 80.

Brancati, contrario a Navarrete, empleó la edición Wanli. Este hecho se evidencia al revisar los caracteres chinos en el manuscrito BNF del *Testimonium*. Todas las citas siguen la redacción de Wanli, que es ligeramente distinta a la edición Zhengde. Basta brindar como ejemplo el decreto de Hongwu para el primer año de su reinado:<sup>33</sup>

31 Navarrete, *Controversias antiguas*, 302.

32 Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

33 Wang Qi ayudó a rescatar los tres fragmentos acá citados.

Brancati, BNF f.199r	Wanli edition 萬曆本	Zhengde edition 正德本
<p>洪武元年。國初詔正諸神封號。惟孔子封爵。特仍其舊。每歲二丁。傳制。遣官祭于國學。每月朔望。遣內臣降香。朔日。則祭酒行釋菜禮。定以仲春秋。上丁日降香。遣官祭孔子于國學。</p>	<p>國初詔正諸神封號。惟孔子封爵、特仍其舊。每歲二丁、傳制遣官祭于國學。每月朔望遣內臣降香。朔日、則祭酒行釋菜禮。凡祭期。洪武元年、定以仲春秋上丁日降香、遣官祭孔子于國學。</p>	<p>國初，上如江淮，先謁孔子廟幸學，崇儒重道之意已肇于此。後監前代瀆禮之失，既詔正嶽鎮海瀆與城隍之號，其歷代忠臣烈士，亦止依當時封號，惟孔子封爵，特仍其舊。洪武元年，遣官釋奠于先師孔子，定以仲春仲秋二上丁日，降香遣官祭于國子學。</p>

Brancati tradujo también decretos de los emperadores Zhengtong y Jiajing, los cuales por obvias razones no están presentes en la edición Zhengde, pero sí en la edición Wanli. Adicionalmente, los Archivos Romanos Jesuitas cuentan con toda una colección de la edición Wanli.<sup>34</sup> Esta copia la llevó François Noël (1651-1729) a Roma en el año 1703, pues la cita en sus obras *Historica notitia rituum ac ceremoniarum sinicarum* y *Philosophia sinica*, ambas publicadas en 1711.<sup>35</sup> No es imposible que los jesuitas obtuvieran la edición Wanli en Cantón en 1668 con el fin de preparar su refutación a la interpretación de Navarrete del *Daming huidian*. Es improbable que Navarrete contara con la edición Zhengde en Cantón, más verosímil es decir que obtuvo prestados algunos *juan* relativos al ritual Jiding.

34 Ms. ARSI, Jap.Sin. IV, 13-24; véase Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue* (Armonk: M.E. Sharpe, 2002), 547-549. Eugenio Menegon que tanto la Biblioteca del Vaticano (Ms. Borgia Cinese) como los Archivos Históricos de la Propaganda Fide (APF) también cuentan con el *Daming huidian*.

35 François Noël, *Historica Notitia Rituum ac Ceremoniarum Sinicarum in Colendis Parentibus ac Benefactoribus Defunctis ex ipsis Sinensium Authorum libris desumpta* (Prague: Kamenicky, 1711); *Philosophia Sinica, Tribus Tractatibus* (Prague: Kamenicky, 1711). Véase Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy, Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Rome: Institutum Historicum Societas Iesu, 2012), 81.



# Conflicto en las interpretaciones del ritual Jiding

En este apartado se analiza con mayor detalle el conflicto entre interpretaciones. En su *declamatio*,<sup>36</sup> Navarrete explica que la gente va a la “capilla” de Confucio en únicamente cuatro ocasiones: (1) Cuando los oficiales asumen un puesto, (2) el primer y el décimo quinto día del mes, (3) con motivo de graduaciones, (4) para los festivales de primavera y otoño, es decir, para el ritual Jiding.

## Diversos rituales en el Recinto de Confucio

En la primera ocasión, Navarrete menciona el acto de arrodillarse en frente de la estatua o tablilla de Confucio y la ofrenda de incienso, pero no manifiesta una abierta oposición a estos ritos.

Con relación a la segunda ocasión, que sucedía dos veces al mes, Navarrete determina que los rituales *xingxiang* (*Hing Hiang*; 行香) llevados a cabo en el Recinto de Confucio fueron establecidos por el emperador Hongwu (Hoang Vù) y se practicaron por trescientos años. Navarrete hace hincapié en la fuerza de dichos rituales, establecidos durante la dinastía Ming y continuados durante Qing. Traduce la siguiente sección del *Daming huidian*, combina las ocasiones (1) y (2):

Todos los Emperadores mis sucesores, luego que tomaren possession del Imperio, al punto embien sus Pretores y Legados al sepulcro del Confucio à sacrificarle, y le dèn noticia de parte del Emperador de la possession que han tomado de su Imperio, y que mis sucesores, tomado el gobierno, vayan en persona al Templo del dicho Maestro, que està en la Corte, y en èl, con las ceremonias acostumbradas, le sacrifiquen, y que à uno y à quinze de cada Luna embie sus Magistrados al tal Templo, à que veneren à su Maestro con olores, reverencias, y genuflexiones.<sup>37</sup>

Navarrete tradujo este fragmento de la edición Zhengde: 列聖登極，皆遣

---

<sup>36</sup> Navarrete, *Controversias antiguas*, 302.

<sup>37</sup> Navarrete, *Controversias antiguas*, 302. La referencia está indicada en las *Controversias* as: tom. 2, cap. 28, fol. 9, pero la referencia del manuscrito Ajuda (f. 13v) es la correcta: tom. 2, cap. 84, fol. 9.

官祭告闕里。又駕幸太學，行釋奠禮。每月朔望，遣內臣降香。<sup>38</sup> En ella, las palabras clave son *ji* 祭, traducida como “sacrificar”, y *taixue* 太學, traducida como “Templo del dicho Maestro.” Los jesuitas objetaron esta traducción, arguyendo que convertía al ritual dirigido a Confucio en idólatra. En la versión impresa de las *Controversias*, Navarrete expone un interesante argumento, el cual se encuentra ausente en el manuscrito: los maestros honran a sus maestros exactamente de la misma forma que cuando aquellos vivían. Al insinuar que los rituales ofrecidos por los discípulos a sus maestros vivos serían también idólatras, Navarrete voltea la tesis del jesuita italiano Martino Martini (1614-1661), quien argumentaba que los rituales a Confucio eran similares a aquellos comúnmente llevados a cabo por los discípulos a sus maestros, y dado que estos eran considerados ceremonias paganas, aquellos también tendrían que serlo. Para Navarrete, todos los rituales eran idólatras.

En cuanto a la tercera ocasión, es decir la graduación, Navarrete menciona acciones rituales como el ofrecimiento de incienso, el agradecimiento a Confucio y el acto de declararse su discípulo. Pero Navarrete sugiere que el acto de la graduación no implicaba mayores peligros para los letrados cristianos, pues estos podían pretender estar enfermos en dicho día, tal como sucedía en Funing 福宁 y Fu'an 福安.<sup>39</sup> Intorcetta, en cambio, arguyó que la presencia en dicho ritual era obligatoria por ley para todos, y que la ausencia de los letrados cristianos podría acarrear serias repercusiones en sus vidas, desde multas hasta la pérdida de títulos y del honor, lo cual representaba un peligro para la cristiandad en sí misma. Si alguien enfermaba aquel preciso día, era llamado a acudir al Wenmiao 文廟 para su debido registro. Por lo tanto, los jesuitas exhortaron a los cristianos letrados a asistir a las ceremonias de graduación y a los rituales a Confucio, ya que debían ser considerados puramente políticos.<sup>40</sup>

---

38 Xu Pu 徐溥, revisado por Li Dongyang 李東陽, *Minghuidian* 明會典, *juan* 84, p. 8a; in *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 791b.

39 Navarrete, *Controversias antiguas*, 302.

40 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 39-43.

## Los decretos imperiales que instauraron el ritual Jiding

La cuarta ocasión en que se honraba a Confucio, llevada a cabo dos veces al año, en primavera y otoño, fue la que mayor atención recibió. El ritual Jiding 祭丁 (Cì Ting), o Dingji, así llamado por suceder el día Ding (Ting) del segundo y octavo mes era un ritual solemne y sofisticado.

En su *declamatio* en Cantón, Navarrete tradujo pasajes selectos del *Daming huidian* con relación a la instauración del ritual Jiding.<sup>41</sup> Navarrete menciona cuatro decretos en la “Instauración de los rituales por Hongwu” (洪武禮制). A continuación, la traducción de Navarrete al español, según el texto chino de la edición Zhengde del *Daming huidian*:<sup>42</sup>

洪武元年，遣官釋尊於先師孔子，定以仲春仲秋二上丁日降香遣官。

El emperador Húm wù el primer año de su imperio mandò à sus prefectos que sacrificaran al Confucio, que en el verano y otoño en los días llamados Ting le veneren con olores al Cumfucio.

四年，更定孔子釋尊祭器禮物：各置高案；籩豆、簠簋、登銅、悉用磁器；牲用熟；樂舞生擇監生及文職大臣子弟在學校者，預教習之。

El cuarto año mandò se hiciesse sacrificio solemne al Confucio, declarando lo que se le ha de ofrecer, y señala los instrumentos y vasos del sacrificio; que los vasos sean *futilia*,<sup>43</sup> y cocidas las carnes,<sup>44</sup> y que aya musica y danças; que se elijan Prefectos letrados y los hijos suyos para estas ceremonias, y mandò se exerciten algunos días antes.

---

41 Aquellas traducciones al español se encuentran en el manuscrito Ajuda (ff. 16-17) y están impresas en Navarrete, *Controversias antiguas*, 304-306. Corresponden al párrafo 15 de la *declamatio* original, pero se encuentran en el párrafo 27 de las *Controversias antiguas*. En las *Controversias antiguas*, la referencia al *Daming huidian* es del tomo 8, y en el manuscrito Ajuda del tomo 80, pero al parecer la referencia correcta es el *juan* 91 de la edición Wanli de 1587.

42 Texto chino: *Minghuidian* 明會典, *juan* 84,12; in *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 793b. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

43 *Vasa futilia*: vasos empleados en la antigua Roma hechos para que no pudieran mantenerse por sí mismos.

44 En el texto impreso de las *Controversias antiguas*, se indica erróneamente que son carnes crudas (*crudas*), pero tanto el manuscrito Ajuda como el texto español de Navarrete citado por Brancati dicen “cocidas.”

十五年，詔天下通祀孔子，頒釋奠儀。

El año 15. De su Imperio mandò, que en todo èl se sacrifique al Confucio.

二十六年，頒大成樂於天下府學。

El año 16<sup>45</sup> ordenò huviera musica en dichos sacrificios, como la ay en los sacrificios de los Emperadores difuntos.

Brancati admitió que Navarrete listó los decretos con suficiente erudición (*satis eruditè*), pero le reprochó haber omitido elementos importantes, por ejemplo, la primera oración relativa al decreto del primer año de Hongwu: “Al inicio de su reinado, asignó nombres a todos los espíritus, pero sólo a Confucio se le confirió rango aristocrático” (國初詔正諸神封號。惟孔子封爵).<sup>46</sup> Para Brancati, esto demuestra que Hongwu separó a Confucio de la multitud de ídolos.<sup>47</sup>

Además, Brancati refuta la mención del “Templo de Confucio” y aclara que Hongwu había enviado a sus ministros al Gimnasio Nacional (*Gymnasium regni*), es decir al Guoxue 國學. Allá, donde el heredero del emperador apenas comenzaba su educación, residían muchos *jiansheng* 監生 y *gongsheng* 貢生. Este lugar posteriormente se llamó Guozijian 國子監 y fue la residencia del oficial supremo encargado de presidir los exámenes imperiales.<sup>48</sup>

Brancati también recrimina a Navarrete el haber omitido explicar el ritual de ofrenda de vegetales (*shicaili* 釋菜禮), la cual es específica y reservada únicamente a prefectos. Traduce un pasaje del *Liji*: “Cuando alguien comienza sus estudios superiores, cubierto con un sombrero de pelo animal, ofrenda vegetales mostrando respeto a su educación” (始立學者，既興器，用幣，然後釋菜).<sup>49</sup> Brancati explica que los vegetales ofrecidos son plantas acuáticas pues, según reza el adagio confuciano, “El sabio disfruta del agua” (知者樂

---

45 Un error, pues el texto en chino dice es el vigésimo sexto año.

46 *Daminghuidian* 大明會典, *juan* 91, p. 18; en *Xuxiu sikuquanshu* 續修四庫全書, *ce* 790, p. 604b.

47 Véase la revisión de Brancati de la traducción de Navarrete: *De Sinensium Ritibus*, 138, añadida también como nota a sus traducciones: Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 55; Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 311.

48 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 140-141.

49 “Wenwang shizi 文王世子,” *Liji* 禮記; Chen Hao 陳澧, *Chenshi liji jishuo* 陳氏禮記集說, *juan* 4, p. 28; en *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, *ce* 121, p. 792b.

水).<sup>50</sup> En tanto Navarrete prestó gran atención al sangriento sacrificio animal durante el ritual Jiding, Brancati enfatizó la ofrenda pacífica de vegetales, y su dimensión simbólica de sabiduría y regocijo.

Con respecto al decreto del cuarto año de Hongwu, Navarrete tampoco tradujo *gezhi gao'an* 各置高案. Brancati, por su parte, lo tradujo como “Todas las ofrendas son dispuestas sobre una alta mesa.” Efectivamente, en diversos pasajes Navarrete menciona ofrendas llevadas a los altares del recinto confuciano, en tanto que la traducción de Brancati sugiere que más que pensar en altares de iglesia, la gente debería imaginarse mesas altas. De nuevo, Brancati busca desvincular los rituales a Confucio de la misa católica.

En el relato de Navarrete, los actores principales de los ritos son “el maestro de ceremonias” (*dianyi* 典儀), el “sacrificante” (correspondiente al oficial de presentación de la ofrenda o *fenxianguan* 分獻官), los “cantores” (*yuesheng* 樂舞) los “danzantes” (*wusheng* 舞生), y los “sirvientes” (*zhishiguan* 執事官). Brancati critica el término “cantores”, determina que el término *yuesheng* debe ser entendido como músicos, pues los rituales eran llevados a cabo con instrumentos musicales, recitación de versos y, a diferencia de la misa católica, sin cantos. De manera similar, *wusheng* no se refiere a “danzantes” sino a “gesticulantes” (*gesticulatores*), encargados de elevar y bajar los estandartes de seda (*vexillula*), y moverlos de izquierda y derecha.<sup>51</sup> Brancati añade otros personajes como los oficiales acompañantes (*peijiguan* 陪祀官) y en particular la asistencia ceremonial (*yinzan* 引贊). Además, en relación con el decreto del décimo quinto año, Brancati reprocha a Navarrete el no mencionar que Hongwu, aquel mismo año, asistió en persona al Primer Recinto de Confucio (*jiaxing taixue* 駕幸太學).

Aunque Brancati brinda más detalles para tener una mejor idea del ritual Jiding, resultaría difícil afirmar que la traducción de Navarrete es incorrecta, tal como insinúa Brancati, quien quiere infundir la idea de que su conocimiento es superior al de Navarrete al buscar demostrar que este traduce de forma incorrecta, omite puntos importantes y brinda conclusiones erróneas. Sin embargo, se debe reconocer que Navarrete no tuvo las mismas ventajas que Brancati y otros jesuitas, quienes solo por su número en Cantón podían

---

50 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 141-142.

51 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 97.

trabajar más rápido y mejor, además contaban con mejores contactos y más fácil acceso a recursos en Cantón y lugares aledaños.

## ¿El Jiding como misa católica?

El “Decreto del vigésimo sexto año de Hongwu instituyendo el ritual de ofrendas” (洪武二十六年釋奠儀) constituye el texto más importante para el ritual Jiding, y Navarrete se dio a la tarea de traducir las palabras empleadas durante el ritual.<sup>52</sup> En cuanto a la primera parte de la ceremonia, Navarrete menciona diversas ofrendas, algunas incluyen la sangre y el pelo de animales. La ofrenda de carne la describe Navarrete en las siguientes palabras:

Descubren las carnes del sacrificio y dize el Maestro de ceremonias: Baxe el espíritu del Confucio, y al punto el sacrificante eleva un vaso de vino.<sup>53</sup>

Navarrete describe algo similar a la epiclesis (ἐπίκλησις) de la misa católica, la “invocación desde lo alto” por virtud de la cual el sacerdote invoca al Espíritu Santo sobre el pan y el vino eucarísticos. Navarrete sugiere que la invocación se realiza sobre la carne y, por lo tanto, se manifiesta como una consagración de esta. Lo más cercano a este acto en el ritual Jiding puede ser esta referencia: “El maestro de ceremonias debe decir en voz alta: Bienvenido sea el espíritu [de Confucio]” (典儀唱迎神).<sup>54</sup> Según Navarrete, esto significa que el espíritu de Confucio en realidad se posa sobre la carne y el vino, de la misma forma que el espíritu de Cristo se posa sobre el pan y el vino, especies de la eucaristía.

Brancati, sin embargo, tiene un entendimiento distinto de *yingshen* 迎神. Para él significa “Bienvenir a *shenwei*, es decir a la tablilla espiritual sobre la cual está escrito el nombre de Confucio”.<sup>55</sup> Tal como Brancati explica en una nota:

---

52 Navarrete, *Controversias antiguas*, 302-304. Esto corresponde a los párrafos 22 al 26. En el documento original presentado por Navarrete a los jesuitas en Cantón, esto corresponde a los párrafos 11 al 15; por ejemplo, véase Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 71-72, quien lista los distintos párrafos.

53 Navarrete, *Controversias antiguas*, 303. Navarrete hace la siguiente mención, por demás curiosa “y luego le derrama sobre una figura de hombre hecha de paja”.

54 *Minghuidian*, juan 84, p. 9; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 792a.

55 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 316-317: “procedere obviam tabellae xingui dictae in qua est descriptum nomen Confucii”.

Ellos no dan la bienvenida a un espíritu que viene, como lo entienden ciertos occidentales, sino a la tablilla que ocupa el lugar del difunto. Como explicaremos posteriormente, aunque el término chino *yingshen* 迎神 literalmente significa “dar la bienvenida a un espíritu”, los comentaristas explican *shenwei* en referencia a la tablilla, claramente significando que los chinos no creen en absoluto en un espíritu que llega a residir en la tablilla, sino que honran a la tablilla en tanto ocupa el lugar del difunto, cual si (*quasi*) viesan en la tablilla al difunto a quien desean honrar.<sup>56</sup>

En clara oposición a la interpretación literal de *yingshen* por parte de Navarrete, Brancati propone una interpretación simbólica. La tablilla simboliza el espíritu de Confucio, el cual no está en realidad presente. Brancati hace hincapié en que la presencia simbólica del espíritu de Confucio no tiene nada que ver con la “presencia real” de Cristo en la eucaristía.

Mientras se da la bienvenida al espíritu (o al espíritu-tablilla según Brancati) de Confucio, alguien recita un *zhuwen* 祝文, término que Navarrete traduce como “oración o colecta”:

大哉宣聖，道德尊崇。維持王化，斯民是宗。典祀存常，精純益隆。神其來格，於昭聖容。

Grandes, admirables, y excelsas son, O Confucio, tus virtudes. Si los Reyes gobiernan sus vassallos, todo procede del favor y ayuda de tu doctrina. Todos te siguen à sacrificar: todo quanto aora te offrecemos es puro y limpio. Venga, pues, tu espíritu claro, y llegue, y con su praeclara y excelsa presencia assista aqui.<sup>57</sup>

El texto chino parece sugerir que las palabras se dirigen directamente a Confucio, y la traducción de Navarrete es correcta. El único problema, tal como antes, es si *shen* designa al espíritu de Confucio, como lo interpreta Navarrete, o a su espíritu-tablilla, como sugiere Brancati. Es interesante notar que Brancati nunca tradujo este *zhuwen*.

---

<sup>56</sup> Brancati, *Testimonium de cultu sinensi*, 62.

<sup>57</sup> *Minghuidian*, juan 84, 11; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, 793a. Navarrete, *Controversias antiguas*, 303.



Según Navarrete, a la lectura en voz alta del *zhuwen* le suceden ofrendas de seda (*xianbo* 獻帛), vino (*xianjiu* 獻酒), y cuatro postraciones rituales (*sibai* 四拜) que traduce como genuflexiones, emplea las mismas palabras que se utilizan en la misa católica (*Flectamus genua*). Para Brancati, la traducción de Navarrete es incorrecta, pues los chinos no se arrodillan, sino hacen *ketou* 磕頭, postraciones en las cuales la cabeza toca el piso.<sup>58</sup> Navarrete podría haber mencionado *ketou*, pues este acto demuestra un mayor grado de sumisión que el simple hecho de arrodillarse, además desde la perspectiva cristiana brinda mayores argumentos para acusar de idolatría al ritual. Sin embargo, Navarrete prefirió subrayar que el ritual a Confucio imita la misa católica, lo cual para él resultaba todavía más inaceptable. Por el contrario, Brancati se muestra ávido en resaltar el *ketou* para así desvincular el ritual confuciano de la misa católica.

Una segunda “oración” finaliza la primera parte del ritual:

道冠古今 [刪述六經，垂憲萬世]，謹以牲帛酒醴齊，粢盛庶品，祇奉舊章，式陳明薦。

Desde el tiempo que los hombres comenzaron a nacer, quien es el mayor de ellos? Solo las virtudes de este Rey Confucio exceden y sobrepujan a los santos pasados (parece al *inter natus mulierum* de S. Juan Bautista). Estas oblaciones y pieza de seda, todo está preparado para ceremoniar ante tu espíritu; todo es cosa de poco momento; solo queremos que tu espíritu nos oyga.<sup>59</sup>

Navarrete compara a Confucio con San Juan Bautista, determina que los chinos oran a Confucio cual si él pudiera escuchar sus plegarias. Navarrete se burla nuevamente de la visión de Martini, según la cual el ritual es “puramente pagano”. Para él, todo parece religioso, léase supersticioso e idólatra. Cabe notar que es el único *zhuwen* o “panegírico” que Brancati tradujo.<sup>60</sup>

---

58 Véase Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 74.

59 *Minghuidian*, juan 84, p. 11; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 793a. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

60 Pasaje de Brancati en inglés y español: “Only the virtue of our Teacher matches, or imitates, heaven and earth; by his teaching, he excels ancients and moderns; by his revision, he polished the six Chinese classics. His dignity is famous for thousands of years. Therefore, we bring respectfully and according to the ancient custom those gifts of animals, silk, sweet wine, fine rice, and other food, all being ritually disposed.”, “Sólo la virtud de nuestro Maestro iguala, o imita, al cielo y la tierra; por sus enseñanzas destaca entre los antiguos y los contemporáneos; con su revisión pulió los seis clásicos chinos; su dignidad ha sido motivo de fama por miles de años. Ergo, respetuosamente traemos, según las costumbres de antaño, aquellos regalos de animales, seda,

La segunda parte de la ceremonia, según Navarrete, es bastante corta. Comienza con inclinaciones frente a una estatua o tablilla de Confucio y, acto seguido, el prefecto eleva en alto la copa de vino y lee la tercera “oración”:

大哉聖王，實天生德。作樂以崇，時祀無斁。清醑惟馨，嘉牲孔碩。薦修神明，庶幾昭格。

Las grandes virtudes deste rey Confucio fueron efecto del Cielo. Suene la musica para honrale y exaltarle. A sus tiempos te sacrificamos sin pareza, vino puro, olores y carnes de animales. Grandes son las cosas que ofrecemos à tu praeclarissimo espiritu; el qual quizas ya ha llegado aqui.<sup>61</sup>

Navarrete interpreta, a partir de este texto, que el espíritu de Confucio ya llegó. Brancati nunca tradujo este *zhuwen*, pero él lo hubiera interpretado como la tablilla de Confucio que hace su aparición.

La primera y segunda parte del ritual consisten en ofrendas y “oraciones” a Confucio. La tercera parte descrita por Navarrete es la aceptación y el consumo de las ofrendas. El maestro de ceremonias dice: “Bebed el vino de la abundancia y la felicidad” (*yin fu* 饮福) y “Recibid la carne del sacrificio” (*shou zuo* 受胙).<sup>62</sup> Para Navarrete, la carne y el vino se elevan frente al comulgante, pero esto nunca se menciona en los textos chinos. Navarrete probablemente obtuvo esta información de testigos, y esta acción ritual quizás le pareció similar a aquella de la misa católica, cuando el sacerdote eleva el pan y el vino frente al comulgante.

Asociar la carne y el vino del ritual a Confucio con el pan y el vino de la eucaristía era algo que los chinos católicos podían fácilmente hacer. Por ejemplo, Navarrete pregunta a Marcos Zhang por el significado de *fujiu* 福酒 en el ritual a Confucio, quien lo explicaba como un vino “bendito, santo, santificado”, similar a lo que ocurre con el vino en la misa católica. Los chinos cristianos de manera natural asociaban los rituales a Confucio con la misa

---

dulce vino, fino arroz y otras viandas para su ritual ofrenda” Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 313; versiones ligeramente distintas: Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 142; Brancati, *Testimonium de cultu sinensi*, 57.

61 *Minghuidian*, juan 84, p. 11; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 793a. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

62 Navarrete, *Controversias antiguas*, 304: “Bebed vino de bienes y felicidades... Recibe la carne del sacrificio”.

católica, pero para Navarrete esto muestra la necesidad de hacer una clara distinción entre el culto verdadero y la idolatría.<sup>63</sup>

Para Navarrete, la idea de recibir bendiciones de Confucio es idólatra pues, según su propio entendimiento, toda bendición proviene únicamente de Dios y de los sacramentos eclesiásticos. Por consiguiente, el buscar riqueza material mediante la devoción a Confucio es supersticioso. Por el contrario, Brancati brinda una nota sinológica, explica “vino auspicioso” (*fujiu*), no en términos de algo que trae riqueza material, sino como una disposición para ajustarse a la razón correcta de las cosas (福者, 备也).<sup>64</sup> Brancati, por su lado, insiste en que los chinos no practican el ritual para obtener algún provecho, y para ello cita el capítulo “Jitong” 祭統 del *Liji*, y a un comentarista:

Nadie debería pensar que los chinos piden algo a sus ancestros a cambio de sus ofrendas. El texto [del “Jitong”] en efecto concluye: al presentar la ofrenda, “no se soliciten ni se pidan provechos; es ésta la intención de un hijo con piedad filial” (不求其為, 此孝子之心也). El comentarista Maestro Ying (應氏) lo explica con mayor claridad: “Las palabras 不求其為 implican que aquel quien hace la ofrenda no tiene intención alguna de pedir por su plenitud” (不求其為, 無求福之心也). Usted podrá preguntarse si algo se ruega a través de las ofrendas, según las costumbres instauradas. El comentarista [Maestro Ying] declara: “Tal como digo, las ofrendas *ji* 祭 y *si* 祀 no son plegarias ni rituales de petición; nada se pide mediante estas ofrendas” (所謂祭祀不祈也).<sup>65</sup>

---

63 Marcos Zhang 張 era oriundo de la región de Nanjing 南京, fue bautizado por Brancati, y era cercano a él. Contaba con el título de *xiucai* 秀才; véase Navarrete, *Controversias antiguas*, 305, 307.

64 Brancati, Nota 7, Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 76; *Jitong* 25, *Liji*; Chen Hao 陳澹, *Liji jishuo* 禮記集說, *juan* 8, p. 49; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, *ce* 121, p. 941b.

65 Brancati, Nota 7, Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 76-77; 《禮記·祭統第二十五》[元]陳澹撰: 《陳氏禮記集說》, 卷八, 頁五十; 《景印文淵閣四庫全書》, 冊121, 頁942上。

Brancati en este punto adopta la interpretación neoconfuciana del Maestro Ying, según está citado por Chen Hao en su *Liji jishuo*. Pero para Navarrete, los chinos cristianos que se quedaban con los misioneros en la residencia de Cantón no siguen esta interpretación secular, e interpretan el ritual con connotaciones religiosas. Prueba de ello es que Navarrete mencione a Marcos [Zhang] de Nanjing, a Pablo de Jiangxi [Wan Qiyuan 萬其淵] y a un catequista de Guangdong: “Todos ellos cristianos de los jesuitas” afirman que Confucio mediante estos rituales “conceda bienes y libere de males.”<sup>66</sup>

El consumo es seguido por una cuarta “oración”:

百王宗師，生民物軌，瞻之洋洋。神其寧止。酌彼金罍。

O Protomaestro de todos los Reyes. Tu eres el modelo y norma de los hombres y de las cosas para ser imitado. Tu espíritu profundo y admirable descanse y alegre. Biba vino fragante en este vaso de oro.<sup>67</sup>

Esta oración, para Navarrete, expresa una invitación al espíritu de Confucio para beber el vino contenido en la copa. Sigue otra “oración”:

犧象在前，豆籩在列，以享以薦。既芬既潔，禮成樂備。人和神悅，祭則受福，率遵無越。

Las carnes de los animales son puestas ante ti; la vandejas de las semillas están ordenadas y compuestas en sus lugares para que lo gozes. Lo que hemos ofrecido, todo es puro y oloroso. Cumplidas las ceremonias, los hombres quedamos en paz y los espíritos se alegran. Sacrificando se sigue que recibamos bienes y felicidades. Venerando nosotros a ti, nada superfluo se hallara en nuestras ceremonias.<sup>68</sup>

La traducción de Navarrete expresa la idea de que aquel que hace la ofrenda espera recibir de Confucio fortuna y felicidad. La tercera parte culmina cuando despidió al espíritu de Confucio (*songshen* 送神) con esta última “oración”:

---

66 Navarrete, *Controversias antiguas*, 305.

67 *Minghuidian*, juan 84, 12: *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, 793b. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

68 *Minghuidian*, juan 84, p. 12: *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 793b. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

有嚴學宮，四方來宗。恪恭祀事，威儀雍雍。歆格惟馨，神馭還復。明禋斯畢，咸膺百福。

El templo de los letrados contiene en si gravedad, y de todas partes vienen los hombres à venerarle, como à principal cabeça. Con devocion y reverencia te hemos sacrificado, inquietandote para que llegasses à nuestras oblaciones olorosas. Aora acompañamos tu espiritu, para que se buelva à su lugar. Concluido el sacrificio, hemos recibido bienes y dichas.<sup>69</sup>

Luego la carne se distribuía entre los participantes. Navarrete resalta, no en el manuscrito sino en el texto impreso, que muchos letrados paganos creían que aquellos que comían esta carne podían progresar en sus estudios y obtener “luz para aprender sus letras.”

En toda su descripción, Navarrete nunca hace uso del término “misa católica”, pero resulta algo difícil no hacer la asociación. Este hecho no le fue esquivo a Brancati, quien afirma que Navarrete describe el ritual “como si fuese una misa sacrificial dirigida a Confucio, en la cual se distinguen las tres partes de la misa: ofrenda, elevación y comunión”.<sup>70</sup>

Lo sorprendente es que Navarrete brindó una traducción completa de los *zhuwen*, mientras que Brancati tradujo solo uno. Probablemente, se debió a que no se sentía cómodo con esos textos leídos en voz alta y dirigidos a Confucio, por ello decidió hacerlos a un lado. En cuanto a la integridad de la traducción se refiere, Navarrete no es el único a quien se puede culpar.

---

69 *Minghuidian*, juan 84, p. 12: *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 617, p. 793b. Navarrete, *Controversias antiguas*, 304.

70 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 73: “missam veluti esse, in qua sacrificatur Cumfucio; in his tres Missae partes distinguit, oblationem, elevationem & consumptionem”.

## Ofrenda animal en el ritual Jiding

Navarrete hallaba repulsivo el ritual Jiding, pues involucraba la matanza de animales. Un día antes, los cerdos y cabras que serían sacrificados se seleccionaban según una curiosa práctica que consistía en verter vino caliente dentro de las orejas de los cerdos: si el cerdo movía la cabeza, era apto para el sacrificio; si no, era rechazado. Además, previo a la ofrenda, se les extirpaban algunos pelos de las orejas, en tanto los intestinos y la sangre se reservaban para el día del sacrificio. Navarrete ironiza con un comentario ausente en el manuscrito, pero presente en el texto impreso: “Vayase notando este culto mere político, que dize el P. Martino”.<sup>71</sup>

Intorcetta reconoce el hecho de la masacre animal, pero señala que esta no se llevaba a cabo por un letrado, como insinúa Navarrete, sino por un carnicero profesional.<sup>72</sup> Pareciera que Intorcetta quisiera resaltar que la matanza de animales no fuera en sí misma un sacrificio religioso, como por ejemplo los sacrificios practicados por los sacerdotes en el Antiguo Testamento. En cuanto a la selección de los especímenes porcinos, Brancati lo explica desde una perspectiva racional: solo un cerdo sano, y no uno enfermo, es suficientemente fuerte como para soportar que vino caliente le sea vertido en las orejas. Traza un paralelismo con la costumbre de la ciudad de Solofra, en el reino de Nápoles, de insertar un punzón en la espalda del cerdo, o aquella en Francia de verter vino caliente en las orejas de un caballo, como un método para seleccionar a los animales aptos para el sacrificio. Por lo tanto, este método de selección de animales para los sacrificios en China no resulta en absoluto extraña y, afirma, está atestiguado por el *Liji*, aunque no brinda la referencia.<sup>73</sup>

### La discrepancia entre textos fijos y prácticas en evolución

En su descripción del ritual Jiding, Navarrete menciona la ofrenda del pelo y la sangre de animales; una vez hecha la ofrenda, pelo y sangre le eran quitados de las manos al oficial de presentación de la ofrenda, luego llevados

---

71 Navarrete, *Controversias antiguas*, 303.

72 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 49: “publicus macellarius cujus munus est mactare porcos”.

73 Brancati, *De Sinensium Ritibus*, 98-101.

ceremonialmente al patio para su entierro.<sup>74</sup> Sin embargo, las regulaciones de Hongwu en el *Daming huidian* no mencionan ningún tipo de ofrenda de pelo y sangre, únicamente de seda y vino. Sin embargo, Navarrete no se inventó la ofrenda de pelo y sangre animal, pues él no solo se basó en el *Daming huidian*, sino que se valió de prácticas de aquel entonces, las cuales obtuvo por medio de relatos de letrados en Fujian.

Brancati confirma la práctica común de enterrar el pelo y la sangre del animal muerto, pero gracias a sus contactos con los letrados, va un paso más allá en investigar la discrepancia entre texto y práctica. En la nota sinológica número 9 relativa a *yi* 瘞 y *xuemao* 血毛, explica la evolución del ritual:

El carácter *yi* 瘞 significa fosa o tumba cavada en uno de los patios del Recinto de Confucio. Los rituales del emperador Hongwu 洪武 ordenaban vigilar esta fosa, para que los chinos pudiesen recordar los funerales y la tumba de su Maestro (*Magister*), o para otro propósito, del cual no tenemos claridad. Sin embargo, de lo que tenemos certeza es de que cuando el emperador ordenaba llevar a cabo esos ritos, sólo se mencionaba una fosa que debía ser vigilada por los letrados. También tenemos certeza de que hoy en día, en la práctica, los letrados entierran en la fosa el pelo, la sangre y los intestinos de los animales ofrendados a Confucio. Estas ceremonias no eran ordenadas por Hongwu, según nos muestra la lectura del texto, y hemos examinado con minucia los rituales hoy en día practicados y hemos preguntado a los letrados, en especial a Cai Hefang 蔡鶴舫 (Cái fō fām), experto graduado con honores en aquellos rituales. Su respuesta fue que la ceremonia de ofrenda y de enterrar pelo y sangre dos veces al año se practica en casi todas las provincias.<sup>75</sup>

Tal como Brancati sugiere, observar la fosa para despertar el recuerdo de Confucio no es convincente, dice que probablemente había otro propósito. Brancati muestra que los rituales de ofrenda a Confucio tomaron forma a partir de los rituales de sacrificio de los reyes de antaño a sus propios ancestros, lo cual explicaría que la ofrenda de pelo y sangre animal fuera incluida en

---

74 Navarrete, *Controversias antiguas*, 303: “Ofrezcante los pelos y sangre de los animales muertos,” dicho esto. El Prefecto levanta con las dos manos, en presencia de la estatua o tablilla, la vandeja en que se guardaron el día ante los pelos y sangre. Hecho el ofrecimiento, dize el Maestro de ceremonias: “Sepulten los pelos y sangre”.

75 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 81; ms. BNF Espagnol 409: 203.



algún punto, a pesar de que no se mencione en el *Daming huidian*:

Asumimos que existe una equivalencia a una ceremonia similar llevada a cabo por los dirigentes en los recintos de sus propios ancestros, pues, como ya hemos dicho, a Confucio se le honraba a través de los mismos rituales mediante los cuales se honraba a los reyes difuntos. Ergo, podemos decir con mayor verosimilitud (*probabiliter*), con relación al ritual a Confucio, que la ofrenda de pelo y sangre se debía al deseo de honrar a Confucio como un rey, es decir, mediante un ritual real.<sup>76</sup>

Acá, Brancati esgrime un argumento fundamental, y es que a Confucio se ofrecía el mismo ritual que se ofrecía a los ancestros de los reyes de antaño: ni más, ni menos. Los rituales a Confucio se delinearon según el *Liji*, el cual es históricamente anterior a los rituales ofrecidos a Confucio. Esto demuestra que los rituales a Confucio cambiaron con el paso del tiempo, y no por contingencias externas, sino en continuidad con la tradición. Aunque las regulaciones de Hongwu no mencionan que la fosa se empleaba para enterrar la sangre y el pelo de los animales, este puede ser un empleo más probable de la fosa.<sup>77</sup> Al explicar el origen histórico de esta práctica, Brancati la hace más aceptable.

## La ofrenda de pelo y sangre animal. ¿Magia negra o simbolismo?

Brancati demostró la continuidad del ritual a Confucio con el *Liji*, pero aún necesitaba explicar la extraña práctica de enterrar pelo y sangre animal. ¿Es, en sí mismo, tal como afirma Navarrete, supersticioso? Brancati adoptaría en su totalidad la interpretación simbólica de los rituales:

No hay nada misterioso en la ofrenda de sangre y pelo, sólo expresa la ofrenda íntegra del animal *yiquanxian* 以全獻. Dado que ellos querían expresar dicha integridad, consideraron apropiado ofrendar tanto las partes externas

---

76 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 83-84: "Si autem velimus à paritate similis cerimoniae, quae fiebat à regibus in aulis defunctorum, arguere quoniam ut saepius diximus Confucius iisdem ferè ritibus honoratur, quibus defuncti reges honorabantur, probabiliter dicemus ideò fieri erga Confucium ritum hunc offerendi pilos & sanguinem, quia eum regio honore, regiisque ritibus honorari volunt".

77 El *Liji* menciona solo dos veces la fosa (*yi* 瘞): en el capítulo Liyun 禮運 para enterrar la seda, y en el capítulo Jifa 祭法 para enterrar la vaca.

como las internas, léase la sangre y los intestinos, que son lo más interno, y el pelo, que es la parte más externa. Según ellos, no hay otra finalidad en esta ofrenda de pelo y sangre o *xuemao* 血毛.<sup>78</sup>

A partir de esta explicación simbólica, Brancati cita un pasaje del capítulo “Jiaotesheng” 郊特牲 del *Liji*, volumen 5, folio 54, que dice:

毛血，告幽全之物也。告幽全之物者，貴純之道也。

Se ofrenda pelo, la parte más externa; y sangre, la más interna y oculta del cuerpo. Ofrendar lo más externo y lo más interno es la regla y método para conservar la integridad.<sup>79</sup>

También traduce un comentario de Chen Hao, cuyo comentario del *Liji* es el que goza de mayor autoridad:

毛及血告神者；血在內，是告其幽；毛在外是告其全也；貴純者表裡皆善。

Se ofrenda a los espíritus pelo y sangre: sangre por estar al interior; así se ofrenda una parte profunda y oculta; pelo pues es la parte más externa y con ella el animal está completo. “Conservar la integridad” significa que tanto la superficie como el interior son buenos y, por lo tanto, se ofrenda íntegro el animal.<sup>80</sup>

Con relación a la dimensión simbólica de lo íntegro, Brancati mencio-

---

78 Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 81; ms. BNF Espagnol 409: 203. También, Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 84: “No vemos otra finalidad al llevar a cabo esta ceremonia, y los letrados a quienes hemos preguntado nos dicen que no hay mayor misterio y sólo se trata de la integridad de la ofrenda *yiquanxian* 以全獻, que incluye el pelo y la sangre” (praeter hunc finem nullum alium videmus esse in hac caeremoniâ peragenda, nec litterati quos interrogavimus, aliud mysterium esse docent quàm, y *civen hien* offerri scilicet sanguinem & pilos, ut integra sit oblatio).

79 Jiaotesheng 11 郊特牲, *Liji*; Chen Hao, *Liji jishuo*, *juan* 5, p. 38; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 121, p. 829a; Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 82: “Pilos & sanguinem offerunt intimiorem ac secretiorem, itemque magis extimam & completivam rem: hoc quod est inferre intimiorem & magis extimam rem, est magni faciendi integritatem regula ac ratio”.

80 Jiaotesheng 11 郊特牲, *Liji*; Chen Hao, *Liji jishuo*, *juan* 5, p. 38; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 121, p. 829a; Intorcetta, *Testimonium de cultu sinensi*, 82-83: “Pili & sanguis offeruntur spiritibus, sanguis, quia est intra ipsum animal, hoc est offerre quidquid ipsius animalis intimum ac reconditum est: pili quia sunt extimae partes & à parte exteriori ipsius animalis, hoc est offerre ipsiusmet animalis completum & quasi totalitatem. Quando dicit textus magnificendam esse integritatem, per haec verba nihil aliud vult indicare, quam omnia interiora scilicet & exteriora, esse quid bonum, adeoque pertinere debent and muneris integritatem”.

na también que la sangre simboliza la vida, y traduce del mismo capítulo “Jiaotesheng” del *Liji*: “La ofrenda de sangre manifiesta la abundancia de los espíritus vitales” (血祭, 盛气也). Esta función simbólica de la sangre como representante de la vida está presente en la Biblia, la cual prescribe que la gente no debe comerse la sangre del animal por respeto a la vida. De manera similar, en China, la sangre del animal era enterrada ritualmente. Con relación al pelo de las orejas, Brancati cita un pasaje del capítulo “Jiyi” 祭义 del *Liji*: *maoniu shang'er* 毛牛尚耳, que se refiere al pelo de la vaca que crece alrededor de las orejas. También traduce este comentario de Chen Hao:

將殺牲，則先取耳旁毛以薦神，毛以告全，耳以主聽，欲神听之也。以耳毛为上，故云：尚耳。

La res objeto del sacrificio debe primero ser preparada; primero se le hala y extirpa el pelo alrededor de las orejas para ofrendarlo a los espíritus, frente a la tablilla *shenwei* 神位. La remoción y ofrenda del pelo es, por supuesto, para que la ofrenda ritual sea íntegra; y el que sea de las orejas es para que el sustituto *zhu* 主 (es decir la tablilla que reemplaza al espíritu) pueda escuchar. Deseando que los espíritus puedan escuchar, lo primero que se ofrenda es el pelo de las orejas. Por ello se dice: *shang'er*.<sup>81</sup>

Al símbolo de la integridad se añade un nuevo símbolo: extirpar el pelo de la oreja expresa el deseo de remover los obstáculos para que los espíritus de los difuntos vengan y escuchen los lamentos y gemidos de sus hijos.

En resumen, Brancati hace un uso sistemático de la interpretación simbólica hecha por los comentaristas confucianos: sangre y pelo representan, en conjunto, la integridad de la ofrenda; tanto por dentro como por fuera. La sangre en sí misma representa la integridad de los espíritus vitales; el afeitar las orejas de la res representa el deseo del afligido para que el difunto pueda escuchar sus lamentos. Si bien Brancati dedicó considerables esfuerzos en la faena de dilucidar el significado

---

81 Jiyi 24 祭義, *Liji*; Chen Hao, *Liji jishuo*, juan 8, p. 36; *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, ce 121, p. 935a; In-torretta, *Testimonium de cultu sinensi*, 84: “Cum jam occisurus est bos offerendus, tunc prius eripiunt & extrahunt eos, qui sunt ad aurium latus, pilos, ut offerant spiritui, seu ante Tabellam *xin guéi* dictam; extrahunt offeruntque pilos, ut scilicet muneris oblatio sit integra; ex auribus extrahuntur pili, ut substitutum *chù* (nunc est tabella illa quae substituitur loco spiritus) audiat... Desiderant scilicet, seu vellent filii, ut spiritus parentum ibi adesset, & audiret eorum emitus ac voces: quia ex aurium pilis faciunt primam oblationem, ideò textus dixit : *xám lh!*”.

simbólico de los rituales, al final de su análisis afirma que lo único que hizo fue un trabajo preparatorio para que los teólogos pudiesen decidir a qué categoría (religiosa o pagana) pertenece el ritual. Para él, la presentación errónea de Navarrete llevaría a los teólogos a categorizar las ofrendas animales como religiosas, por lo tanto, como supersticiosas. Él, por su lado, se retrata a sí mismo como un imparcial especialista y conocedor de la cultura china: lo que hoy sería un sinólogo.

## Conclusión

Cabe preguntarse si Brancati describió acertadamente el ritual como secular o si en cambio desacralizó un ritual religioso; tanto como cabe preguntarse si, por el contrario, fue Navarrete quien describió fidedignamente un sacrificio religioso o lo que hizo fue transformar un ritual secular en religioso. Navarrete trajo al debate los textos prescriptivos del *Daming huidian*, y Brancati aceptó el reto. Ambos se esforzaron por demostrar que el *Daming huidian* probaba su propia interpretación: ritual religioso para Navarrete y ritual pagano para Brancati. Estos textos oficiales podían ayudarlos a tener una mejor comprensión de los rituales prescritos, pero tal como sucedió con los clásicos y su interpretación neoconfuciana, fue imposible responder directamente a la interrogante de si los rituales eran o no religiosos, pues la pregunta de si la presencia del espíritu de Confucio durante el ritual era simbólica o real nunca fue objeto de debate en China, razón por la cual el tema ha permanecido en buena medida indefinido y ambiguo. Para los cristianos, quienes pensaban dentro de las categorías de la presencia real o simbólica y de los rituales paganos o religiosos, era difícil evitar la pregunta de cómo se manifestaba la presencia del espíritu de Confucio, pues la respuesta determinaría la norma que debía ser adoptada con relación a este ritual. Los misioneros de ambos lados nunca lograron entender que la pregunta en sí misma era en cierta forma nueva para la tradición china y que forzar una respuesta con relación a la naturaleza del ritual a Confucio resultaba de alguna manera artificial.

A pesar de la polarización del debate, durante el confinamiento en Cantón los misioneros obtuvieron un mejor entendimiento de cómo los rituales a Confucio fueron progresivamente formados por los textos y las prácticas a lo largo del tiempo.

Navarrete parece ser el primer misionero en traer documentos chinos oficiales a la Controversia de los Ritos, tema que parece haber sido esquivo en investigaciones anteriores. Al hacerlo, elevó la Controversia de los Ritos a un nuevo nivel. Si los rituales prescritos por la ley china eran, efectivamente, idólatras, los letrados cris-

tianos debían desobedecerlos, con este acto llevaron el catolicismo a la ilegalidad. Navarrete parecía haber aceptado la consecuencia lógica de su interpretación; con el fin de preservar su pureza, el cristianismo tendría que aceptar el ser considerado por las autoridades chinas como un culto malévolo o *xiejiao* 邪教. Los jesuitas, por su parte, deseaban mostrar la compatibilidad de los rituales dirigidos a Confucio con el cristianismo.

## Fuentes

### Textos primarios

*Daming huidian* 大明會典.

Bérnard, Jean. “Journal du Voyage de la Chine dans les Années 1701, 1702, et 1703”. En *Les premiers voyages français à la Chine; la Compagnie de la Chine, 1698-1719*. Editado por Claudius Madrolle. París: Challamel, 1901.

Brancati, Francesco. *De Sinensium Ritibus politicis acta. seu R. P. Francisci Brancati, Societatis Jesu, apud Sinas per annos 34. Missionarii, responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarette ordinis praedicatorum*. París: Nicolas Pepié, 1700.

Chan, Albert. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue*. Armonk: M.E. Sharpe, 2002.

Edición Wanli 萬曆本: *Xuxiu sikuquanshu* 續修四庫全書, Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2002, *ce* 冊 790.

Edición Zhengde 正德本: *Jingyin wenyuange sikuquanshu* 景印文淵閣四庫全書, Taipei 台北: Taiwan shangwu yinshuguan 台灣商務印書館, 1986, *ce* 冊 617.

Intorcetta, Prospero. ms. BNF Espagnol 409: 193-209, 214-242: “Pars responsionis ad manuscriptum R.P. F. Dominici de Navarette ex Sacra D. Dominici Familia Sacerdotis, quod, jubentibus per litteras superioribus suis, scripsit, deditque Patribus Societatis Iesu 8. Martii 1668, quo tempore in urbe Quam Cheu Metropoli Prov. Quam tum exules propter fidem degebamus tres & viginti Sacerdotes”.

Intorcetta, Prospero. ms. *Apologetica disputatio recentior Patris Intorcettae Societatis Iesu de officiis et ritibus*. Biblioteca Nacional de Roma, BVE, Fondo Gesuitico 132.

Intorcetta, Prospero. ms. *De officiis et ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri, et progenitorum suorum*. Biblioteca Nacional de Roma, BVE Fondo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690.

Intorcetta, Prospero. *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*. París: Pepié, 1700.

*Leibniz Korrespondiert mit China*. Editado por Rita Widmaier. Frankfurt: Klostermann, 1990.

Madrolle, Claudius. *Les premiers voyages français à la Chine; la Compagnie de la Chine, 1698-1719*. París: Challamel, 1901.

Mai Zhonggui 麥仲貴. *Mingqing ruxuejia zhushu shengzu nianbiao* 明清儒學家著述生卒年表. Taipei 臺北: Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, 1977.

Navarrete, Domingo. “Sentir do P[resident]e Fr. Domingos de Navarrete sobre alguns pontos que se propuzerão na consulta que fizãero”. Biblioteca da AJUDA, Jesuitas na Ásia 49-IV-62.1530, ff. 10-27.

Navarrete, Domingo. *Controversias antiguas y modernas de la Mission de la gran China*. Madrid: Imprenta Real 1679.

Noël, François. *Historica Notitia Rituum ac Ceremoniarum Sinicarum in Colendis Parentibus ac Benefactoribus Defunctis ex ipsis Sinensium Authorum libris desumpta*. Prague: Kamenicky, 1711.

Noël, François. *Philosophia Sinica, Tribus Tractatibus*. Prague: Kamenicky, 1711.

## Bibliografia

Bottazzi, Emilio. “Francesco Brancati e la questione dei riti cinesi”. En *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*. Editado por Alcide Luini. Roma: Istituto Italo Cinese, 1985.

Chen Zisheng 陳子升. *Zhongzhou caotang yi ji* 中洲艸堂遺集. He shi zhi le lou 何氏至樂樓, 1977. Golvers, Noël. *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*. Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1999.

Standaert, Nicolas. *Chinese Voices in the Rites Controversy, Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*. Rome: Institutum Historicum Societas Iesu, 2012.

Yu Anlan 于安瀾編. *Huashicongshu* 畫史叢書. Shanghai 上海: Shanghai renmin meishu chubanshe 上海人民美術出版社, 1963.

Zhang Xianqing 張先清. *Huangdi, chaochen, chuanjiaoshi: Yesuhuishi Min Mingwo yu Qingchu liyi zhi Zheng de yiduan chaqu* 皇帝、朝臣、傳教士: 耶穌會士閔明我與清初禮儀之爭的一段插曲. *Guangdong shehuikexue* 廣東社會科學, 2014.



# Redes locales y espacios globales: Macao y Marsella en una perspectiva comparada para el análisis de la divergencia económica entre China y Europa (s. XVIII)<sup>1</sup>

---

*Manuel Pérez García*<sup>2</sup>

## Introducción

**E**n las últimas décadas la disciplina de historia global ha ganado terreno al coexistir con las viejas tendencias historiográficas que apuestan por un tipo de historia fragmentada y local. Tales corrientes tradicionalmente se han enfocado en los estados-nación como unidad geográfica y por extensión han excedido en el uso de narrativas microhistóricas sin destacar los procesos de asimilación e intercambios socioeconómicos y culturales que operaban más allá de las fronteras nacionales. Sin embargo, con los cambios socioculturales y políticos que tuvieron lugar a escala global tras la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín, la historia ganó espacio en las nuevas líneas de investigación. Por lo general, existe la creencia de que la historia global viene definida como la historia del proceso de globalización, marcado por el crecimiento económico durante la fase de modernidad de regiones desarrolladas. Es importante señalar que la historia global como

- 
- 1 Este artículo forma parte del proyecto dirigido por Manuel Pérez García y financiado por el ERC (European Research Council)-Starting Grant, Global Encounters between China and Europe: Trade Networks, Consumption and Cultural Exchanges in Macau and Marseille (1680-1840) –GECCEM, número de ref. 679371. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el IV Congreso Latinoamericano de Historia Económica, celebrado en la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia, 23-25 de julio del 2014 en el Simposio 29: “Economías coloniales, Mercados Globales y Redes Comerciales en Iberoamérica, Siglos XVIII-XIX”, coordinado por Antonio Ibarra (UNAM, México), Fernando Jumar (UNLP / UNTref / CONICET, Argentina) y Manuel Pérez García (Renmin University of China, China). El debate y comentarios durante este simposio sirvió para mejorar las ideas de este artículo.
  - 2 Profesor asociado en el Departamento de Historia de la Escuela de Humanidades de la Universidad Jiao Tong de Shanghai en China. También es investigador de la Universidad Pablo de Olavide (UPO) de Sevilla (España). De 2013 a 2017 fue profesor asociado en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad Renmin de China. Correo electrónico: manuel.perez@eui.eu

disciplina tiene su enfoque principal en el análisis de los contactos, conexiones, similitudes socioeconómicas y culturales, así como las diferencias, entre diferentes territorios, culturas y civilizaciones. Por lo tanto, la historia global apuesta por un tipo de análisis interdisciplinar que ayude a entender procesos de desarrollo socioeconómico y cultural a gran escala, mediante la búsqueda de respuestas a las grandes preguntas<sup>3</sup> a partir de concretos casos de estudio.

La obra de Kenneth Pomeranz *The Great Divergence*<sup>4</sup> es considerada como un hito en la historia global (económica), su principal objetivo es dar respuestas a las grandes diferencias económicas entre países desarrollados y subdesarrollados, en los albores de la Revolución industrial, y explicar por qué los territorios principales de Europa occidental, como Gran Bretaña y los Países Bajos, despegaron económicamente antes que China, cuyos niveles de crecimiento económico eran iguales o mayores a los de Europa antes de 1800. El grupo de académicos que representan la *school of California* como Kenneth Pomeranz, R. Bin Wong, Jack Goldstone, James Lee, Dennis Flynn y Arturo Giraldez, Robert Marks, Richard Von Glahn, John Hobson, Jack Goody, Jim Blaut y Andre Gunder Frank,<sup>5</sup> se encargan de estudiar el desarrollo económico de territorios orientales, especialmente China. Su principal objetivo es analizar las grandes diferencias económicas entre Occidente y Oriente, en específico entre Europa y China, al desafiar la fuerte perspectiva eurocéntrica que había prevalecido en el campo de historia global. En los últimos años historiadores pertenecientes al campo de la historia global han acentuado la perspectiva analítica a través de la comparación de grandes unidades geográficas, emprenden proyectos de investigación cuyo objetivo es comparar y estudiar diferentes áreas socioeconómicas, políticas y culturales de Asia y Europa cuyo fin es argumentar la divergencia en los modelos económicos de Oriente y Occidente. Esto ha permitido a los estudiosos de este campo reformular distintas temáticas y problemáticas históricas.

---

3 Wolf Schäfer, "Global history and Present Time", en *Wiring Prometheus: Globalization, History and Technology*, ed. por Peter J. Lyth y Helmuth Trischler (Dinamarca: Aarhus University Press, 2004).

4 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

5 Peer Vries, "The California School and beyond: how to Study the Great Divergence?", *History Compass* 8, n.o 7 (2010): 730-751.

No obstante, el principal peligro que subyace en estos amplios estudios comparativos e interculturales es la aparición de ciertas ambigüedades e imprecisiones debido al uso de grandes unidades geográficas y cronología de larga duración. En ciertos casos no está del todo claro si se habla de Europa, noroeste de Europa, Gran Bretaña o los Países Bajos. Para el caso de Asia, China en concreto, no queda claro si hace referencia a China en su totalidad, la región del delta del río Yangtze (*Chang Jiang*, 长江) o las áreas de su prefectura, cuando se analizan las diferencias económicas entre China y Europa durante el período de la Revolución Industrial y mediados de la dinastía Qing. Estas grandes generalizaciones pueden inducir a conclusiones vagas y abstractas. Probablemente, algunos trabajos sobre este tema han analizado en exceso el debate de la gran divergencia al basar sus argumentaciones en la interpretación de fuentes, especialmente chinas, mediante apriorismos, el uso de algunos datos es más que cuestionable. De este modo, las interpretaciones inducen a claros errores de análisis sobre lo que representa la historia global, secuestrada en cierta medida por la historia económica. Por lo tanto, se requiere un estudio pausado y sosegado de las diferencias entre territorios de Europa y Asia, retomar y reinterpretar la formulación de las grandes preguntas que tratan de encontrar respuesta a cuales fueron los factores socioeconómicos, culturales y políticos que propiciaron las diferencias entre ambos continentes después de 1800.<sup>6</sup> E igualmente, hallar respuesta al por qué antes de esa fecha las regiones de China y la India tenían mayores niveles de crecimiento económico que Europa.

Aún existe la necesidad historiográfica de casos de estudio más concretos en los que se pueda aplicar el marco teórico, formulado por los ya clásicos trabajos de Needham, Gunder Frank, Maddison<sup>7</sup> o Pomeranz, mediante el uso de una base empírica específica con el fin de observar el marco real de la divergencia entre Occidente y Oriente o los canales de transferencias socioeconómicas y culturales a través de la circulación de capital humano, bienes de consumo y nuevas tecnologías. A través del análisis de estas transferencias y nuevas formas culturales es posible entender mejor la forma y modo en que tuvieron lugar los encuentros entre China y Occidente en el período de

---

6 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, ed. Kenneth Girdwood Robinson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 2:1-23.

7 Angus Maddison, *Contours of the World Economy 1-2030 AD: Essays in Macro-Economic History* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

la globalización temprana.<sup>8</sup> De este modo, se podría estar en mejores condiciones de responder a una de las grandes preguntas formuladas por Gunder Frank referente a lo que pasó en el mundo en su conjunto y en particular en las partes centrales de Asia como China.<sup>9</sup>

Para un análisis más exacto de los grandes acontecimientos históricos es necesario estudiar y precisar en las conexiones, contactos, similitudes y diferencias entre territorios y civilizaciones cuyo pasado y cultura ha divergido durante siglos. El estudio de las redes sociales, como herramienta de trabajo, es de gran utilidad para observar la mutación temporal y geográfica de las *commodity chains*<sup>10</sup> o cadenas de producción de nuevos bienes de consumo, así como las migraciones y diásporas de grupos humanos que potenciaron tales encuentros y contactos. Esta metodología ayuda a interpretar de forma precisa cuál fue el sistema más eficaz impulsado por las instituciones estatales y políticas para la distribución de recursos económicos. Este tipo de análisis refresca las interpretaciones más tradicionales sobre los modelos de crecimiento económico en Europa y China.<sup>11</sup> El análisis de redes comerciales, así como las comunidades transnacionales, es crucial para la comprensión de los diferentes modelos socioeconómicos de Europa y China. Gunder Frank<sup>12</sup> señaló que tal enfoque histórico trata de deconstruir la visión eurocentrista de Marx, Weber, Toynbee, Polanyi, Braudel, Wallerstein y David Landes.<sup>13</sup>

En este ensayo se menciona la potencialidad para realizar un estudio comparativo a través de unas unidades geográficas y coordinadas temporales bien definidas, los enclaves portuarios son el eje en el cual se centra este análisis. El mismo, se enfocará en presentar algunos datos muy provisionales como los relativos a grupos transnacionales de Macao y Marsella (familias comerciantes, comunidades jesuitas y armenias) y concretos bienes de consumo (como té, porcelana o plata americana). Los núcleos portuarios podrían ser definidos como lugares geopolíticos estratégicos que fomentaron la creación

---

8 Barry Gills y William Thompson, *Globalization and Global History* (Londres: Routledge, 2006).

9 Andre Gunder Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age* (California: University of California Press, 1998).

10 Terence K. Hopkins y Immanuel Wallerstein, "Commodity Chains in the World-Economy Prior to 1800", *Fernand Braudel Center* 10, n.o 1 (1986): 157-170.

11 Patrick O'Brien, "Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history", *Journal of Global History* 1, n.o 1 (2006): 3-39.

12 Gunder, *ReOrient*.

13 David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (Nueva York: Norton, 1999).

de sólidas redes de comercio entre China y Europa. Este tipo de estudios enriquece el debate de la gran divergencia mediante la actualización del análisis de posibles diferencias o convergencias entre Asia y Europa dentro de una delimitación geográfica y cronológica específica.

La posición geoestratégica de Marsella, en el Mediterráneo, y Macao, en el Mar del Sur de China, les dota de una situación privilegiada que les permitió crear vínculos comerciales con otros puertos circundantes y áreas externas para el comercio y distribución de bienes de consumo. Marsella destaca como *entrepôt* transnacional que conecta Europa con Asia a través de rutas levantinas,<sup>14</sup> mediante las actividades mercantiles de comerciantes armenios de Alepo y de Nueva Julfa.<sup>15</sup> Mientras que Macao conectaba con Occidente a través del comercio con la India y las rutas del galeón de Manila-Acapulco. Macao enlaza su comercio con Occidente por medio de las rutas transpacíficas y las antiguas rutas de seda marítimas y terrestres.<sup>16</sup> Por lo tanto, una de las características más notables entre ambas áreas sería el comercio de productos ultramarinos que estimulaba tanto las economías locales, como la organización interna de familias de comercio, fomentando una fluida asimilación de diferentes patrones culturales mediante la introducción de nuevos bienes de consumo.

Tal reinterpretación empírica permitirá observar el rol del galeón Manila-Acapulco más allá de los análisis que se han centrado en el ámbito del Imperio español, que sitúa estas rutas como un comercio de ida y vuelta entre Filipinas y Nueva España.<sup>17</sup> El análisis de las rutas comerciales de la nao de China se define dentro de un espacio ‘policéntrico’ el cual fomentaba la integración de mercados, así como la circulación de bienes de consumo a través de las conocidas *commodity chains*.<sup>18</sup> Mediante el estudio de las ‘cadenas de producción’

---

14 Daniel Panzac, *La caravane maritime. Marins européens et marchands ottomans en Méditerranée (1680-1830)* (París: CNRS, 2004).

15 Sebouh David Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: the Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley: The University of California Press, 2011).

16 Roderich Ptak, *China's Seaborne Trade with South and Southeast Asia, 1200-1750* (Aldershot: Ashgate, 1999); Paul A. Van Dyke, *Merchants of Canton and Macao: Politics and Strategies in Eighteenth-Century Chinese Trade* vol. 1 (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011); *Emporia, Commodities, and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1700*, ed. por Roderich Ptak & Dietmar Rothermund (Stuttgart: Steiner, 1991).

17 Carmen Yuste, *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila 1710-1815* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007); Manuel Ollé, *La empresa china: de la armada invencible al galeón de Manila* (Barcelona: Acantilado Editorial, 2002).

18 Hopkins y Wallerstein, “Commodity Chains”.

se puede observar la integración de mercados y conexión de regiones entre los espacios orientales y occidentales, unos como productores de materias primas y otros como suministradores de manufacturas. De esta forma se entiende mejor el rol que jugó el mercado americano, como nexo entre China y Europa en la *great divergence* señalada por Pomeranz,<sup>19</sup> más allá de ser un mero suministrador de recursos naturales y materias primas que permitió a Europa despegar durante la etapa de la primera industrialización. Con el uso y cruce de fuentes orientales (como las relativas a los archivos históricos de Pekín y Macao) y occidentales (las referentes al archivo de la Cámara de Comercio de Marsella, Archivo General de Indias o Archivo de la Nación de México) nuevas investigaciones podrían arrojar luz sobre el proceso de integración de mercados en el Este de Asia y Europa mediterránea. Los mercados conectaban con el espacio americano y conformaban un característico ‘policentrismo’<sup>20</sup> económico. Este tipo de análisis rompe con las rígidas interpretaciones centro-periferia<sup>21</sup> y apuesta por nuevos casos de estudio a través de una perspectiva comparada.

Dentro del contexto, los conceptos de confianza, lealtad y mediación, que fortalecieron las redes de comercio internacional, son inherentes a estos grupos transnacionales. El análisis de los patrones de consumo, las posibles diferencias y similitudes entre estos grupos, dan una perspectiva más completa de la transmisión de los valores culturales de estas comunidades transnacionales. El consumo de productos chinos en Europa y bienes occidentales en China permitirá observar mejor el proceso de asimilación entre actores sociales pertenecientes a ambas culturas. Sin duda, los principales mediadores, en dicho proceso de transferencias socioculturales a través del consumo de productos nuevos y comercio de larga distancia, son los grupos de comerciantes, definidos como ‘consumidores vicarios’,<sup>22</sup> que estimularon nuevas prácticas culturales, formas sociales y hábitos en el territorio donde se asentaron.

---

19 Pomeranz, *The Great Divergence*.

20 Manuel Pérez García, “Mercados globales de la América española: el comercio de lana vicuña y ‘grana’ cochinitilla en el s. XVIII”, *América Latina en la Historia Económica* 23, n.o 1 (enero – abril 2016).

21 Immanuel Wallerstein, *Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (Nueva York: Academic Press, 1980); Robert C. Allen, *The British Industrial Revolution in Global Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

22 Manuel Pérez García, *‘Vicarious Consumers’: Trans-national Meetings between the West and East in the Mediterranean World (1730-1808)* (Londres: Ashgate, 2013).

## Consumo global y comunidades transnacionales en Macao y Marsella

Estudios pertenecientes al campo de historia global han ganado cierto terreno en la última década, sobre todo los que han prestado especial atención a los procesos de transferencias socioculturales impulsados por el consumo y circulación de mercancías exóticas, como el té, porcelana o indumentaria de lujo en Europa procedentes de Asia. Pero, ¿qué se puede decir acerca de tales transferencias socioculturales en Asia desde Europa dentro de una perspectiva comparativa, o más específicamente, el interés en consumir bienes occidentales y aceptar modelos y estándares occidentales en China? Ciertamente las colonias europeas en Asia fueron los principales territorios que de alguna manera canalizan la adopción o asimilación de modelos europeos en Asia. Mediante la observación de un caso particular, como la ciudad portuaria de Macao, es uno de los pocos lugares que conectaban el sur de China con el comercio occidental, se hallarán algunas pistas para determinar el proceso de asimilación.

A menudo se cree que desde el s. XVI hasta el s. XVIII, China importó poca cantidad de bienes occidentales, por lo cual hay muy pocos estudios sobre las importaciones de productos europeos y americanos en China y su impacto social. Debido a estudios sobre los flujos de plata de origen americano, la cual tenía una fuerte demanda en el mercado chino desde finales del s. XVI, se sabe que existía un constante intercambio de bienes occidentales, tanto de origen europeo como americano, y orientales. La demanda de plata de origen americano desplazó a aquella de origen japonés y la que se producía en China, la conocida plata en barras, *sycee* 细丝.<sup>23</sup> A través de fuentes occidentales y orientales se puede constatar los grandes volúmenes de plata introducidos, antes de la firma del tratado de Nanking, a través del puerto de Cantón, el único con licencia para comerciar con las potencias extranjeras durante la segunda mitad del s. XVIII. Entre 1719 y 1833 comerciantes occidentales llegaron a exportar un total de 256 millones de pesos, aproximadamente 6,243 toneladas de plata pura.<sup>24</sup> Bienes de origen chino circulaban en mercados locales occidentales, tanto americanos como europeos, lo cual

---

23 Richard Von Glahn, *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000–1700* (Berkeley: University of California Press, 1996); William S. Atwell, “Another Look at Silver Imports into China, 1635–1644” *Journal of World History* 16, n.o 4 (2005): 467–489.

24 Alejandra Irigoin, “The End of a Silver Era: The Consequences of the Breakdown of the Spanish Peso Standard in China and the United States, 1780s–1850s”, *Journal of World History* 20, n.o 2 (junio 2009): 207–244.



cambiaba y modificaba la demanda interna de los consumidores. Esto ocurría en el caso de mercados locales como los de la provincia de Colima, situada en la frontera entre Nueva España y Nueva Galicia, y los enclaves que abarcaban la ruta interna de la plata, donde se puede observar cómo existía una creciente demanda por productos de origen chino.<sup>25</sup> Por medio de este cruce de fuentes se constata como la plata de origen americano era introducida en China para la adquisición de tales bienes de consumo.

Igualmente, las literarias de la época contienen una información histórica valiosa para estudiar el interés que existía en China, en grupos pertenecientes a las élites, hacia el consumo de productos occidentales. En este sentido, destaca la obra literaria *Sueño en el pabellón rojo*, *Hóng Lóu Mèng*, (紅樓夢),<sup>26</sup> fue escrita a mediados del s. XVIII por *Cao Xueqin* (曹雪芹), bisnieto y nieto de dos ministros nombrados sucesivamente del Consejo de Seda de *Jiāngníng* (江寧). La novela cuenta la historia de la caída de la poderosa y prestigiosa familia *Jia* (賈), de la élite china de principios del s. XVIII, que poseía y disfrutó de una amplia gama de productos occidentales, mostraban nuevas modas de la época.

Familias portuguesas, como primeros europeos que llegaron a Macao, fomentaron la creación de sólidas redes transnacionales que difundieron no solo nuevos conocimientos (astronomía, matemáticas, geografía, etc.) que tanto fascinó a la corte imperial Ming y Qing,<sup>27</sup> sino que desencadenaron el gusto hacia modas y productos europeos a través del comercio y la propia interacción cultural. Los principales mediadores y agentes en la transferencia de este proceso sociocultural y económico fueron las comunidades de jesuitas, sefardíes e igualmente la comunidad armenia de Asia Oriental. Estos grupos se establecieron en Macao y estimularon el consumo de productos occidentales, así como la adquisición de nuevos estilos de vida. A través de las rutas comerciales del galeón de Manila-Acapulco, los puertos de Macao, Guangzhou (广州), Xiamen (厦门) o antiguo Amoy, Ningbo (宁波) y Shanghai (上海) que no estaban solo conectados con el interior de China,<sup>28</sup>

---

25 Paulina Machuca, "De porcelanas chinas y otros menesteres. Cultura material de origen asiático en Colima, siglos XVI-XVII", *Relaciones* 33, n.o 131 (2012): 77-134.

26 Zaifu Liu, *Reflections on Dream of the Red Chamber*, trad. por Yunzhong Shu (Nueva York: Cambria Press, 2008).

27 José Antonio Cervera, *Las varillas de Napier en China. Giacomo Rho, S.J. (1592-1638) y su trabajo como matemático y astrónomo en Beijing* (México D.F: El Colegio de México, 2011).

28 Li Qing Xin, *Nanhai I and The Maritime Silk Road* (Pekin: China Intercontinental Press, 2010).

sino también con Taiwán, Corea, Japón, Filipinas y el sudeste de Asia (ver mapa n. 1).<sup>29</sup>

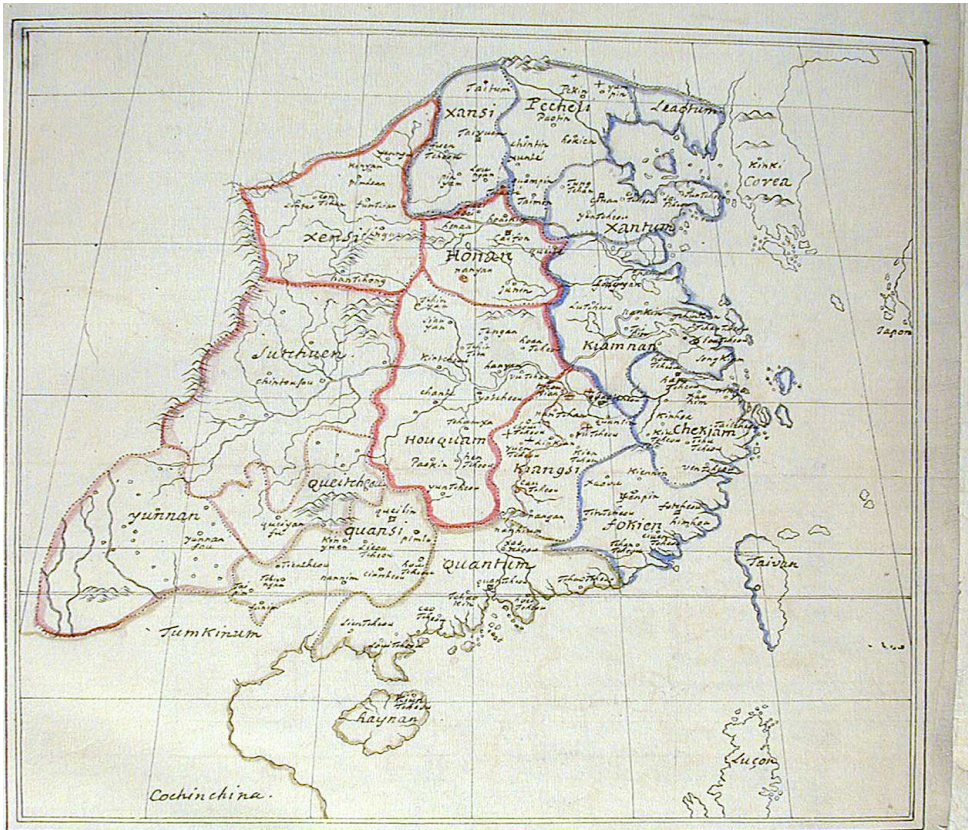
Mediante este tipo de redes marítimas de comercio ubicadas en el Mar del Sur de China nuevos productos alimenticios procedentes de Nueva España, como el chile (*làjiāo* 辣椒) o la ‘fruta del dragón o pitalla’ (*huǒlóng guǒ* 火龙果) se introdujeron en China.<sup>30</sup> El chile llegó a convertirse en uno de los principales ingredientes en recetas culinarias chinas, sobre todo en la provincia de Sichuan (四川). Estas rutas fueron abiertas al comercio, su consumo fue fomentado por la presencia de jesuitas como principales agentes transnacionales que estimularon el comercio y despertaron el interés hacia modelos y estándares occidentales en grupos locales. De este modo, los grupos de jesuitas no pueden ser solo identificados como agentes religiosos, sino como mediadores en este tipo de intercambios comerciales y de consumo. Además, fueron grandes geógrafos en la organización del mapa de China en las provincias donde tenían presencia sus misiones (ver mapa 1). Como se puede observar en el mapa, señalaron en azul las provincias orientales y costeras de China y en color rojo las provincias occidentales, por lo que las redes socioeconómicas y culturales se caracterizaron por su gran dinamismo y apertura al exterior.

---

29 Lúcio De Sousa, *The Early European Presence in China, Japan, the Philippines and Southeast Asia (1555-1590) – The Life of Bartolomeu Landeiro* (Macau: Macau Foundation, 2010); George Bryan Souza, *The Survival of the Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea 1630-1754* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Ng Chin-Keong, *Trade and Society. The Amoy Network on the China Coast (1683-1735)* (Singapore: Singapore University Press, 1983).

30 Bozhong Li, (李伯重), 《中國的早期近代經濟——1820年代華亭—婁縣地區GDP研究》*China's Early Modern Economy: A Study of GDP of the Huating-Lou Area in the 1820s* (Pekin: Zhonghua shuju, 2010).

## Mapa 1. Organización de las misiones jesuitas en China



Fuente: Archivo del Instituto Matteo Ricci de Macau (Archivum Romanum Societatis Jesu), Jap.Sin. 181, Epistola Sinarum, f. 001.

Hacia la segunda mitad del s. XVI con la llegada a Asia del primer jesuita, San Francisco Javier, miembro fundador de la *Societatis Iesu*, y la posterior llegada del padre Matteo Ricci en 1583, el número de jesuitas procedentes de diferentes territorios europeos que arribaron a China aumentó progresivamente. Desde finales de la dinastía Ming hasta mediados de la dinastía Qing, la procedencia de jesuitas europeos era en su mayoría de origen portugués, francés e italiano (véase la tabla siguiente). Su principal objetivo era organizar las misiones católicas en diferentes provincias, además de cumplir con la función de mediadores en los intercambios culturales y socioeconómicos entre Europa y China. Estos intercambios se concretaron a través de la introducción en China de valores cris-

tianos y la adaptación a las creencias chinas y ética como el confucianismo, taoísmo y budismo, así como la transmisión de formas translingüísticas y culturales por la cual a través de estándares occidentales se adaptaron a la cultura china.<sup>31</sup>

### Orígenes de jesuitas asentados en China (1552-1701)

Origen	N.º individuos	%
Belga	11	5,44
Chino	10	4,95
Dálmata	1	0,49
Florentino	1	0,49
Francés	49	24,25
Alemán	13	6,43
Español	5	2,47
Italiano	32	15,84
Portugués	64	31,68
Macaense	2	0,99
Navarro	1	0,49
Napolitano	2	0,99
Piamontés	1	0,49
Palermitano	1	0,49
Polaco	3	1,48
Siciliano	5	2,47
Tunkin	1	0,49
<b>Total</b>	<b>202</b>	<b>100</b>

Fuente: Archivo del Instituto Matteo Ricci de Macau (Archivum Romanum Societatis Jesu), J ap. Sin. 187, ff. 3-5v.

31 Ana Carolina Hosne, "Shaping Virtuous Friendship: The Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in Late Ming China", *European University Institute Working Papers*, MWP 2011/25 (2011).

La transnacionalidad, la forma de actuación de las redes sociales a escala local y macro, así como la mutación espacial de las mismas respecto a los lugares donde los grupos familiares se establecieron, son factores importantes para una mejor comprensión de los intercambios comerciales entre China y Europa. Los actores sociales más influyentes en primera instancia en el comercio sinoeuropeo fueron las compañías de comercio portuguesas, que operaban en el Mar del Sur de China, especialmente los grupos situados en Macao. No obstante, bajo la 'bandera nacional' de Portugal un grupo de carácter transnacional de diverso origen, principalmente jesuitas y sefardíes, operaban detrás de dicha red. Del mismo modo, en la zona más occidental de la Europa mediterránea, relativa al enclave portuario de Marsella, uno de los principales grupos sociales que estimularon el comercio internacional durante el período moderno fueron los armenios de Nueva Julfa.

Sin embargo, con su expulsión de Marsella a finales del s. XVII cambiaron sus rutas comerciales hacia el Océano Índico y Pacífico a través del contacto con la *Compagnie française des Indes orientales* y la *East India Company*. El análisis de estas relaciones intergrupales ofrece un enfoque preciso de la organización interna de las diásporas comerciales, la emulación de las formas culturales y las dinámicas de las alianzas entre comerciantes. A través de la espacialidad y mediación marcada por el comercio global, los actores sociales fomentaban la progresiva integración de mercados de larga distancia al poner en contacto diversas formas culturales, por lo cual la variable geográfica y espacial adquiere un papel relevante.

La interpretación historiográfica más común y general ha subrayado que debido a la proximidad geográfica el mercado mediterráneo se vinculaba al Atlántico y el relativo al Océano Pacífico a las rutas de comercio de la India. Sin embargo, el comercio Mediterráneo también se integró en el Lejano Oriente y Pacífico enlazando con las rutas marítimas indianas y las intra-asiáticas.

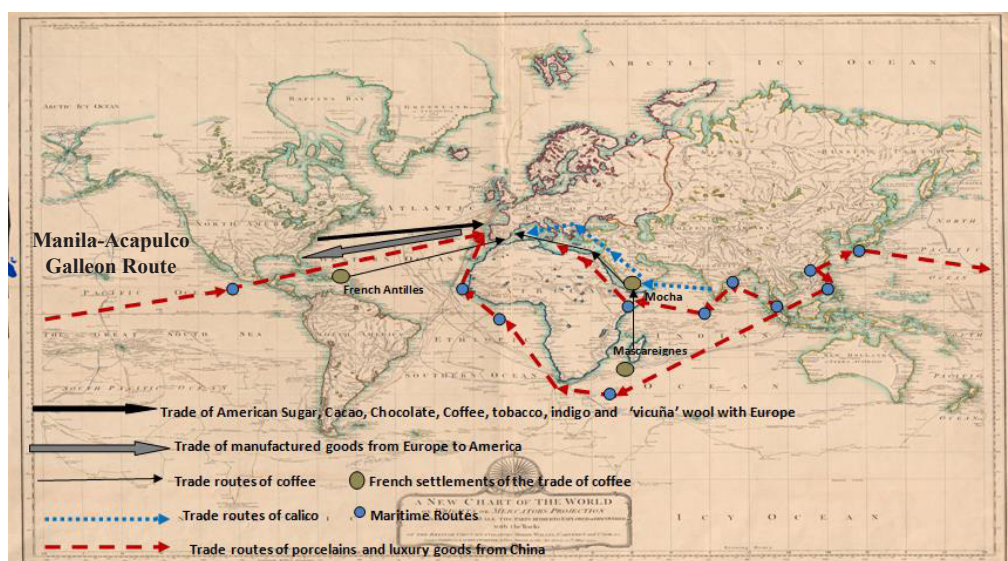
Esto se produjo por medio de la mediación comercial de redes marselesas, la compañía de comercio Roux-Frères y los grupos armenios los principales agentes estimularon el comercio euroasiático. De esta forma, el comercio occidental no solo operaba en el Pacífico a través del galeón de Manila-Acapulco, sino también mediante la conexión entre mercados del Pacífico, India y el Mediterráneo a través de comunidades mercantiles transnacionales (véase el mapa n. 2).

Un ejemplo ilustrativo se puede observar en la integración de mercados asiáticos y europeos que conectaban el Levante con las antiguas rutas de la



seda. Textiles de algodón y seda procedentes de China e India, así como los que llegaban de Próximo Oriente de origen egipcio (textiles ‘amans’, ‘cais-sies’ o ‘manoufs’), sirio (‘toiles de montagne’, ‘blanches’ o ‘ajamis’) y productos de origen agrícola como el té y opio, circulaban como bienes de lujo, lo cual propiciaba nuevos modelos de consumo (ver gráficos 4 y 5, y la obra de Fukusawa).

## Mapa 2. Rutas de comercio internacional que conectan Occidente con Oriente durante el s. XVIII



Fuente: 'Archive de la Chambre de Commerce de Marseille' (A.C.C.M.), en Pérez García, *'Vicarious Consumers'*.

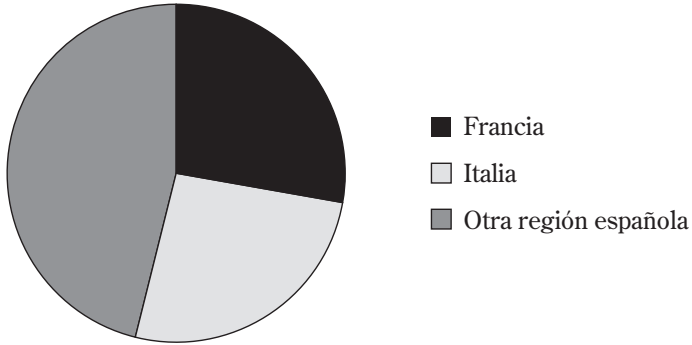
La comunidad armenia fortaleció la integración de dichos mercados al conectar el Océano Índico y el Mediterráneo a través de las rutas del Mar Rojo y las rutas intra-asiáticas, las bien conocidas rutas de la seda, a través de Alepo y Nueva Julfa. Esto se debió a la cooperación bilateral entre las compañías europeas y las que operaban en el Este de Asia, concretamente en Macao, como puerto principal que estaba abierto al comercio exterior. La naturaleza transnacional de las redes de comercio que permitieron tales alianzas es crucial para entender el proceso de integración de mercados entre China y Europa. Un buen ejemplo se puede encontrar en la coalición entre armenios y comerciantes franceses, que opera-

ba de manera conjunta en Marsella y Macao, lo cual tuvo como consecuencia la progresiva acumulación de capital por parte de los comerciantes europeos y el desarrollo del capitalismo moderno. Hecho que ha sido subrayado por la historiografía tradicional a través de la formación del ‘*world-system economy*’ o ‘economía mundo’.

El fortalecimiento de redes comerciales estimuló en Europa, en las zonas ribereñas del Mediterráneo occidental en específico, el consumo de objetos exóticos como porcelana, prendas de vestir y textiles hechos de materiales extranjeros y en algunos casos producidos mediante la emulación de nuevas técnicas. Los bienes fueron introducidos en los puertos mediterráneos durante la segunda mitad del s. XVIII por medio de compañías comerciales transnacionales como Champeli Pirriramun, Canteli, Carpe, Capdequia, Gandulfo, Gandulla, Grech, Matalona, Paragallo, Peretti, Pericano, Peseto, Pesano, Sizilia, Socori, Sese o Ycar establecidas en Génova, Civitavecchia, La Valeta, Marsella o Cartagena, entre otros lugares. Las redes de comercio establecieron conexiones con la élite local y extranjera de las áreas mediterráneas donde asentaron sus negocios (ver gráficos 1 y 2). En relación con las redes de comercio extranjero y grupos familiares, que operaban principalmente en el puerto de Macao y otros *entrepôts* del Mar del Sur de China (Guangzhou广州, Manila o Taiwán), existen las cifras del volumen total de comercio, como datos de envío y llegadas, pero no hay muchos estudios que analicen en profundidad la naturaleza de la propia red comercial, así como los actores sociales pertenecientes a estos grupos. En otras palabras, debe ser identificado el origen y la naturaleza de los actores sociales y grupos familiares que formaron parte de este tipo de redes transnacionales con el fin de entender cómo el comercio internacional operaba en el sur de China.

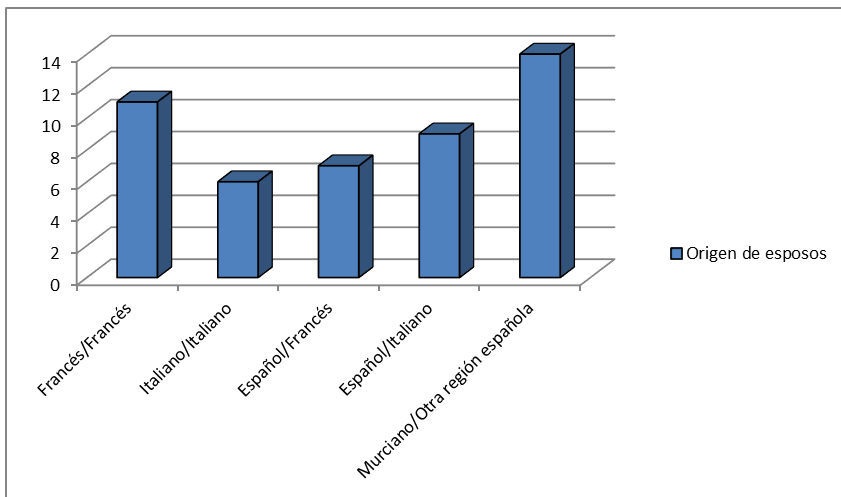


**Gráfico 1. Origen de comerciantes mediterráneos establecidos en el sureste de España (1730-1808)**



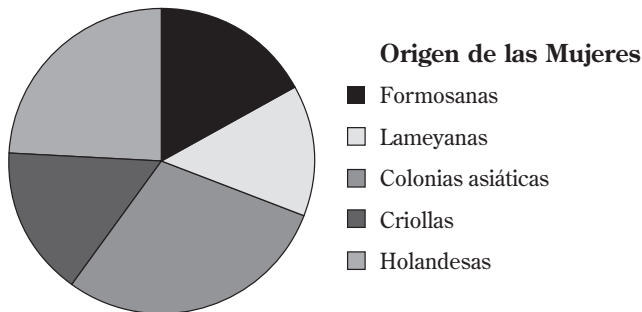
Fuente: Archivo Histórico Provincial de Murcia, España. (A.H.P.M.)

**Gráfico 2. Matrimonios connacionales y transnacionales entre comerciantes mediterráneos asentados en el sureste de España (1730-1808)**



Fuente: A.H.P.M.

### Gráfico 3. Matrimonios transnacionales de Taiwán (s. XVII)

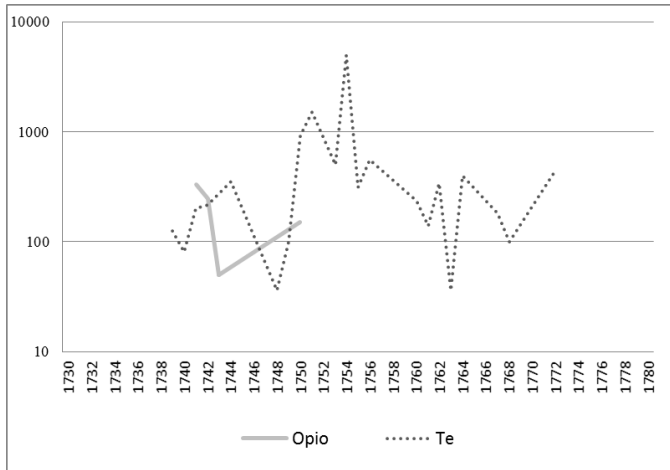


Fuente: José Eugenio Borao, “Familias holandesas y españolas en Taiwán (siglo XVII)”, en *Familia, valores y representaciones*, coord. por Manuel Pérez García y Joan Bestard Comas (Murcia: Universidad de Murcia, 2010), 181-200; Pol Heyns y Wei-Chung Cheng, *Dutch Formosan Placard-book, Marriage, and Baptism Records* (Taipei: Ts’ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, 2005).

Se cuenta con algunas referencias de comerciantes que tienen negocios en Macao durante el s. XVII; las compañías de Francisco Xavier Doutel, Luis Sánchez de Casares, que comerciaron zinc, porcelana, azúcar o cobre. Además, se señala la existencia de matrimonios transnacionales entre familias portuguesas y holandesas con grupos locales de Taiwán (véase el gráfico 3 y la obra de Borao).

Estos datos son relativos al s. XVII, pero no hay mucha información respecto al s. XVIII. Con el levantamiento de la prohibición oficial al comercio de ultramar en 1684, los funcionarios Qing establecieron una serie de puestos de aduanas y la sede imperial de Pekín creó puestos de superintendentes personalizados (*Yuèhǎi guānbù jiàn dù*, 粤海关部监督), popularmente conocidos como *hoppos*, en las provincias de Guangzhou (广州), *Fujian* (福建), *Zhejiang* (浙江) y *Shandong* (山东). Esto fue un factor clave que estimuló el comercio chino con el extranjero, Guangzhou (广州), Macao, Taiwán y Manila fueron las zonas principales en las que el comercio sinoeuropeo operó de forma efectiva. Sin embargo, había fuertes restricciones arancelarias, como en el caso de Manila, para comerciar con China. La imposición de pagos arancelarios como el almojarifazgo era desdeñado por los comerciantes, principalmente los ‘sangleyes’ (comerciantes chinos de Filipinas), lo cual provocaba el contrabando en las rutas Galeón de Manila-Acapulco.

**Gráfico 4. Reexportación de té chino y opio desde Marsella a Europa**



Fuente: A.C.C.M., Statistique. Serie I.

**Gráfico 5. Reexportación de porcelana china desde Marsella a España (1740-1780)**



Fuente: A.C.C.M., Statistique. Serie I.

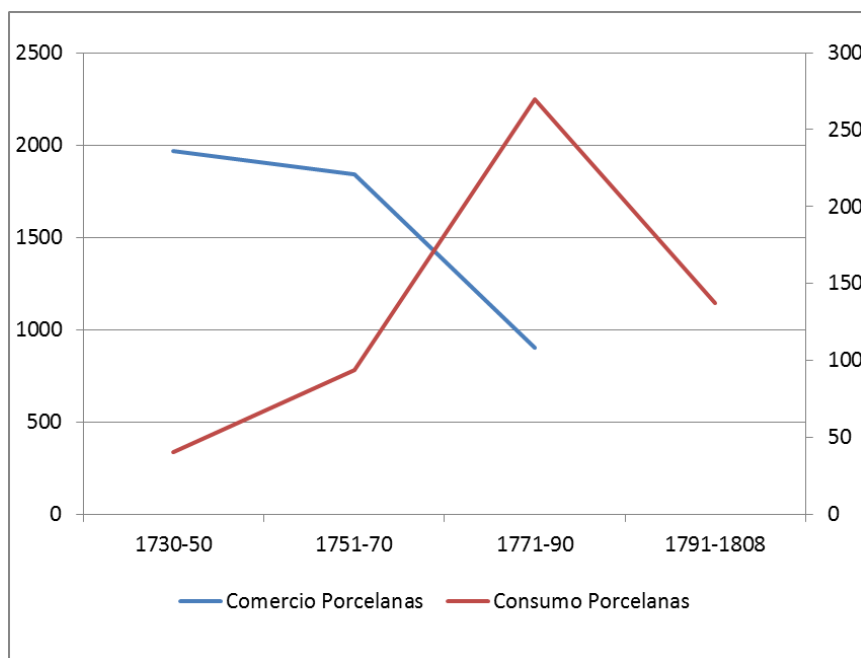
El comercio indopacífico, atlántico y mediterráneo no operaba de forma fragmentada, el galeón Manila-Acapulco no fue el único canal para el intercambio de mercancías de Europa a China y viceversa. Dentro de este contexto de integración espacial relativo a los principales canales de difusión de bienes de consumo, es necesario observar de manera conjunta los circuitos. El comercio transpacífico entre Nueva España y Filipinas no solo conectaba el espacio americano con Manila. Esta ruta comercial formaba parte de una red oriental más amplia que enlazaba con zonas portuarias de China como el caso de Macao, Nagasaki en Japón, y enclaves del sudeste asiático como Malaca o Goa. Al mismo tiempo, las rutas conectaban con puertos del Golfo Pérsico y principales enclaves del Medio Oriente como Alepo, integraban el comercio Indo-Pacífico con áreas como el Levante mediterráneo. Macao y Marsella se definen, de este modo, ciudades portuarias de notoria importancia que integraban el comercio entre China y Europa.

Los flujos de plata de origen americano que arribaban a China desde finales del s. XVI fue un elemento integrador en los intercambios comerciales de los mercados. Macao recibió enormes cantidades de plata y mercancías procedentes de Europa y Nuevo Mundo. Con el fin de evitar el flujo continuo de la plata de América a China, la monarquía hispana estableció decretos tarifarios, así como restricciones respecto al comercio con China. Sin embargo, las medidas preventivas resultaron estériles en sus fines y medios. Macao era el enlace con el interior de China y Filipinas, y participaba en las rutas comerciales del galeón de Manila-Acapulco, lo que permitió difundir bienes occidentales en ciudades y provincias colindantes con Macao y zonas rurales de China a través de la provincia de Guangdong (广东). En palabras de Fray Buenaventura Ibáñez (1683) era muy común el comercio con Guangzhou (广州) a través de rutas interiores, y él mismo recomendaba reforzar las redes de comercio marítimo e incrementar el arribo de navíos desde Nueva España. Fray Buenaventura también mencionó la importancia de la misión jesuita en el comercio entre europeos (españoles y portugueses) y chinos. Debido al clima de inestabilidad interna provocada por la llegada de los manchúes, mediante la dinastía Qing, las actividades comerciales de las misiones jesuitas fueron muy prósperas, se especializaron en el crédito y préstamos de capital, “prestando plata con un interés del 35%”.

De este modo, es necesario subrayar la progresiva internacionalización del comercio en el Pacífico, la cual influía en las actividades mercantiles de

China durante época Qing. Sin embargo, este proceso no tuvo lugar con la llegada de la nueva dinastía, ya que comenzó durante el s. XVI dentro del contexto político de la unión de las coronas de Portugal y España. Dicha cuestión hizo posible la llegada de carracas de las colonias portuguesas de la India, pero principalmente de Macao, lo cual reactivaba el comercio de la principal colonia española del sureste asiático, Manila. Esto traería como consecuencia el incremento del comercio internacional, así como la presencia portuguesa y española en China, lo cual tiende a disminuir con la separación de Portugal de la Monarquía española. Sin embargo, lo que realmente sucedió es que este hecho político tuvo como principal consecuencia la reducción del comercio reglado en el Pacífico, y se fomentaron las actividades de contrabando entre Oriente y Occidente.

**Gráfico 6. Relación comercio-consumo de porcelanas en el sureste español (1730-1808)**



Cantidad expresada en unidades. Fuente: A.C.C.M., Statistique, Serie I; A.H.P.M.

Las actividades de contrabando crecieron durante los ss. XVII y XVIII, fue uno de los principales canales de difusión que permitió la entrada de productos europeos y americanos en China y productos chinos en Europa y América. La naturaleza del contrabando que operaba en las actividades comerciales del Mar del Sur de China, Macao fue el puerto estratégico de dichas operaciones, podría ser la principal diferencia respecto a las actividades comerciales del mediterráneo occidental, para el caso de Marsella, cuyo comercio estaba algo más reglado. Las operaciones mercantiles en el Mar del Sur de China pueden ser denominadas como ‘contrabando’, ‘comercio privado’ o ‘comercio informal’; el comercio fuera del control de la monarquía y organizado por comerciantes euroasiáticos con la participación de las élites religiosas y administrativas.<sup>32</sup> Los monarcas Felipe II, III y IV emitieron algunas prohibiciones con el fin de parar la constante introducción de seda china y productos extranjeros, tanto en Nueva España como suelo peninsular, ya que suponían un grave perjuicio para la industria y tesorería nacional, en especial para los centros artesanos productores de seda. Estas prohibiciones continuaron con la llegada de los Borbones a la monarquía española en el s. XVIII, como se observa en el gráfico 6, esas prohibiciones no frenaron las actividades de contrabando. Los decretos tuvieron un efecto contrario, ya que el consumo de productos chinos, como es el caso de las porcelanas, aumentó. La elite local hispana de Filipinas tuvo sus propias relaciones comerciales con China. Por ejemplo, Pedro de Vargas en 1652 viajó a Tonkin para comprar mercancía que revendía en Manila sin pagar impuestos. Comerciantes chinos apenas pagaban impuestos reales, como el almojarifazgo, por lo tanto, las carracas que llegaban a Filipinas y Nueva España, procedentes de China y Macao, a menudo no eran inspeccionadas.

---

32 Weng Eang Cheong, *Hong Merchants of Canton. Chinese Merchants in Sino Western Trade, 1684-1798* (Londres: Routledge, 1997).

## Ilustración 1. Porcelana Ming con el emblema de la Compañía de Jesús



Fuente: Museo Marítimo de Macao

Con frecuencia muchos cargos no eran registrados, como se puede observar en las fuentes oficiales en las que se muestran las prohibiciones en referencia a la entrada de productos chinos en puertos españoles. La seda cruda y manufacturas de seda que desde Filipinas llegaban a Nueva España, y desde el puerto de Veracruz salían hacia suelo peninsular, tuvo efectos negativos en el mercado y economía española, sobre todo en los principales centros productores de seda como Valencia, Murcia, Granada, Sevilla y Toledo. 1626 puede ser uno de los años de gran apogeo del comercio de seda entre China y Nueva España, afectando a las industrias nacionales de seda de la monarquía hispana. El fraile padre Martín Martínez, de la Compañía de Jesús, procurador de la provincia jesuita de China, en 1662 sufrió un embargo de sus bienes de almizcle que comercializa en Guangzhou (广州) sin ser declarados. Esta es una prueba del alto nivel de comercio ‘no oficial’ que tuvo lugar con la adquisición de productos chinos por parte de consumidores y comerciantes europeos. La imposibilidad de las autoridades para controlar y regular ese comercio quedaba de manifiesto. Las políticas mercantilistas llevadas a cabo por la monarquía hispana sobre el control de consumo, impuestos, así como la sustitución de importaciones para estimular la producción y consumo nacional fracasaron considerablemente.



## Conclusiones

La comercialización de nuevos bienes de consumo tuvo como consecuencia inmediata una asimilación paulatina de nuevas formas y hábitos culturales expresados en la transformación de modas y tradiciones. Mediante el análisis del rol ejercido por los comerciantes y las redes mercantiles en Europa y Asia, es posible arrojar luz sobre los nuevos cambios en los patrones de consumo y la adquisición de nuevas modas. Marsella y Macao pueden definirse como regiones transnacionales con un rol central en dichas transformaciones, donde los nuevos objetos y mercancías circulaban transcontinentalmente, cambiando hábitos y estilos de vida en territorios conectados a ambas áreas.

A través del análisis comparativo de estas dos ciudades portuarias es posible observar cómo las transferencias culturales europeas pudieron introducirse en el sur de China, por medio de Macao como una de las principales colonias europeas en Asia oriental, y cómo nuevas formas culturales asiáticas penetraron en Europa a través de Marsella como principal *entrepôt* mediterráneo, donde mercancías asiáticas se redistribuían a otros centros europeos. Ambos lugares conectaban Occidente y Oriente y eran lugares clave que integraban los mercados del área indopacífica en Europa, gracias al Mediterráneo, debido a la acción de redes comerciales y la mediación de comunidades transnacionales.

## Bibliografía

Allen, Robert C. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Aslanian, Sebouh David. *From the Indian Ocean to the Mediterranean: the Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley: The University of California Press, 2011.

Atwell, William S. "Another Look at Silver Imports into China, 1635–1644". *Journal of World History* 16, n.º 4 (2005): 467–489.

Baladouni, Vahé y Margaret Makepeace. *Armenian Merchants of the 17th and 18th Century*. Philadelphia: American Philosophical Soc., 1998.

Borao, José Eugenio. *Spaniards in Taiwan* vol. 2. Taipei: SMC Publishing Inc., 2002.

“Familias holandesas y españolas en Taiwán (siglo XVII)”. En *Familia, valores y representaciones*, coord. por Manuel Pérez García y Joan Bestard Comas. Murcia: Universidad de Murcia, 2010.

Bozhong Li. (李伯重), 《中國的早期近代經濟——1820年代華亭—婁縣地區GDP研究》 *China's Early Modern Economy: A Study of GDP of the Huating-Lou Area in the 1820s*. Pekin: Zhonghua shuju, 2010.

Braudel, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle* 3 vols. París: Armand Colin, 1979.

Carrière, Charles. *Négociants marseillais au XVIIIe siècle. Contribution à l'étude des économies maritimes* 2 vols. Marsella: Institut historique de Provence, 1973.

Cheong, Weng Eang. *Hong Merchants of Canton. Chinese Merchants in Sino Western Trade, 1684- 1798*. Londres: Routledge, 1997.

Cushner, Nicholas P. “Merchants and Missionaries: A Theologian’s View of Clerical Involvement in the Galleon. *The Hispanic American Historical Review* 47, n.º 3 (agosto 1967): 360-369.

De Sousa, Lúcio. *The Early European Presence in China, Japan, the Philippines and Southeast Asia (1555-1590) – The Life of Bartolomeu Landeiro*. Macao: Macau Foundation, 2010.

*Emporia, Commodities, and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1700*, editado por Roderich Ptak y Diermar Rothermund. Stuttgart: Steiner, 1991.

Fukusawa, Katsumi. *Toilerie et Commerce du Levant d'Alep à Marseille*. París: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1987.

Gills, Barry y William Thompson. *Globalization and Global History*. London: Routledge, 2006.

Gipouloux, Francois. *The Asian Mediterranean. Port Cities and Trading Networks in China, Japan and Southeast Asia, 13th-21st Century*. Londres: Edward Elgar, 2011.

Green, Nile. "Maritime Worlds and Global History: Comparing the Mediterranean and Indian Ocean through Barcelona and Bombay". *History Compass* 11, n.º 7 (2013): 513-523.

Gunder Frank, Andre. *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. California: University of California Press, 1998.

Heyns, Pol y Wei-Chung Cheng. *Dutch Formosan Placard-book, Marriage, and Baptism Records*. Taipei: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, 2005.

Hopkins, Terence K. e Immanuel Wallerstein. "Commodity Chains in the World-Economy Prior to 1800". *Fernand Braudel Center* 10, n.º 1 (1986): 157-170.

Hosne, Ana Carolina. "Shaping Virtuous Friendship: The Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in Late Ming China". *European University Institute Working Papers*, MWP 2011/25 (2011).

Irigoin, Alejandra. "The End of a Silver Era: The Consequences of the Breakdown of the Spanish Peso Standard in China and the United States, 1780s-1850s". *Journal of World History* 20, n.º 2 (junio 2009): 207-244.

Landes, David S. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. Nueva York: Norton, 1999.

Li Qing Xin. *Nanhai I and The Maritime Silk Road*. Beijing: China Intercontinental Press, 2010.

Liu, Zaifu. *Reflections on Dream of the Red Chamber*, traducido por Yunzhong Shu. Nueva York: Cambria Press, 2008.

Machuca, Paulina. “De porcelanas chinas y otros menesteres. Cultura material de origen asiático en Colima, siglos XVI-XVII”. *Relaciones* 33, n.º 131 (2012): 77-134.

Maddison, Angus. *Contours of the World Economy 1-2030 AD: Essays in Macro-Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China* vol. 2, editado por Kenneth Girdwood Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ng Chin-Keong. *Trade and Society. The Amoy Network on the China Coast (1683-1735)*. Singapore: Singapore University Press, 1983.

O’Brien, Patrick. “Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history”. *Journal of Global History* 1, n.º 1 (2006): 3-39.

Ollé, Manuel. *La empresa china: de la armada invencible al galeón de Manila*. Barcelona: Acontilado Editorial, 2002.

Panzac, Daniel. *La caravane maritime. Marins européens et marchands otomans en Méditerranée (1680-1830)*. Paris: CNRS, 2004.

Pérez García, Manuel. *‘Vicarious Consumers’: Trans-national Meetings between the West and East in the Mediterranean World (1730-1808)*. Londres: Ashgate, 2013.

Pérez García, Manuel. “Mercados globales de la América española: el comercio de lana vicuña y ‘grana’ cochinilla en el s. XVIII”. *América Latina en la Historia Económica* 23, n.º 1 (enero – abril 2016).

Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Ptak, Roderich. *China’s Seaborne Trade with South and Southeast Asia, 1200-1750*. Aldershot: Ashgate, 1999.

Raveaux, Olivier. “Entre appartenance communautaire et intégration locale: la colonie marseillaise des marchands arméniens de la Nouvelle-Djoulfa

(Ispahan), 1669-1695". *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 1, n.º 59-1 (2012): 83-102.

Schäfer, Wolf. "Global history and Present Time". En *Wiring Prometheus: Globalization, History and Technology*, editado por Peter J. Lyth y Helmuth Trischler. Dinamarca: Aarhus University Press, 2004.

Shimada, Ryuto. *The Intra-Asian Trade in Japanese Copper by the Ducht East India Company during the Eighteenth Century*. Leiden: Brill, 2006.

Souza, Bryan Souza. *The Survival of the Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea 1630-1754*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Stein, Stanley J. *Silver, Trade, and War: Spain and America in the Making of Early Modern Europe*. Baltimore: JHU Press, 2000.

Trivellato, Francesca. *Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven: Yale University Press, 2009.

Van Dyke, Paul A. *Merchants of Canton and Macao: Politics and Strategies in Eighteenth-Century Chinese Trade* vol. 1. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011.

Von Glahn, Richard. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Vries, Peer. "The California School and beyond: how to study the Great Divergence?". *History Compass* 8, n.º 7 (2010): 730-751.

Wallerstein, Immanuel. *Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. Nueva York: Academic Press, 1980.

Yuste, Carmen. *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila 1710-1815*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

# **Filosofía**





# Poder ritual y chamanismo en la cultura Liangzhu de la Edad del Jade en China

---

*Walburga María Wiesheu y Darién García Rubio de Ycaza*

Excavaciones recientes de sitios lapidarios del jade han aumentado dramáticamente nuestros conocimientos sobre el Neolítico tardío en China. Debido al descubrimiento y la documentación de culturas de élite que trabajaron el jade del extremo norte al sur, principalmente a lo largo de la costa este de China, es evidente que las primordiales propiedades de la China tradicional fueron formuladas anterior al comienzo de la China dinástica e imperial. Desde aproximadamente el 3500 al 2000 a.C. el jade aparece como el símbolo material principal del logro cultural y del poder...

---

*E. Childs-Johnson y Gu Fang, Yuqi Shidai. The Jade Age.*

## Introducción

**E**l jade ha estado íntimamente ligado a la cultura china desde los tiempos más remotos, no solo como parte fundamental en la conformación del sistema ritual distintivo que caracterizó el inicio de esta civilización, sino a través de todo su largo desarrollo histórico, en el cual ha encarnado algunos de los rasgos y valores más intrínsecos de esta civilización milenaria. Más valiosa que el oro y la plata en Occidente, desde tiempos remotos esta piedra semipreciosa ha ocupado un lugar especial en la cultura asiática oriental y ha sido sumamente apreciada por sus extraordinarias cualidades físicas, como su dureza y resistencia, la bella gama de sus tonalidades, su delicado lustre, su sonoridad y la suave sensación táctil que transmite al ser tocada. En el contexto de una larga tradición lapidaria del jade, esta gema ha sido la piedra preferida para elaborar adornos, objetos rituales y funerarios, amuletos, así como diversas piezas decorativas.

En la China antigua la nefrita o “jade suave” (软玉 *ruanyu*), también conocida como “jade verdadero” (真玉 *zhenyu*), era considerada como un material sagrado (神物 *shenwu*), incluso se podría hablar de toda una admiración reverencial o “culto del jade”.<sup>1</sup> La elaboración de diversos tipos de objetos para fines ceremoniales y de un profundo significado cosmológico y metafísico le ha valido incluso la denominación de “Piedra del Cielo”. Los objetos más antiguos tallados en nefrita consisten en sencillos adornos y amuletos pertenecientes a la cultura Xinglongwa, fueron encontrados en el noreste de China y se remontan por lo menos a unos ocho mil años.

Hasta hace unas décadas, se pensaba que el máximo desarrollo de la industria lapidaria de jades en la China antigua ocurrió durante las dinastías Zhou y Han. La identificación de destacadas culturas prehistóricas del jade intenta cambiar esta apreciación, ahora es posible ubicar un primer momento crítico en el desarrollo de la talla de objetos de jade en la última etapa predinástica a finales del Neolítico chino. Los hallazgos más significativos consisten en numerosas culturas del jade prehistóricas a lo largo y ancho del territorio que hoy se conoce como China.

Desde las décadas de 1970 y 1980 del siglo pasado se han descubierto una serie de culturas regionales de finales del periodo del Neolítico, en las cuales se han recuperado una notable cantidad de objetos de jade, desenterrados en su mayoría en contextos funerarios y elaborados con una notable sofisticación técnica y artística. Lo anterior ha provocado un interés en mostrar de forma sistemática la historia del jade en China, ha generado un debate en torno a la propuesta hecha por jadeólogos chinos donde explican que para esta civilización oriental se puede hablar de la existencia de una Edad del Jade que antecedió a la Edad del Bronce. En defensa de esta noción postulada desde los años ochenta y defendida con gran ahínco desde la década de los noventa del siglo pasado, varios investigadores, por ejemplo Mou Yongkang y Wu Ruzuo,<sup>2</sup> han resucitado una vieja idea sugerida en las propias fuentes históricas de China de hace unos dos mil años, como en el capítulo titulado *Baojian* (Espadas Preciosas) contenido en el *Yuejueshu* (Registro Perdido

---

1 Shu-Ping Teng, “A theory of the three origins of jade culture in China”, en *Chinese Jade*, ed. por Rosemary Scott (Londres: Percival Foundation of Chinese Art, 1997), 9-24.

2 Yongkang Mou y Ruzuo Wu, “A discussion on the Jade Age”, en *Exploring China's Past. New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*, ed. y trad. por Robert Whitfield y Wang Tao (Londres: Saffron, 1999), 41-44.

del Estado de Yue), que data del 56 a.C. En este se anotó una conversación sobre las supuestas cualidades espirituales de las espadas de hierro, donde el uso de armas e instrumentos de jade se asocia a Huangdi –el legendario Emperador Amarillo–, mientras que el bronce es vinculado con Yu el Grande, el supuesto fundador de la primera dinastía de China e introdujo la fundición de los nueve trípodes de bronce para simbolizar así la autoridad real de ahí en adelante.<sup>3</sup>

K.C. Chang desde 1986 sugirió el término de Edad de los *Cong* de Jade (玉琮时代 *yucongshidai*) como representación de un periodo en el que este tipo de jades rituales encarnaron el poder poseído por los chamanes. En 1988 esta noción fue retomada para dar cuenta de los recientemente descubiertos vestigios arqueológicos de la cultura Liangzhu en el sur de China. Muchos arqueólogos chinos ven ahora en las eminentes culturas del jade de finales del Neolítico el alba de su civilización, hacen referencia a un conjunto de logros culturales que aportaron elementos cruciales para postular la hipótesis de un origen multifocal de la civilización milenaria de China, teoría, según la cual, culturas consideradas periféricas desempeñaron un papel relevante en la formación de la civilización china.<sup>4</sup>

A partir de esta idea, se propone la existencia de un sistema de Cuatro Edades diferente al sistema europeo de Tres Edades de la prehistoria mundial, a pesar de que los artefactos de la hipotética Edad del Jade en China muestran un uso predominante como objetos suntuarios y rituales. Investigadores occidentales como Jessica Rawson, prestigiosa curadora de Museo Británico en Londres y el sinólogo Robert Thorp, han rechazado la noción de una Edad de Jade para la última etapa prehistórica de China bajo el argumento de que se trata de un concepto inútil, ya que los jades no impactaron la producción y la guerra, y que esta idea se desarrolla dentro de un discurso ideológico con

---

3 Según afirman Mou y Wu, fueron ellos quienes revivieron esta vieja noción de una Edad de Jade en 1990, cuando publicaron un breve artículo titulado “Sondeando la discusión sobre la Edad del Jade-Origen de la Civilización China” (Shitan yuqi shidai-Zhonghua wenming qi yuan de tansuo), en el *Periódico de Bienes Culturales de China (Zhongguo Wenwubao)*, y desde entonces se ha generado un intenso debate en torno a esta cuestión, mismo que redundó en impulsar la investigación sobre la historia de jade en China y de su papel en el origen de la civilización milenaria, al grado que se establecieron centros y programas específicos especializados en el estudio de los jades.

4 En el seno de la anterior teoría monofocal del origen de la civilización china se asumía que esta tuvo su cuna en la cuenca del Río Amarillo, en tanto que las más importantes culturas neolíticas de la Edad del Jade vieron su gestación tanto en el norte como en el sur de China, lo que ahora da sustento a su origen multifocal.

fines mítico-nacionalistas.<sup>5</sup> Por otro lado, investigadores como la especialista en arte chino Elizabeth Childs-Johnson han apoyado esta noción revivida, incluso escribe el sugerente título de *Yuqi Shidai. The Jade Age* a un catálogo reciente de jades chinos en museos americanos.<sup>6</sup>

Por su parte, la mayoría de los arqueólogos chinos están de acuerdo con la concepción de una Edad del Jade para la secuencia prehistórica de China, consideran que la mayoría de los objetos de jade del Neolítico chino estaban destinados principalmente a un consumo conspicuo. Del mismo modo ocurre en el caso de los artefactos de metal de la Edad del Bronce durante el periodo de las Tres Dinastías (*Sandai*). La idea de la Edad de Jade, demarcada por la presencia de objetos de jade y un alto grado del desarrollo lapidario de estas piedras costosas en la última etapa neolítica, no solamente se encuentra relacionada con la tradición académica china, caracterizada por una combinación del uso de documentos escritos antiguos y la información arqueológica moderna, sino que resulta útil para alcanzar las metas tradicionales de la arqueología china de subrayar el carácter singular del desarrollo de esta civilización, para poder reclamar una antigüedad igual que otras civilizaciones antiguas en el Viejo Mundo.<sup>7</sup>

En su libro reciente sobre historia antigua de China, Major y Cook establecen una distinción explícita entre el Neolítico y la Edad del Jade.<sup>8</sup> A su vez, autores como Demattè han afirmado que la Edad de Jade señala el surgimiento de un sistema de valores y de una ideología nuevos, mismos que se pueden vislumbrar como una revolución en términos ideológicos o espirituales y no tanto de índole tecnológica.<sup>9</sup> Se entiende a los artefactos de jade prehistóricos no solamente como objetos de prestigio, sino como significativos símbolos materiales que arrojan luz sobre la íntima relación entre los chamanes de la prehistoria y las entidades sobrenaturales. Estos objetos permiten inferir las prácticas religiosas que fueron monopolizadas por muy pocos individuos

---

5 Jessica Rawson, *Chinese Jade from the Neolithic to Qing* (Londres: Museo Británico, 1995); Robert L. Thorp, *China in the Early Bronze Age* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).

6 Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang, "The Art of Working Jade and the Rise of Civilization in China", *Yuqi Shidai. The Jade Age. Early Chinese Jades in American Museums* (Beijing: Sciencepress, 2004): 291-425.

7 Véase Darién García Rubio de Ycaza, "A Preliminary Evaluation of the Term "Jade Age from the Archaeological Evidence, based on the Late Neolithic Archaeological Remains in the Yangtze River Valley" (Tesis de Maestría en Arqueología y Museología, Universidad de Zhejiang, 2019).

8 John S. Major y Constance A. Cook, *Ancient China, A History* (Nueva York y Londres: Routledge, 2017).

9 Paola Demattè, "The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archaeology", *Journal of Social Archaeology* 6, n.o 2 (2006): 202-226.

en sociedades que usaron jades como objetos ceremoniales o rituales, y en las cuales se desarrollaron incipientes patrones de estratificación social junto con otros aspectos culturales que se relacionan con el origen mismo de la civilización china y su sistema ritual distintivo.

El desarrollo de destacadas culturas regionales del jade a finales de la etapa predinástica coincide con la gestación de sociedades complejas del tipo de las jefaturas, incluso de las primeras sociedades estatales arcaicas de China, como el caso de la cultura Liangzhu, la más prominente de todas las culturas prehistóricas de la Edad del Jade. Las culturas del jade más importantes de los inicios de la Edad del Jade, alrededor de 3500-3200 a.C., se desarrollaron primero a lo largo de la costa este de China. Por ejemplo, la cultura Hongshan en su etapa tardía (3500/3200-2900 a.C.) en el noreste de China, la de Dawenkou tardío (3000-2600 a.C.) y su sucesora de Longshan (2600-2000 a.C.) en el área de la Región Costera (*Haidai*) de la cuenca del Río Amarillo, así como las de Lingjitan (3500-2500 a.C.) y de Liangzhu (*circa* 3300-2100 a.C.) en el curso inferior del Río Yangzi. En conjunto produjeron gran cantidad y variedad de formas de jades distintivas. Tiempo después surgió otra serie de culturas del jade en regiones interiores del territorio chino, las cuales han registrado artefactos de jade en menores cantidades y formas. Aun así, cada cultura regional del jade destacó por sus estilos de arte particulares, se difundieron formas interregionales de jade a través de redes de alianza e intercambio a larga distancia de objetos suntuarios y ceremoniales, como los característicos discos (*bi* 璧), los objetos tubulares (*cong* 琮) así como figuritas de animales simbólicos como pájaros y tortugas.<sup>10</sup>

La gran distribución de algunas formas rituales talladas en este material exótico podría indicar la operación de sistemas de creencias y prácticas religiosas compartidas a un nivel interregional, lo cual diversos investigadores chinos señalan como el germen del tradicional sistema ritual chino (*li*), en que se norman el tipo de objetos y la cantidad de estos de acuerdo con una escala de valores sociales asociados.<sup>11</sup> Al respecto, K.C. Chang postula que el poder político inherente en prácticas chamánicas conformó la base de la civilización chi-

---

10 Li Liu, "The products of minds as well as hands: Production of prestige goods in the Neolithic and Early State Periods of China", *Asian Perspectives* 42, n.o 1 (2003): 1-19; Walburga Wiesheu, "Culturas tempranas e industria lapidaria en el Neolítico Terminal en China", en *El jade y otras piedras verdes. Perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, ed. por Walburga Wiesheu y Gabriela Guzzy (México D.F.: INAH, 2012), 259-304.

11 Véase a Mou y Wu, "A discussion on the Jade Age".

na,<sup>12</sup> se puede afirmar que este sistema religioso –concebido por el historiador de religiones Mircea Eliade como una técnica arcaica del éxtasis– constituía la orientación religiosa predominante en la China pre- y protohistórica,<sup>13</sup> cuyas manifestaciones materiales quedaron atestiguadas en las formas ceremoniales de jade y su intrincada imaginería plasmada en el arte ritual.

## El descubrimiento de la Cultura Liangzhu en el delta del Río Yangzi

El descubrimiento de la Cultura Liangzhu es considerado como uno de los hallazgos arqueológicos más importantes en la República Popular de China del siglo XX.<sup>14</sup> Este complejo cultural que se desarrolló en la región del delta del Río Yangzi fue la más brillante de todas las culturas predinásticas de la Edad del Jade en China. Sus más de 130 sitios se concentran en el área de Lago Tai (太湖 *Taihu*), entre las ciudades actuales de Nanjing, Hangzhou y Shanghái, abarcan las provincias de Jiangsu, Zhejiang y el área municipal de Shanghái.

La cultura Liangzhu fue descubierta en 1936 por el arqueólogo local Shi Xingeng, sin embargo, estos vestigios son tomados como parte de la cultura neolítica de Longshan de la Cuenca del Río Amarillo, debido a su cerámica negra superfina hecha con torno. Posteriormente, trabajos arqueológicos identificaron la cultura de Liangzhu como independiente de Longshan, si bien está vinculada con esta última a través de la esfera de interacción protochina, se caracteriza en particular por sus artefactos de jade asociados con un alto grado de especialización en el trabajo lapidario, así como el desarrollo de una marcada jerarquía social presente en las prácticas funerarias de sus incipientes grupos de élite.

Tal como refiere Qin Ling, con el descubrimiento del cementerio de Caoxieshan en 1973 se pudieron vincular las formas de jade como los discos

---

12 K.C. Chang, *Art, myth and ritual: The path to ritual authority in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); “Ritual and power”, en *Cradles of Civilization: China, ancient culture, modern land*, ed. por Robert E. Murowchick (Norman: University of Oklahoma Press, 1994), 61-69.

13 Walburga Wiesheu, “Espíritus borrachos y alter-egos: el chamanismo en la religión temprana de China”, en *Arqueología y Antropología de las Religiones*, coord. por Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (México D.F.: ENAH, 2005), 249-272; Walburga Wiesheu, “La orientación chamánica de la religión temprana en China”, en *Antología de Textos del Diplomado Teoría e Historia de las Religiones*, coord. por Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco (México D.F.: UNAM, 2010b), 137-157.

14 *Zhonghua Remin Gongheguo zhongda kaogu faxian 1949-1999*, ed. por Su Bai (Beijing: Wenwu, 1999).

*bi* y los objetos *cong* (los cuales fueron clasificados como jades del período de las dinastías Zhou y Han en las colecciones de piezas de jade de la dinastía Qing) con la cerámica negra y los estratos del periodo neolítico.<sup>15</sup> Este hallazgo proporcionó una pista para la ubicación de más cementerios Liangzhu sobre colinas o montañas bajas. Y efectivamente, después del descubrimiento de Caoxieshan se encontraron entierros similares sobre colinas naturales y plataformas artificiales, denominadas “pirámides hechas de tierra” (土筑金字塔 *tuzhu jinzita*) por el connotado arqueólogo chino Su Bingqi, quien además fue el célebre autor de la noción de los orígenes múltiples de la civilización china con base en diferentes culturas regionales del Neolítico.

En 1986, en el 50 aniversario del descubrimiento de la cultura Liangzhu, arqueólogos de la Provincia de Zhejiang hallaron en la colina artificial de Fanshan el más importante cementerio de élite de la cultura Liangzhu excavado hasta la fecha. En los años siguientes se localizaron los cementerios de élite de Yaoshan y Fuquanshan, el primero en la provincia de Zhejiang y el segundo en el municipio de Shanghái. La cantidad de material disponible para el estudio de esta cultura aumentó de forma significativa. Actualmente los cementerios de Fanshan y Yaoshan se consideran parte del complejo del asentamiento de Liangzhu, de una extensión de unos 50 km<sup>2</sup> e integra sitios independientes en una sola comunidad sociopolítica centrada alrededor de la plataforma central o palaciega de Mojiaoshan de unas 30 ha en tamaño y unos 8 metros de alto encima de los arrozales colindantes. Debido a la identificación de murallas exteriores levantadas sobre cimientos de piedra alrededor de dicho complejo central apenas descubiertas en 2007, se considera ahora como un centro urbano de carácter regional bautizado como la “Ciudad Antigua de Liangzhu”<sup>16</sup> y en el que actualmente se encuentra un parque arqueológico con el mismo nombre.<sup>17</sup> Los cementerios de élite erigidos sobre colinas naturales o sobre plataformas artificiales hechas de tierra comprimida, y en ocasiones también sobre altares destinados a actividades ce-

---

15 Qin Ling, “The Liangzhu Culture”, en *A Companion to Chinese Archaeology*, ed. por Anne Underhill (New York: Wiley Blackwell, 2013), 574-596. Cabe aquí apuntar que muchos de los jades neolíticos de la cultura Liangzhu figuraban en las colecciones de objetos antiguos del emperador Qianlong de la dinastía Qing, quien los alteró al ajustarlos a marcos de madera o grabar poemas sobre ellos; dichos objetos antiguos figuran ahora en la amplia colección de jades del Palacio-Museo de la Ciudad Prohibida en Beijing.

16 Ling, “The Liangzhu Culture”; Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang, “Yuhangshichu Liangzhu gucheng yizhi 2006-2007 nian de fajue”, *Kaogu* 7 (2008): 3-10.

17 Las murallas exteriores abarcan entre 1500 y 1700 metros de este a oeste, y unos 1800-1900 m de norte a sur, delimitando un área de unas 290 ha, están conservadas hasta una altura de cuatro metros. Las murallas probablemente datan del período de Liangzhu tardío y fueron usadas hasta el colapso de este centro.



remoniales, tipifican grupos sociales pequeños de entre 10 y 20 entierros,<sup>18</sup> diferenciados entre ellos sobre todo por la cantidad y variedad de los objetos tallados en jade, que al parecer venía de fuentes cercanas, mismas que se habrían agotado desde tiempos antiguos.

La verificación de murallas con un perímetro de unos 6000 metros en el centro urbano de Liangzhu, según lo exclamado por el profesor Yan Wenming de la Universidad de Pekín: “...cambia la idea previa de que Liangzhu fue el alba de la civilización, ya fue una civilización en sí misma”,<sup>19</sup> lo cual estaría reflejado en la existencia del conjunto palaciego sobre la plataforma Mojiaoshan, las evidencias de sacrificios rituales de animales y seres humanos asociados con las construcciones artificiales destinadas a actividades religiosas, y en la evidencia de una “protoescritura” expresada en objetos de cerámica y jade, así como en un complejo sistema hidráulico de canales y presas alrededor de la ciudad antigua de Liangzhu dado a conocer recientemente.<sup>20</sup> Todo esto podría indicar la existencia de una de las sociedades estatales más tempranas de China, al menos para el período de auge de la cultura Liangzhu medio, aproximadamente entre el 2800 y el 2400 a.C.<sup>21</sup>

Entre los cementerios del rango social más alto que conforman el área central de la ciudad antigua de Liangzhu, el de Fanshan se encuentra sobre una colina artificial mientras que el de Yaoshan –ubicado en el límite noreste de la ciudad antigua–, consiste en una plataforma construida en la cima de una colina con siete niveles constructivos de capas de diferentes colores de tierra (rojo, gris y amarillo) y escalones de piedra como parte de un altar, sobre el cual instruyen sus 12 entierros dispuestos en dos hileras. Los objetos encontrados, contenían tanto individuos masculinos (con artefactos ceremoniales del tipo *bi*, *cong* y *yue*) como femeninos (con placas decorativas del tipo *yuanpai* 圆牌 y adornos en forma de arco conocidos como *huang* 璜), cuyos esqueletos se conservaron muy pobremente. Las excavaciones arqueológi-

---

18 Ling, “The Liangzhu Culture”.

19 Mi Wang, “Resource and social identity: Jade usage in the Neolithic Liangzhu Culture” (Tesis de Maestría, Universidad de Boston, 2018), 7.

20 Bin Liu et al., “Earliest hydraulic enterprise in China, 5100 years ago”, *PNAS Early Edition* (2017): 1-6.

21 Ying Zhou califica a tal formación sociopolítica de la cultura Liangzhu como Estado Arcaico o Antiguo (*guguo*), y en su libro presenta evidencia arqueológica indicando 5000 años de su existencia: Ying Zhou, *Zhongguo 5000 nian wenming diyi zheng. Liangzhu wenhua y Liangzhu guo* (Hangzhou: Universidad de Zhejiang, 2004); en tanto que Childs-Johnson y Fang en “The Art of Working Jade”, infieren una organización de jefaturas o ciudades-estados confederadas.

cas en los cementerios de élite con sus plataformas ceremoniales y altares de Fanshan y Yaoshan fueron iniciadas en 1986 y 1987. Entre los otros cementerios importantes, el de Fuquanshan fue intervenido entre 1982 y 1987, y el de Sidun fue desenterrado en la década de 1970. Sin embargo, se sabe poco acerca de los asentamientos habitacionales de la población y de su relación con los sitios de los cementerios de élite.

La riqueza de los ajuares funerarios del cementerio de Fanshan es evidente. En la tumba M20, por ejemplo, se excavaron un total de 547 objetos, de los cuales 511 eran de jade.<sup>22</sup> De las otras once tumbas se recuperaron más de 3200 piezas de jade que representan más del 90 % del total de artículos funerarios, que cada entierro ostentaba por lo menos algunas decenas o cientos de piezas de jade muy refinadas.<sup>23</sup> Tal como se puede desprender de las listas de entierros y su contenido de jades elaboradas por Childs-Johnson y Gu Fang,<sup>24</sup> y de este análisis,<sup>25</sup> dos entierros ostentaban más de 600 artículos: la tumba M7 de Yaoshan que tenía 679 objetos, de los cuales 667 eran de jade; y la tumba “real” M12 de Fanshan que aportó 658 objetos, de los cuales 647 eran de jade (Tabla 1). De acuerdo con estadísticas propias respecto a 721 tumbas de la cultura Liangzhu analizadas, aproximadamente el 11 % de los entierros de esta cultura (es decir 85 tumbas) poseen alrededor del 90% de todos los jades identificados para Liangzhu. Dentro de las tumbas con más objetos funerarios (tumbas con un total de objetos superior a 2.5 desviaciones estándar con respecto a la media) el 82.22 % eran objetos de jade, mientras que, entre las 12 tumbas más lujosas, el 94.48 % de los artículos funerarios consistían en jades, lo cual permite entender no solo la gran importancia del jade en la cultura Liangzhu y su íntima relación con las élites, sino el origen de algunos de los argumentos sobre la noción de una Edad del Jade.

Hasta la fecha más de 11 000 objetos de jade han sido recuperados en excavaciones de sitios pertenecientes a la cultura Liangzhu, la mayoría en los cementerios de élite como Fanshan y Yaoshan. Sin embargo, este número es conservador, puesto que solo considera aquellos objetos recuperados en

---

22 Wang Mingda, “A study of jades of the Liangzhu culture”, en *Chinese Jade*, ed. por Rosemary Scott (Londres: Percival Foundation of Chinese Art, 1997), 37-47.

23 Tsui-Mei Huang, “The role of jade in the Late Neolithic Culture of Ancient China: The case of Liangzhu” (Tesis de Doctorado, Universidad de Pittsburg, 1992).

24 Childs-Johnson y Fang, “The Art of Working Jade”.

25 García, “A preliminary evaluation”.

excavaciones arqueológicas y no toma en cuenta la existencia de incontables objetos de jade que se encuentran en colecciones en museos de China y en diferentes partes del mundo.<sup>26</sup>

Otro hallazgo relevante es el de varios talleres de jade, como el de Dingshadi, Deqing Zhongchuming 德清中初鸣 o el de Tangshan 塘山, este último excavado en 2010 y ubicado muy cerca de las montañas Tianmushan y de una muralla artificial que se construyó probablemente como protección contra inundaciones. Dicho taller solo funcionó para la ejecución del corte final y el pulido de los objetos, no parece estar vinculado con los productos de jade destinados a los individuos del estatus más alto encontrados en los entierros lujosos como los de Fanshan y Yaoshan<sup>27</sup> y que de seguro formaron parte de una industria especializada y controlada por los propios líderes. Además, estos últimos normaron las categorías de jades de acuerdo con el estatus social y el tipo de ceremonias, dieron lugar a una versión preliminar del tradicional sistema ritual chino, tal como se le conocerá en períodos posteriores al estar estipulado en los libros clásicos confucianos como el Libro de los Ritos (*Li Ji* 礼记) y el de Ritos de Zhou (*Zhouli* 周礼).

La interrelación entre aspectos políticos, económicos y religiosos en tales tempranas teocracias del jade podría revelar la existencia de esquemas de una economía ritual en que las demandas de productos no siempre responden a motivaciones económicas o a necesidades materiales.<sup>28</sup> En las palabras del jadeólogo Wang Mingda: “La gente Liangzhu abundaba en reverencia para sus objetos sagrados, dejando un material y un legado fascinantes”.<sup>29</sup> En estas sociedades complejas tempranas de la Edad del Jade se materializaron<sup>30</sup> vitales concepciones ideológicas y espirituales, inherentes a un conocimiento cosmológico esotérico.

---

26 Tal como también ha señalado Yu Ming, *Chinese jade. Sacred, imperial and civil forms* (Beijing: Intercontinental Press, 2009).

27 Ling, “The Liangzhu Culture”.

28 Para más detalles con respecto a la perspectiva teórica y patrones de una economía ritual, formulados con base en culturas y civilizaciones tempranas de Mesoamérica, véase Walburga Wiesheu, “Esquemas de una economía ritual y estrategias de liderazgo en sociedades complejas tempranas”, en *Perspectivas de la Investigación Arqueológica VI*, coord. por Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (México D.F: CONACULTA-INAH-ENAH, 2014), 41-68; Walburga Wiesheu, “Leadership Strategies and Ritual Economy in Early Complex Societies in China”, *Oriens Antiquus*, n.o 1 (2019): 175-184.

29 Mingda, “A study of jades”, 37.

30 Expuesto en el artículo: Elizabeth DeMarrais et al., “Ideology, materialization and power strategies”, *Current Anthropology* 37, n.o 1 (1996): 15-31.

## **El desarrollo de la lapidaria especializada del jade en la cultura Liangzhu**

Al mismo tiempo que se desarrollaron incipientes patrones de estratificación social en las tempranas economías rituales de las jefaturas que se consolidaron a lo largo del tercer milenio a.C., o que incluso dieron lugar a formaciones estatales arcaicas, las destacadas culturas de la Edad del Jade progresaron hacia una verdadera industria especializada en la talla de este material tan valorado, cuyo trabajo es más difícil, complejo e intensivo que el de la piedra pulida convencional. La cristalización de una lapidaria especializada coincide con la aparición de sociedades jerarquizadas y la conformación de grupos de élite con un uso prevaleciente de objetos suntuosos como marcadores del prestigio social y como parafernalia ritual para la celebración de importantes ceremonias religiosas y mortuorias.

En opinión de Mou Yongkang y Wu Ruzuo, los objetos de jade representan un parteaguas en la historia de la tecnología en sociedades que destacaron por este trabajo lapidario, puesto que la talla de este material tan duro y de una estructura compacta requiere del desarrollo de métodos avanzados para darle forma; por ejemplo, el corte de las piedras con cuerdas y el empleo de diversos materiales abrasivos para producir su desgaste y efectuar un pulido que le confiere su lustre tan delicado. De este modo, la talla de piedras de jade requiere de técnicas más laboriosas y complicadas que el hacer instrumentos líticos ordinarios. En las áreas en las cuales se empleó el jade, su producción se convirtió en una profesión especializada y su trabajo artesanal avanzado aseguraba que los jades “tallados” llegaran a ser representativos de la cultura material más elevada de su tiempo.<sup>31</sup>

La sorprendente cantidad, junto con la alta calidad y la gran maestría con la que se tallaron las piezas de jade puestas al descubierto en culturas neolíticas como las de Hongshan y Liangzhu, sin duda indican no solamente la existencia de organizaciones sociopolíticas complejas sino también la configuración de determinados patrones de especialización artesanal. Con respecto a esto, autores como Liu Li han propuesto que las propias élites pueden haber estado vinculadas con la producción de bienes suntuosos como el jade –o al

---

31 Mou y Wu, “A discussion on the Jade Age”.

menos en la etapa final de su proceso productivo– y se ha puesto de relieve la estrecha conexión que en estas sociedades teocráticas debe de haber existido entre conocimiento cosmológico o ideológico, el jade y otros materiales ceremoniales además de la actuación ritual.<sup>32</sup> Al estar esta artesanía ligada al liderazgo ritual y a personas con funciones chamánicas, Wang Mingda ha postulado que los jades fueron hechos por los propios chamanes y usados para realizar diversas prácticas religiosas de comunicación con las entidades sobrenaturales.<sup>33</sup> Es de esta manera que los “maestros de las ceremonias religiosas” podrían haber sustentado un monopolio sobre el proceso productivo de las piezas de jade y al mismo tiempo haberlas utilizado como objetos rituales, así, impusieron un monopolio sobre los ritos de comunicación con el mundo espiritual.<sup>34</sup>

Lo anterior se sustenta en el registro arqueológico, ya que en algunos de los entierros Liangzhu más lujosos, probablemente pertenecientes a individuos con eminentes funciones religiosas y miembros de los escalones más altos en la jerarquía social, estaban colocadas –e incluso en grandes cantidades– piezas no terminadas o no pulidas que muestran marcas de corte, aserrado, abrasión y perforación, lo cual indica que la producción de algunas formas del jade llegó a ser altamente especializada entre los artesanos de élite.<sup>35</sup> Diseños frecuentes de la máscara realizados sobre piezas de jade, como las del entierro real de M12 del cementerio de élite en Fanshan, muestran un estilo idéntico, de lo cual se deduce que tales diseños representan la transformación mágica de tipo chamánica, podrían haber sido tallados por un mismo individuo, quizás el propio dueño de la tumba, quien habría: “...dominado los niveles más altos de las habilidades en la artesanía de jades y quien así tuvo una capacidad única para comunicarse con seres sobrenaturales”.<sup>36</sup>

Por lo tanto, personas que integraban la élite teocrática durante la Edad del Jade pudieron haber estado involucradas de modo directo en el trabajo artesanal de los bienes de prestigio y de la parafernalia religiosa. Igual que en el caso de individuos de élite de sociedades complejas tempranas en otras

---

32 Liu, “The products of minds”.

33 Teng, “A theory of the three origins”; Demattè, “The Chinese Jade Age”.

34 Mingda, “A study of jades”. Esta interpretación es compartida por Bin Liu en su libro reciente sobre la cultura Liangzhu y su mundo chamánico: Bin Liu, *Shenwu shijie* (Hangzhou: Editorial de Hangzhou, 2013).

35 Liu “The products of minds”.

36 Planteado por Jiang en 1999 en Liu, “The products of minds”.

partes del mundo, en las cuales el conocimiento ritual y su actuación eran primordiales para lograr y mantener su elevado estatus social; tal como reitera Liu Li: "...pueden haber sido los mismos grupos de élite que poseían el conocimiento cosmológico los que tenían el acceso a la materia prima, y que controlaron la producción y la distribución de los productos terminados. De este modo, individuos de élite podrían haber construido redes de poder al monopolizar diferentes etapas de la producción de bienes de prestigio...".<sup>37</sup> Esto llevó a la conformación de una extensa red interregional de circulación de bienes suntuosos y ceremoniales, utilizados por los dirigentes como un importante recurso para afianzar estrategias políticas excluyentes que se cree que podrían haber caracterizado las eminentes culturas teocráticas del jade desarrolladas en Liangzhu del delta del Yangzi y en otras culturas regionales como Hongshan, Taosi e incluso la de Shimao de la cuenca media del Río Amarillo, las cuales declinaron y colapsaron estrepitosamente con el paso a la Edad del Bronce. Debido quizás a que el exagerado ritualismo desplegado por sus líderes religiosos resultó ineficaz ante la severa crisis socioambiental suscitada por desastres naturales a finales del tercer milenio a.C., o a que las escasas materias primas de este material tan deseado se sobreexplotaron y agotaron desde muy temprano.<sup>38</sup>

Con el fin de transportar la materia prima y mover los productos terminados a través de grandes distancias geográficas a lo largo de las rutas de un intercambio interregional que sustentaba una economía ritual, además de las vías terrestres, se debe tomar en cuenta las facilidades que brindaba el transporte a través de las vías fluviales en las áreas costeras de China. También, el extenso sistema de canales recientemente han sido explorados en centros Liangzhu, como el de Mojaoshan en las afueras de la actual ciudad de Hangzhou.

De acuerdo con lo postulado por K.C. Chang en sus obras referidas, en la práctica del chamanismo subyace la noción china del liderazgo. El chamanismo es una religión basada en la idea de un universo estratificado, en el cual chamanes poderosos se trasladan de un estrato a otro con la ayuda de

---

37 Liu, "The product of minds", 14.

38 Liu, "The product of minds", 14; Ruzuo Wu y Jin Xu, *Liangzhu wenhua xingluoshi* (Beijing: Social Science Press, 2009); Walburga Wiesheu, "Cambios climáticos globales y trayectorias culturales en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China", en *Perspectivas de la investigación arqueológica IV*, coord. por Walburga Wiesheu y Patricia Fournier (México D.F.: ENAH/CONACYT, 2011), 79-105.

dobles espirituales, ayudantes animales o trances extáticos producidos por la meditación, el ascetismo, la danza y la música, así como drogas alucinógenas y bebidas alcohólicas. El acto de la transformación mágico-religiosa permite a los chamanes actuar como médiums, adivinos, profetas o magos, constataado en diversas creencias y prácticas chamánicas que persisten en el Norte y Este de Asia, así como en grupos nativos del continente americano.

En la China temprana dichas prácticas están atestiguadas en el arte decorativo del periodo Yangshao (*circa* 5000-3000 a.C.) y se manifiestan en diseños de máscaras faciales y de danzas chamánicas en la cerámica pintada. También aparece el ejemplo del tigre y el dragón confeccionados con moluscos que fueron descubiertos en el sitio de Xishuipo, en Henan (河南濮阳西水坡) colocados a los lados de un esqueleto humano. Estos han sido interpretados como los posibles ayudantes animales de un chamán prehistórico. Igualmente, los motivos de máscaras de los chamanes en objetos de jade de la Cultura Liangzhu son interpretados como retratos de chamanes que montan los ayudantes animales, y podrían reflejar la idea de la transformación mágica de hombre en animal. Chang determina que en tales actos también pudieron intervenir bebidas alcohólicas que indujeron los trances extáticos, tal como se indica en la cerámica suntuaria de la cultura Dawenkou de la costa este de China. Para este propósito se pudieron haber utilizado instrumentos musicales como aquellos encontrados en la jefatura teocrática de Taosi en la cuenca media del Río Amarillo, o incluso las sonajas de objetos de conchas y tortuguillas manufacturados en jades encontradas en entierros lujosos de Lingjiatan, una cultura vecina de Liangzhu.

Las imágenes chamanísticas plasmadas sobre artefactos valiosos de jade en la cultura Liangzhu permiten, según ha postulado Chang, el chamanismo se relaciona con el sector de la élite debido a su importante fuente de poder ritual. Este desarrollo culminó con los gobernantes de las dinastías Shang y Zhou cuyo mando estuvo basado en su proclamación como las únicas personas capaces de comunicarse con la autoridad divina, sustentaban un control monopólico sobre las artes extáticas. De esta manera, el uso de símbolos rituales en la vestimenta y la parafernalia religiosa por parte de líderes y chamanes, para obtener y mantener el poder, son fundamentales en el proceso del surgimiento de la civilización china.

A partir del periodo de Liangzhu medio, entre 2800 y 2400 a.C., la industria



de jade prosperó a tal grado que se generó una producción masiva de objetos de jade tallados con gran destreza técnica y artística. Durante el tercer milenio a.C. los artistas lapidarios de Liangzhu experimentaron con complejas técnicas decorativas que incluyen desde incisiones con líneas, espirales y triángulos, hasta intrincados trabajos hechos mediante perforaciones, relieves y calados. Estas expresiones del arte ritual en un amplio repertorio de formas especializadas y estandarizadas en su imaginería distintiva,<sup>39</sup> a menudo muestran misteriosos diseños del motivo de la máscara relacionados con prácticas mágico-religiosas chamánicas, en cuyo contexto deben de haber servido para rituales, lo cual otorgó una forma concreta a creencias y prácticas chamánicas en la elaboración de símbolos materiales sagrados hechos, en su mayoría, con jades nefríticos.

Son precisamente los diseños de la máscara que predominan en el arte ritual sobre jades ornamentales, así como ceremoniales o rituales, los que apuntan hacia la preponderancia de creencias y prácticas chamánicas en la Cultura Liangzhu. El motivo de la máscara que alude a la transformación mágico-religiosa de hombre en animal consiste en diseños conocidos como del “hombre sagrado y del animal o bestia” (*shenren shoumian* 神人兽面), que en sus versiones completas se refiere al retrato de un ser humanoide o “divino” (*shenren* 神人) de ojos pequeños, dientes prominentes y un tocado de plumas, quien monta o agarra un monstruo fantástico o “bestia” (*shoumian* 兽面) con ojos grandes, nariz chata, boca ancha con colmillos, a menudo sin mandíbula inferior. Este tipo de diseños del signo sagrado o ícono (*shenhui* 神徽), también llamado de “dioses y espíritus” (*shengui* 神鬼) por Liu Bin,<sup>40</sup> solo se encuentran plasmados en su forma completa en la tumba M12 del cementerio de Fanshan, que se considera la tumba de un rey junto con su esposa de la tumba M22 (figura 1). Según infiere Jessica Rawson, este tipo de motivo indica un poder espiritual no mundano y está dirigido a atraer la atención de los espíritus. A su vez, la complejidad de tal diseño emblemático puede ser un indicio de que estos objetos fueron la creación de un solo artesano-chamán.<sup>41</sup>

---

39 Childs-Johnson y Fang, “The Art of Working Jade”.

40 Liu, *Shenwu shijie*.

41 Jessica Rawson, “Commanding the spirits: Control through bronze and jade”, *Chinese Bronzes. Selected Articles from Orientation 1983-2000* (Hong Kong: Orientations Magazine, 1998): 288-300.

El motivo de la máscara del hombre y la bestia aparece desde Liangzhu temprano y medio, figura sobre los artefactos tubulares (*cong*琮) y diversas piezas ornamentales como los adornos en forma de tridentes (*sanchaxing*三叉形), corona (*guanxingqi*冠形器) (también llamadas “cresta de gallo” por algunos autores como Liu Bin (2013) y de piezas triangulares sobre una especie de punzones posiblemente decorativos (*zhuixingqi*锥形器) y de diferentes tipos de placas como las confeccionadas en forma de la letra “D” o media luna (*banyuexing*半月形). Junto con los discos (*bi*璧), todos estos tipos de objetos de jade representan importantes formas innovadoras creadas por los artesanos Liangzhu que jugaron un papel vital en las funciones religiosas de los líderes o chamanes en dicha sociedad teocrática temprana.

En etapas más tardías de la cultura Liangzhu, el motivo recurrente e intrigante de la máscara aparece en su forma simplificada o estilizada, con dos ojos grandes que simbolizan al monstruo o bestia animal, y dos ojos pequeños y una boca esquemática que aluden al ser divino o humanoide, tal como quedaron plasmados en las esquinas de los prismas de los objetos tubulares donde aparecen a manera de cartuchos en sus diversos paneles decorativos. El motivo de la máscara del ser humano o divino y el monstruo animal de Liangzhu pudo influir en las representaciones de “dioses y espíritus” de otras culturas del jade contemporáneas, así como en el profuso diseño del *taotie*饕餮 que decora muchos de los objetos de bronce de las dinastías Shang y Zhou. De acuerdo con K.C. Chang,<sup>42</sup> las bestias eran los ayudantes animales en la comunicación con las entidades sobrenaturales.

En este trabajo, según los usos de los objetos de jade en la cultura Liangzhu, se distinguen tres categorías funcionales: objetos utilitarios, adornos y diversas piezas decorativas y jades ceremoniales o rituales.<sup>43</sup> Las formas más características del arte ritual que se gestó en la cultura Liangzhu consisten en las hachas *yue*, los discos *bi* y los artefactos tubulares *cong*, además de las diversas piezas ornamentales señaladas que eran utilizadas en la decoración de la cabeza y el cuerpo, se trataba en su mayoría de objetos suntuarios o ceremoniales y de jades rituales usados como parafernalia religiosa en ceremonias con evidentes

---

42 Chang, *Art, myth and ritual*; Chang “Ritual and power”.

43 En diversas tipologías propuestas para los jades de culturas neolíticas de China, algunos autores incluyen también la categoría de jades funerarios (*zangyu*), pero estos experimentan su mayor desarrollo en las dinastías Zhou y Han.

tintes chamánicos que parecen señalar el surgimiento del tradicional sistema ritual chino, según el cual se normaron las formas y cantidades de los objetos de acuerdo con la posición social de cada individuo (figura 2).

Entre los objetos de jades utilitarios de la cultura Liangzhu también figuran los malacates y tejamaniles usados en los telares de la desarrollada industria textil del lino y la seda. Debido a que no se pueden observar huellas de uso sobre estos instrumentos, Mou Yongkang y Wu Ruzuo<sup>44</sup> piensan que estos tuvieron un significado simbólico en los contextos de entierros de la élite. Lo mismo en el caso de las hachas *yue* de jade, que se desarrollan a partir de las hachas utilitarias *fu* 斧 y que en los entierros de la élite Liangzhu fueron empleadas como armas ceremoniales o simbólicas y como insignias del rango de los individuos, incluso, en la opinión de algunos autores, de la autoridad militar.<sup>45</sup> Se destaca que en los cementerios de Fanshan y Yaoshan solo se han encontrado un total de 14 hachas de jade finamente pulidas, colocadas en los entierros del rango social más alto de la élite Liangzhu. Además que en el ajuar funerario de cada tumba estaba colocada una sola pieza, lo cual para Wang Mi<sup>46</sup> refleja un valor inusual, así como reglas estrictas en su uso. En cambio, la mayoría de las hachas detectadas en otros sitios fueron hechas con piedras ordinarias y se encontraban en la mayoría de los entierros. Únicamente la tumba M12 de Fanshan poseía un juego completo de hacha ceremonial, también conocida como el “Hacha del Rey”, que incluye los accesorios decorativos (*axe fittings*) de la charnela, el pomo de jade y otras diversas piezas pequeñas de jade que fueron insertadas en ambas puntas de un astil o bastón de madera. El hacha de jade de este entierro estaba adornada con el emblemático ícono del hombre divino sobre la bestia mítica, lo cual evidencia el rol especial desempeñado por el individuo, ya que la presencia de esta imagen es interpretada como la unión del poder ritual y el militar.

Por su parte los discos *bi*, que tradicionalmente forman parte de la categoría de los jades rituales, son objetos planos y redondos con una gran perforación circular en su centro y tallados en una materia de menor calidad, en comparación con otros tipos de objetos de jade. Los *bi* normalmente no exhiben decoraciones en sus superficies burdas y quizás seleccionados de acuer-

---

44 Mou y Wu, “A discussion on the Jade Age”.

45 Véase para esta interpretación Childs-Johnson y Fang, “The Art of Working Jade”.

46 Wang, “Resource and social identity”.

do con sus tonalidades. Vale la pena mencionar que hay por lo menos tres ejemplares de discos *bi*, dos en museos en China y uno en la Freer Gallery of Art en Washington, con diseños de ave en su superficie catalogados como pertenecientes a la cultura Liangzhu. Lamentablemente, sus contextos arqueológicos no son claros.

Los primeros discos de jade de la cultura Liangzhu eran pequeños, sin embargo, durante el periodo de Liangzhu medio se convirtieron en bienes altamente valorados. Estos discos, junto con las hachas *yue*, indicaban el estatus social del difunto. Las tumbas M20 y M23 de Fanshan, por ejemplo, contenían 43 y 54 discos respectivamente. No obstante, el cementerio de élite de Yaoshan ha llamado mucho la atención por la completa ausencia de este tipo de jades rituales circulares y planos.

La interpretación más común sobre la función de los discos *bi* está relacionada con la ancestral cosmovisión de China, según la cual este tipo de jades rituales de forma redonda aludía al Cielo, tal como quedó asentado en las fuentes escritas posteriores como los Ritos de Zhou (*Zhouli*) y el clásico confuciano del Libro de los Ritos (*Liji*).<sup>47</sup> Su posible asociación con diferentes colores mencionada en dichas fuentes es difícil de verificar, aunque existe la posibilidad de que esta distinción denotara la existencia de algún esquema de valores particular o de normas específicas en su uso.

Sin lugar a duda los objetos más característicos y sofisticados del arte extático Liangzhu consiste en los objetos tubulares *cong*, al parecer se desarrollaron a partir de los brazaletes redondos *zhuo* para luego convertirse en tubos cilíndricos con un hoyo interior redondo y una forma cuadrada al exterior, muestran los intrincados diseños de la máscara de “hombres sagrados” y “monstruos animales” (figura 3). La tumba M12 de Fanshan, la aludida “Tumba del Rey”, no solo aportó el hacha con todos sus accesorios decorativos, sino el *cong* más grande hasta la fecha recuperado conocido como el Rey del Cong, con un peso de 6.5 kilogramos y un diámetro de 17.6 cm. Estos artefactos rituales en la forma de un prisma quizás representaban los rumbos cardinales. En tiempos tardíos de la cultura Liangzhu los *cong* fueron tallados de materias primas de menor calidad,<sup>48</sup> pero se confeccionaron en formas

---

47 K.C. Chang, “An essay on cong”, *Orientalism* 20, n.o 6 (1989): 7-43.

48 Ling, “The Liangzhu Culture”.

más altas, a veces fueron divididos en dos partes o estaban montados en paneles decorativos de niveles múltiples de hasta 19 paneles decorativos, cada unidad mostraba el mismo tema reduplicado del hombre sagrado de dos ojos pequeños y con una boca ancha, y el animal fantástico representado por una especie de anteojeras, tal cual aparece en los numerosos *cong* recuperados en el cementerio de Sidun.<sup>49</sup>

Según la religión Liangzhu, la forma interior redonda de los *cong* probablemente representaba el cielo mientras que su forma exterior cuadrada aludía a la veneración de la Tierra, y al mismo tiempo sus diferentes capas podrían haber representado los niveles cósmicos trascendidos por los chamanes en sus vuelos extáticos. Los *bi* y los *cong* en combinación simbolizaban la unidad entre el cielo y la tierra, expresaban el monopolio sobre el arte ritual que significó para algunos líderes exitosos el acceso exclusivo al mundo divino y su sabiduría. Estos individuos usaron los objetos de jade como instrumentos rituales en su actuación religiosa, mencionado ya por K.C. Chang en las publicaciones anteriores,<sup>50</sup> de esta manera, conformaban un sistema ritualizado que tuvo continuidad desde la cultura Liangzhu hasta el periodo Zhou.

Además de adornos lujosos como collares y de jades en forma de arcos (*huang*) usados como pendientes, entre los objetos ornamentales de la cultura Liangzhu figuran diversas piezas decorativas como las placas en forma de la letra “D” o “media luna” (*banyueqi*), los tridentes (*sanchaqi*) asociados a entierros masculinos y las piezas trapezoidales o en forma de coronas confeccionadas a partir de técnicas con un alto grado de sofisticación que han sido encontrados cerca de la cabeza, a los cuales también se les habrían insertado plumas preciosas<sup>51</sup> y parecen formar parte de los tocados de personajes de líderes y chamanes.<sup>52</sup> A partir de la identificación de hoyos de suspensión perforados, se ha deducido que estas piezas se amarraban a los tocados, mientras que otras placas diversas como las de forma triangular, e igualmente provistas de diseños de la máscara de animales,<sup>53</sup> pudieron ser cosidas sobre la indumentaria de los brujos o chamanes a la manera de las capas de los

---

49 Liu, *Shenwu shijie*; Wang, “Resource and social identity”.

50 Documentos como el *Zhouli* llegan a especificar que: *yi cangbi li tian, yi huangcong li di* (venera el cielo con el *bi* azulado y venera la tierra con el *cong* amarillo), referido en la tesis de maestría de Wang, “Resource and social identity”, 40.

51 Childs-Johnson y Fang, “The Art of Working Jade”.

52 Liu, *Shenwu shijie*.

53 Childs-Johnson y Fang, “The Art of Working Jade”.

chamanes actuales en Siberia,<sup>54</sup> al igual que el caso de las figuritas de pájaros y otros animales críticos para el *performance* ritual en actos chamánicos.

Entre los entierros con rasgos chamánicos destaca la Tumba M3 del cementerio de Sidun (figura 4), cerca del Lago Taihu en la provincia de Jiangsu. La excavación de esta suntuosa tumba, localizada en un montículo de unos 20 metros de alto, puso al descubierto los restos de un adulto masculino joven, el cual es considerado un chamán. Entre el gran número de objetos de jade de su rico ajuar funerario, dicha tumba reveló 49 adornos, 24 discos, 33 objetos tubulares del tipo *cong* incisos con el recurrente motivo de la máscara, además de tres hachas sin huellas de uso, así como un objeto en forma de punzón (*zhuixingqi*) que al parecer tenía fines ornamentales o era utilizado como instrumento de perforación.<sup>55</sup> Aparte de un simbolismo muy significativo reflejado en la colocación específica de las piezas sobre y alrededor del esqueleto del difunto, formaban una especie de círculo mágico tal como se ha interpretado en hallazgos en la cultura maya de Mesoamérica. Resalta que 21 discos *bi* y cinco piezas tubulares *cong* estaban rotos en pedazos y muchos objetos (e incluso el esqueleto) mostraban huellas de haber sido quemados, por lo cual, los objetos de jade habían adoptado un color blanquecino. Este contexto arqueológico indica que la ceremonia luctuosa pudo incluir algún ritual de fuego,<sup>56</sup> donde a veces se quemaban ritualmente víctimas sacrificiales en los altares. Como afirman Childs-Johnson y Gu Fang,<sup>57</sup> la práctica común de ofrendar sacrificios de animales y ocasionalmente de seres humanos, corrobora el uso ceremonial de los cementerios y altares Liangzhu para honrar a una poderosa élite difunta. Estos mismos autores<sup>58</sup> deducen de los contextos arqueológicos puestos al descubierto en las últimas décadas en relación con la cultura Liangzhu, que si bien los detalles en cuanto a su sistema gubernamental y la sucesión de los líderes aún no están claros, los entierros de élite identifican a individuos que sirvieron como soberanos sacerdotales o chamánicos de entidades políticas confederadas, para quienes los jades funcionaban como medios idóneos de expresión artística. Estos individuos gobernaron sobre extensas áreas administrativas y tenían acceso por medio de prácticas chamánicas a poderes del ámbito espiritual.

---

54 Jean M. James, "Images of power: Masks of the Liangzhu Culture", *Chinese jade. Selected articles from Orientations 1983-2003* (Hong Kong: Orientations, 2005): 101-110.

55 Wang, "Resource and social identity".

56 James, "Images of power"; Huang, "The role of jade in the Late Neolithic Culture"; Wang, "Resource and social identity".

57 Childs-Johnson y Fang, "The Art of Working Jade", 317.

58 Childs-Johnson y Fang, "The Art or Working Jade", 353.

## Comentarios finales: el legado de Liangzhu y la formación de una nueva identidad regional

Los importantes descubrimientos relacionados con la cultura Liangzhu del delta del Río Yangzi, de una duración de unos mil años, han arrojado una gran cantidad y variedad de objetos de jade, los cuales son interpretados como símbolos materiales y espirituales de las prevalecientes creencias y prácticas de carácter chamánico de esta cultura. En el contexto del marcado ceremonialismo de la sociedad teocrática de Liangzhu, los artistas lapidarios produjeron jades altamente especializados y estandarizados en sus formas. Dentro de la imaginaria asociada destacan los objetos suntuarios que sirvieron de marcadores para la identidad social de los grupos de élite, además de instrumentos ceremoniales o rituales empleados como parafernalia religiosa en actos chamánicos, en los que tanto la producción como el consumo de tales objetos, parecen controlados por los propios líderes con funciones religiosas. Al actuar como interlocutores principales entre los seres humanos y las entidades sobrenaturales, los chamanes fungieron como actores críticos en ceremonias de comunicación mágico-religiosas, lo que les aportó un esencial poder ritual. En el seno de esquemas de una economía ritual, objetos rituales tan emblemáticos como los discos *bi* y los tubos *cong*, junto con su iconografía del motivo de la máscara, pudieron ser confeccionados por los propios artesanos-chamanes, asimismo haber dado origen al tradicional sistema ritual de la civilización china.

Los grandes descubrimientos arqueológicos relacionados con la cultura sureña de Liangzhu, junto con otros aspectos culturales documentados en los últimos lustros, han incidido de manera significativa en modificar el viejo paradigma del origen mononuclear de la civilización china. Estos descubrimientos han subrayado las características propias de la cultura Liangzhu y su trayectoria particular dentro del contexto general de una Edad del Jade, la cual no puede ser desasociada del marcado discurso nacionalista de la arqueología china que pone especial énfasis en la supuesta antigüedad de 5000 años de su singular civilización.

Estos aspectos han sido destacados en la serie de exposiciones temporales sobre la cultura Liangzhu y su sofisticado arte ritual de los jades, realizadas en las últimas décadas en museos chinos y en el extranjero. Tal como menciona Wang Mi en su tesis de maestría, antes de la década de 1990 la mayoría



de los objetos hechos en jade de la cultura Liangzhu eran almacenados y exhibidos en el Museo Provincial de Zhejiang como parte de la historia de esta provincia. Sin embargo, con los continuos descubrimientos de elaborados artefactos se comprendió la singularidad de esta notable cultura con respecto a otras culturas regionales, de manera que en 1994 se abrió el Museo de Liangzhu con la misión de convertirse en una institución para resguardar los artefactos de todos los sitios de la cultura Liangzhu y servir como Centro de Estudios sobre Liangzhu, así como centro de publicaciones y de otros espacios dedicados a la enseñanza patriótica y de identidad cultural. A raíz del descubrimiento hecho en 2008 de las murallas citadinas que acotan a la ahora denominada Ciudad Antigua de Liangzhu, el museo fue reconstruido y rebautizado como Museo Liangzhu. Actualmente, en sus amplios espacios se sigue un eje temático alusivo a la evidencia de un proceso civilizatorio y se hace hincapié en los “cinco mil años” de civilización china “demostrados” por la cultura Liangzhu. Además, las diversas exposiciones organizadas por este museo representan a Liangzhu no solo como una sociedad altamente civilizada, hecho demostrado por su avanzada industria lapidaria de jades, sino que también se ha dado un enfoque regional que trasciende las provincias individuales en que se han encontrado vestigios de dicha destacada cultura. En el nuevo Museo de la Cultura de la Región Acuática de Jiangnan 江南水乡文化博物馆 en Yuhang (figura 5), de manera similar hay una exhibición permanente sobre la cultura Liangzhu que incluye jades de altísima calidad del sitio de Hengshan. En este museo el discurso no termina con el declive de la cultura Liangzhu, sino que continúa con los desarrollos regionales posteriores, de esta manera promueve una nueva identidad regional con sus orígenes en Liangzhu y con continuidad hasta la actualidad, una cultura denominada como cultura del Jiangnan (Sur del Yangzi).

Por último, se ha establecido un gran parque arqueológico que abarca los alrededores de la plataforma palaciega de Mojiaoshan en la parte norte de la ciudad de Hangzhou. También, en 2019, la Ciudad Antigua de Liangzhu fue declarada patrimonio cultural de la humanidad, con lo que se espera un nuevo impulso a los estudios sobre esta extraordinaria cultura sureña de la Edad del Jade y de su fascinante legado material y espiritual, reflejado en sus exquisitos objetos de jade con su sobresaliente imaginería chamanística, mismos que se encuentran plasmados en el diseño arquitectónico, la decoración de estos nuevos museos y en diversas instalaciones de la propia ciudad de Hangzhou.

## Bibliografía

Chang, K.C. "An essay on cong". *Oriental Art* 20, n.º 6 (1989): 7-43.

Chang, K.C. "Ritual and power". En *Cradles of civilization: China, ancient culture, modern land*, editado por Robert E. Murowchick. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.

Chang, K.C. *Art, myth and ritual: the path to political authority in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Childs-Johnson, Elizabeth y Gu Fang. "The art of working jade and the rise of civilization in China". *Yuqi Shidai. The Jade Age. Early Chinese jades in American museums*. Beijing: Sciencepress (2004): 291-425.

DeMarras, Elizabeth, Luis Jaime Castillo y Timothy Earle. "Ideology, materialization and power strategies". *Current Anthropology* 37, n.º 1 (1996): 15-31.

Demattè, Paola. "The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archaeology". *Journal of Social Archaeology* 6, n.º 2 (2006): 202-226.

García Rubio de Ycaza, Darién. "A preliminary evaluation of the term 'Jade Age' from the archaeological evidence: based on the Late Neolithic archaeological remains in the Yangtze River Region". Tesis de Maestría en Arqueología y Museología, Universidad de Zhejiang, 2019.

Huang, Tsui-Mei. "*The role of jade in the Late Neolithic Culture of Ancient China: The case of Liangzhu*". Tesis de Doctorado, Universidad de Pittsburgh, 1992.

Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang. "Yuhangshichu Hangqu Liangzhu gucheng yizhi 2006-2007 nian de fajue". *Kaogu* 7 (2008): 3-10.

James, Jean M. "Images of power: Masks of the Liangzhu Culture". *Chinese jade. Selected articles from Orientations 1983-2003*. Hong Kong: Orientations, 2005.

Ling, Qin. "The Liangzhu Culture". En *A Companion to Chinese Archaeology*, editado por Anne Underhill. New York: Willey-Blackwell, 2013.

Liu, Bin, Ningyuan Wang, Minghui Chen, Xiaohong Wu, Duowen Mo, Jianguo Liu, Shijin Xu y Yijie Zhuang. "Earliest hydraulic enterprise in China, 5100 years ago", *PNAS Early Edition* (2017): 1-6.

Liu, Bin. *Shenwu shijie*. Hangzhou: Editorial de Hangzhou, 2013.

Liu, Li. "The products of minds as well as of hands': Production of prestige goods in the Neolithic and Early State periods of China". *Asian Perspectives* 42, n.º 1 (2003): 1-19.

Major, John S. y Constance A. Cook. *Ancient China. A History*. Nueva York y Londres: Routledge, 2017.

Mingda, Wang. "A study of jades of the Liangzhu Culture". En *Chinese jade*, editado por Rosemary Scott. Londres: Percival Foundation of Chinese Art, 1997.

Mou, Yongkang y Ruzuo Wu. "A discussion on the Jade Age". En *Exploring China's past. New discoveries and studies in archaeology and art*, editado y traducido por Robert Whitfield y Wang Tao. Londres: Saffron, 1999.

Rawson, Jessica. "Commanding the spirits: Control through bronze and jade". En *Chinese Bronzes. Selected Articles from Orientation 1983-2000*. Hong Kong: Orientations Magazine, 1998

Rawson, Jessica. *Chinese jade from the Neolithic to the Qing*. Londres: Museo Británico, 1995.

Teng, Shu-Ping. "A theory of the three origins of jade culture in Ancient China". En *Chinese jade*, editado por Rosemary Scott. Londres: Percival Foundation of Chinese Art, 1997, 9-24.

Thorp, Robert L. *China in the Early Bronze Age. Shang civilization*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Wang, Mi. “Resource and social identity: Jade usage in the Neolithic Liangzhu Culture, China, and the modern display and uses of Liangzhu jade artifacts”. Tesis de Maestría, Universidad de Boston, 2018

Wiesheu, Walburga. “Cambios climáticos globales y trayectorias culturales en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China”. En *Perspectivas de la investigación arqueológica IV*, coordinado por Walburga Wiesheu y Patricia Fournier. México: ENAH/ CONACYT, 2011.

“Culturas tempranas del jade en China y Mesoamérica: Economía de una piedra ‘preciosa’ en las etapas formativas de su desarrollo”. En *La Nueva Nao: de Formosa a América Latina*, editado por Lucía Chen y Alberto Saladito. Taipéi: Universidad de Tamkang, 2010.

“Culturas tempranas e industria lapidaria en el Neolítico Terminal en China”. En *El jade y otras piedras verdes. Perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, editado por Walburga Wiesheu y Gabriela Guzzy. México D.F.: INAH, 2012.

“Espíritus borrachos y alter-egos: el chamanismo en la religión temprana de China”. En *Arqueología y Antropología de las Religiones*, coordinado por Patricia Fournier y Walburga Wiesheu. México, D.F.: ENAH, 2005.

“Esquemas de economía ritual y estrategias de liderazgo en sociedades complejas tempranas”. En *Perspectivas de la investigación arqueológica VI*, coordinado por Patricia Fournier y Walburga Wiesheu. México D.F.: CONACULTA-INAH-ENAH, 2014.

“La orientación chamánica de la religión temprana en China”. En *Antología de textos del Diplomado Teoría e Historia de las Religiones II*, coordinado por Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco. México D.F.: UNAM, 2010.

“Leadership Strategies and Ritual Economy in Early Complex Societies in China”. *Oriens Antiquus*, n.º 1 (2019): 175-184.

Wu, Ruzuo. y Xu, Jin. *Liangzhu wenhua xingluoshi* (The rise and fall of Liangzhu Culture). Beijing: Social Science Press, 2009

Yu, Ming. *Chinese jade. Sacred, imperial and civil forms*. Beijing: Intercontinental Press, 2009.

Zhou, Ying. *Zhongguo 5000 nian wenming diyi zheng. Liangzhu wenhua yu Liangzhu guguo. (The first evidence of the 5000-year civilization of China, Liangzhu Culture and Early State of Liangzhu)*. Hangzhou: Universidad de Zhejiang, 2004.

*Zhonghua Renmin Gongheguo zhongda kaogu faxian 1949-1999*, editado por Su Bai. Grandes descubrimientos de la República Popular de China 1949-1999. Beijing: Wenwu, 1999.

## Lista de figuras:

Tabla 1. Lista de entierros en cementerios Liangzhu, se muestra la cantidad y los porcentajes de objetos de jade entre los bienes funerarios. Fuente: García Rubio de Ycaza, Tesis de Maestría, 2019.

Figura 1. Objeto tubular *cong*, denominado el “Rey del Cong”, del entierro M12 de Fanshan, con motivo completo del hombre sagrado y la bestia animal (*shenwen shoumian*). Fuente: Archivo fotográfico de García Rubio de Ycaza.

Figura 2. Algunas formas características de objetos de jade de la cultura Liangzhu. Arriba: objetos ornamentales del tocado (tipo del tridente y la corona); abajo: hacha ceremonial *yue* con accesorios decorativos, así como los jades rituales de un disco *bi* y objeto tubular *cong*. Fuente: Liu Bin (2013: 222).

Figura 3. Desarrollo de los objetos rituales *cong*. Fuente: Liu Bin (2013: 232).

Figura 4. Entierro M3 del cementerio de Sidun, provincia de Jiangsu. Fuente: K. C. Chang (1994: 66).

Figura 5. El Museo de la Cultura de la Región Acuática de Jiangnan en el condado de Yuhang, con diseño en forma de un jade *cong* y su iconografía asociada. Fuente: Fotografía de Darién García Rubio de Ycaza.

墓	共计	玉计	陶计	石计	其它	%
瑶山M7	679	667	4	3	5	98.23
反山M12	658	647	4	5	2	98.33
瑶山M11	576	567	7	0	2	98.44
瑶山M10	562	556	4	2	0	98.93
反山M20	538	502	2	24	10	93.31
反山M16	494	488	4	2	0	98.79
反山M23	467	459	7	0	1	98.29
反山M14	388	370	1	16	1	95.36
反山M17	321	316	3	2	0	98.44
福泉山吴家场M207	274	220	28	9	17	80.29
横山M2	284	151	1	132	0	53.17
瑶山M9	268	262	4	1	1	97.76
小兜里M8	219	206	8	4	1	94.06
瑶山M2	190	184	4	2	0	96.84
反山M22	185	175	7	0	3	94.59
小兜里M5	179	124	45	8	2	69.27
福泉山M74	171	141	30	0	0	82.46
反山M21	166	115	3	38	10	69.28
赵陵山M77	157	123	10	21	3	78.34
小兜里M6	152	107	37	7	1	70.39
福泉山M65	128	117	8	3	0	91.41
福泉山M40	121	99	13	7	2	81.82
福泉山M9	119	107	2	9	1	89.92
龙潭港M28	117	14	24	10	69	11.97
武进寺敦M3	114	101	4	9	0	88.60
瑶山M3	107	102	4	1	0	95.33
横山M1	107	76	0	0	0	71.03
文家山M1	106	69	3	34	0	65.09
小兜里M2	100	71	28	1	0	71.00
福泉山M101	95	72	19	4	0	75.79
武进寺敦M5	88	65	7	16	0	73.86
赵陵山M18	85	74	0	2	9	87.06
瑶山M8	80	68	4	8	0	85.00
亭林M16	80	25	37	18	0	31.25
草鞋山M198	73	55	18	0	0	75.34
福泉山M132	73	39	21	9	4	53.42
福泉山M60	72	45	16	11	0	62.50
汇观山M4	72	17	7	48	0	23.61
高城墩M8	69	60	7	2	0	86.96
反山M18	66	61	4	1	0	92.42
小兜里M14	66	51	8	4	3	77.27
小兜里M12	65	54	11	0	0	83.08
邱承墩M3	62	19	26	17	0	30.65
瑶山M1	61	57	4	0	0	93.44
反山M15	61	54	4	3	0	88.52
瑶山M4	61	54	7	0	0	88.52
罗墩M8	60	39	17	4	0	65.00
新地里M73	60	27	14	17	2	45.00
平湖庄桥坟M76	49	6	17	16	10	12.24







# El espacio-mundo chino y las religiosidades de los pueblos en las periferias durante la dinastía Han (s. III a.n.e. - s. III d.n.e.)

---

*Ignacio Villagrán*

## Introducción

Las definiciones acerca de quiénes son los ‘otros’ siempre están precedidas por una serie de interrogantes mediante las cuales se buscan modos en los que estos se diferencian de ‘nosotros’. A partir de ello surgen preguntas sobre ¿qué tipo de vínculos se pueden establecer con las poblaciones vecinas?, ¿es posible convivir con las diferencias y beneficiarse mutuamente? o, por el contrario, ¿es necesario transformarlos, hacerlos más como “nosotros”, subordinarlos, o bien excluirlos para evitar el peligro que supone esta alteridad para la supervivencia del grupo? Estas preguntas han sido reiteradas en diferentes formas por distintos grupos humanos a lo largo de la historia y cada uno las ha respondido de acuerdo con sus propias tradiciones y circunstancias. De hecho, el rango de opciones para interactuar con aquellos grupos que se diferencian de nosotros es amplio y los resultados varían según la compatibilidad de las culturas y las contingencias de la historia. Distintos elementos culturales, como el idioma, los hábitos alimenticios, o la belicosidad (real o percibida), o bien prácticas sociales, como las estructuras familiares o las prácticas mortuorias, han tenido una importancia central para trazar los límites entre comunidades. También, uno de los marcadores más utilizados para definir estos límites son las creencias religiosas.

Los primeros estados de la llanura central (Zhongyuan 中原) en China se caracterizaron por mantener una gran densidad de intercambios con los pueblos de las periferias. Estudios recientes dan cuenta de las dinámicas de intercambio político, comercial y cultural entre los distintos actores que habitaban y transitaban el extenso espacio euroasiático. Por ejemplo, el carro de combate llegó a China por medio de la influencia de pueblos del Asia Central

a fines del siglo XIII a.n.e., mientras que los textiles del mundo helenístico llegaron a China un milenio más tarde, junto con las sedas chinas a Siberia y al Mar Mediterráneo.<sup>1</sup> Estos intercambios, de naturaleza diversa, generaron un amplio registro de las interacciones y múltiples posturas acerca de la naturaleza de los grupos humanos lindantes. Curiosamente, en estos registros se encuentra escasa evidencia de que las creencias religiosas hayan jugado un rol importante en su concepción de las poblaciones de las periferias.

La excepción a esto se da a partir de la transmisión del budismo en China (y eso solo si se define al budismo como una “religión”) y su adaptación a las condiciones culturales locales, lo cual dio lugar a una gran producción textual que se mantuvo durante siglos. Al llegar a China a comienzos del siglo I, el budismo ya contaba con un desarrollo conceptual-filosófico propio muy sofisticado, fue por ello que sus promotores pudieron enfrentar con éxito el enorme desafío que suponía la introducción de un sistema de creencias y prácticas foráneas, incluso contradictorias, a las tradiciones existentes en China. En este proceso, la traducción de textos budistas al chino clásico marcó el punto de inflexión a partir del cual el budismo logró expandirse en el imperio, y más tarde, en el resto de Asia oriental.

No obstante, es posible que, como ha señalado Erik Zürcher en su ya clásico estudio *The Buddhist Conquest of China*, “los historiadores chinos como regla general no están interesados en asuntos religiosos que no tengan relación directa con la política o los círculos del gobierno, y mucho menos con las prácticas religiosas de los extranjeros en territorio chino”.<sup>2</sup> Probablemente, esto que Zürcher observa para explicar la ausencia de registros de las prácticas del budismo en China a comienzos de Han oriental, sea aplicable también a la observación de las prácticas religiosas de los grupos humanos de las periferias en los escritos de los cronistas chinos.

En esta ponencia, se indaga acerca de las particularidades de las prácticas religiosas de las poblaciones en las periferias de China imperial temprana, además, su relación con los proyectos de integración y subordinación duran-

---

1 Ver Susan N. Erikson, Yi Song-mi y Michael Nylan, “The archeology of the outlying lands”, en *China’s Early Empires. A Re-Appraisal*, ed. por Michael Nylan y Michael Loewe (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 135.

2 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007), 19.

te el esparcimiento de la dinastía Han a fines del primer milenio a.n.e. hasta su caída a comienzos del siglo III. En este sentido, se investiga en qué medida las diferentes prácticas religiosas eran integradas a los registros etnográficos que permitían crear una imagen de otro diferente.

En cuanto a la metodología, el análisis del corpus escrito no asume su validez como documento de hechos históricos, más bien es un registro de perspectivas acerca de los pueblos de la periferia. A partir de Mu-chou Poo, se entiende que las fuentes textuales y arqueológicas deben ser consideradas “en cuanto a la intención que revelan y no en cuanto las declaraciones en el mismo sean registro fehaciente de hechos históricos concretos”.<sup>3</sup> Por ejemplo, si en el inicio del capítulo sobre los xiongnu, Sima Qian 司馬遷 (163-85 a.n.e.) escribe que es un pueblo cuyo ancestro es un noble de la dinastía Xia, no es de interés corroborar la veracidad de esta afirmación, sino considerar cuales podrían ser las intenciones del autor al mencionar esta filiación, en referencia a su contexto de producción y circulación.

Por otra parte, se resalta el carácter unilateral de las fuentes escritas, ya que proceden en su totalidad del espacio cultural chino y de sus élites políticas. Los pueblos de las periferias no dejaron registros escritos, por eso, las teorías sobre la ‘sinificación de los bárbaros’ ganaron validez a lo largo de varios siglos y lograron mantenerse vigentes hasta épocas muy recientes.

En la actualidad, la imagen de los intercambios entre los estados de la Llanura Central y los pueblos de la periferia no se basa únicamente en los registros textuales. Gracias a los hallazgos arqueológicos en las zonas de las fronteras de las últimas décadas, hoy se cuenta con un panorama más complejo y multidimensional de estos intercambios. Como indica Tamara Chin, los artefactos y documentos encontrados en estas excavaciones recientes han permitido “enriquecer, decentrar, y corregir las visiones del mundo que se circunscribían al canon confuciano clásico”.<sup>4</sup>

---

3 Mu-Chou Poo, *Enemies of Civilization: Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China* (Albany: State University of New York Press, 2005), 21.

4 Tamara Chin, “Antiquarian as Ethnographer: Han Ethnicity in Early China Studies”, en *Critical Han Studies: The History, Representation, and Identity of China’s Majority*, ed. por Thomas S. Mullaney, James Leibold, Stéphane Gros, y Eric Vanden Bussche (Berkeley: Global, Area, and International Archive/University of California Press, 2012), 128.

## Diferencias culturales y religiosas en los textos clásicos

Más allá de la clásica distinción entre sociedades nómades y sedentarias, expresada en la tesis propuesta por Owen Lattimore hace más de medio siglo, se encuentra en el registro textual temprano otros elementos de organización política, social y cultural permitían estructurar una serie de diferencias entre los pueblos de la periferia y los estados de la Llanura Central. Por ejemplo, el capítulo “Wang zhi 王制” del *Libro de los Ritos (Liji)* plantea que los estados de la Llanura Central están rodeados de poblaciones con características distintas: “los estados centrales los rong y los yi, los pobladores de los cinco cuadrantes, cada cual tiene su naturaleza y no se puede pretender que la cambien” [中國戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移].<sup>5</sup>

Las diferencias culturales más citadas son las que se relacionan con el respeto a los mayores, los ritos y sacrificios, y las practicas alimenticias, con el énfasis en el consumo de carnes crudas como marca de su atraso civilizatorio. Algunos registros llegan al punto de deshumanizar a los moradores de las periferias, crean imágenes de lo distinto, no solo como diferente o exótico, sino como grotesco, incluso peligroso. Según Mu-chou Poo, las descripciones de espacios periféricos habitados por criaturas antropoides, aunque deformes o particularidades físicas bizarras “sugiere un aspecto profundamente arraigado en la psicología cultural que conecta a lo ‘extranjero’ con lo ‘monstruoso y lo diabólico’ incluso con lo ‘inhumano’ o lo ‘subhumano’”.<sup>6</sup>

Sin duda, las élites de las organizaciones políticas tempranas que consolidaron su dominio en la llanura del río Amarillo entendían que sus costumbres eran superiores a las de los pueblos de las periferias. No obstante, en gran parte de los escritos aparece la posibilidad de incorporar a estas poblaciones al mundo chino, mediante la transformación o refinamiento, según el término chino, de sus costumbres. Otro elemento que capacitaba a los pensadores del periodo para incorporar a los pobladores de las periferias a la ecúmene de Zhou era el recurso narrativo de identificarse con un antepasado común. Como señala Mu-chou Poo, esto pudo ser parte de una estrategia de algunos líderes de los estados vecinos para lograr relaciones privilegiadas con las cor-

---

5 *Liji*, “Wang zhi 王制”

6 *Liji*, “Wang zhi 王制”, 2.

tes chinas.<sup>7</sup> Dichas aproximaciones tempranas dan cuenta de una vocación por conocer, comprender, y en última instancia, integrar los pueblos de la periferia a un espacio-mundo centrado en la cultura china.

Según se observa en los textos de los pensadores de Zhou Oriental, las poblaciones de las periferias aparecían a menudo inscritas en un esquema de subordinación política y simbólica que suponía que el espacio-mundo estaba organizado a partir de círculos concéntricos, con la corte Zhou situada en el centro, como sede de las formas culturales superiores, y las periferias como espacios de prácticas sociales y religiosas extrañas. El capítulo “Los tributos a Yu” (“Yu gong 禹貢”) del *Libro de los Documentos* (*Shangshu* 尚書) muestra la travesía mediante la cual el Gran Yu no solo consigue controlar las aguas, sino que logra la subordinación de los pueblos que se encuentra a lo largo de su viaje. Finalmente, se establecen los círculos concéntricos desde el área metropolitana hasta las tierras yermas.<sup>8</sup>

En el *Mengzi* aparece una observación interesante respecto al rol de las prácticas religiosas en la definición de la identidad cultural del otro en una discusión sobre la viabilidad de reducir los impuestos. En un diálogo con Bai Gui, Mencio comenta sobre la situación en el estado de Mo (貉), donde la estructura sociopolítica menos desarrollada hace innecesaria la recaudación impositiva al nivel de los estados de la Llanura Central:

En Mo no se cultivan los cinco granos, sino que solo se planta el mijo; tampoco se levantan muros, ni se erigen palacios, ni templos ancestrales, ni se llevan adelante los ritos sacrificiales a los antepasados. No existen nobles para quienes es necesario recaudar para sus expensas ni oficiales que requieran salario, es por eso que allí una veinteaava parte del impuesto resulta suficiente.

夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭、宮室、宗廟、祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飧，無百官有司，故二十取一而足也。<sup>9</sup>

---

7 Poo, *Enemies of Civilization*, 92.

8 *Libro de los Documentos* (*Shangshu* 尚書), “Yu gong 禹貢”.

9 *Mengzi*, “Gaozi -xia”, 12.30

Queda claro que el registro textual enfatiza las diferencias entre los grupos de las periferias y los de la Llanura Central, a la vez que soslaya la diversidad y las transformaciones de los distintos grupos que poblaban estos espacios en el extenso periodo preimperial. Los estudios basados exclusivamente en las fuentes textuales replicaban la idea de que hubo un “impacto unidireccional de la esfera cultural sinítica que llevó los beneficios de la agricultura sedentaria y la urbanización a los ‘bárbaros’ ”.<sup>10</sup> En la tradición escrita de China, los textos que celebren la conquista militar de los territorios vecinos disociada del mérito y la virtud del gobernante a quien se le atribuye son poco frecuentes. Un ejemplo clásico aparece en el *Mengzi* donde se presenta la conquista de las periferias por el rey Tang, fundador de la dinastía Shang, como la expresión de un proceso de expansión de la virtud real deseada por los pobladores de los cuatro cuadrantes.<sup>11</sup> En ese mismo capítulo, Mencio se defiende de la acusación de que sus enseñanzas eran una forma de disputa intelectual y le recuerda a su interlocutor que:

En la antigüedad, Yu controló las inundaciones y trajo seguridad al tianxia. El Duque de Zhou subordinó a los yi y a los di y expulsó a los animales salvajes asegurando la tranquilidad del pueblo. Confucio editó los *Anales de Primavera y Otoño* y los ministros y generales traicioneros sintieron miedo. El *Libro de las Odas* dice algo así como “expulsó a los rong y los di, castigó a Jing y Shu, y ya nadie se atrevió a enfrentarnos”. El Duque de Zhou acabó con quienes no respetaban ni padre ni soberano. Yo también quiero rectificar los corazones de la gente, acabar con las doctrinas nefastas, distanciarme de sus conductas erróneas, y erradicar las palabras perniciosas, continuando así la tarea de los tres sabios, ¿cómo se puede decir que lo hago solamente para disputar?

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？<sup>12</sup>

---

10 Erikson et al., “The archeology of the outlying lands”, 152.

11 *Mengzi*, “Teng Wen Gong-xia”. Este pasaje del *Mengzi* hace referencia a que el rey Tang decide castigar al Señor de Ge, ya que este se comportaba de manera poco apropiada y no cumplía con los sacrificios [葛伯放而不祀]. Tang ofrecido ayuda y suministros al Señor de Ge para que este pudiera cumplir con los sacrificios, pero este utilizó los suministros para su propio beneficio. Finalmente, fue el incumplimiento de los sacrificios y las acciones egoístas que llevaron a la ruina al soberano de Ge.

12 *Mengzi*, “Teng Wen Gong-shang”, 14.

El *Mengzi* enfatiza la capacidad transformadora de la cultura del Huaxia: “He oído decir que se puede usar la cultura de Xia para transformar a los yi, pero nunca escuché decir que la cultura de los yi pudiera usarse para lograr una transformación similar” [吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也].<sup>13</sup> De estas premisas se deriva la idea de que los extranjeros que llegaban a China a establecerse lo hacían por el enorme poder de atracción de la cultura del *huaxia* y la virtud del soberano. Al residir en China, pasaban a formar parte del mundo chino y eran considerados súbditos del Hijo del Cielo.

## La dinastía Han y la expansión del mundo cultural chino

Tanto por su extensión geográfica y su crecimiento demográfico, como por su notable capacidad administrativa, la dinastía Han fue uno de los grandes imperios de la antigüedad. La gran expansión del siglo II a.n.e. le permitió incorporar poblaciones vecinas a su sistema de gobierno con la conquista militar y expandir su influencia mediante la diplomacia. En el transcurso de ese siglo, la corte central logró eliminar la amenaza interna presentada por aristócratas sediciosos, a la vez que sus ejércitos aseguraron la expansión de las fronteras del imperio. No es casualidad que durante este período la cuantiosa información sobre los grupos humanos de las periferias se incorporara a las historias dinásticas, lo cual inició con los capítulos dedicados al estudio de los pueblos de las periferias que se incluyen en los *Registros del Historiador* (*Shiji* 史記), la gran obra de Sima Qian.<sup>14</sup>

Sima Qian buscaba incluir todos los conocimientos relevantes que se hubiesen recopilado hasta la fecha acerca de las relaciones entre el Huaxia y los grupos vecinos. Por ello, el registro histórico permitió articular paulatinamente una serie de ideas discordantes acerca del vínculo entre los estados de la Llanura Central y las poblaciones de las periferias. Por ejemplo, la noción de *tianxia* (“todo bajo el Cielo”), como un espacio controlado desde un centro

---

<sup>13</sup> *Mengzi*, “Teng Wen Gong- shang”, 4.

<sup>14</sup> El *Shiji* contiene varios capítulos dedicados específicamente a describir los distintos grupos de las fronteras del imperio Han en su expansión, y emplea diferentes estrategias textuales para dar cuenta de sus formas de vida, sus intereses políticos y sus vínculos históricos con los estados dinásticos de la China antigua. Estos son: el “Tratado sobre los Xiongnu” (匈奴列傳); el “Tratado sobre los Yue del sur” (南越列傳); el “Tratado sobre los Yue orientales” (東越列傳); el “Tratado sobre Chaoxian (Chosun-Corea)” (朝鮮列傳); el “Tratado sobre los Yi sudoccidentales” (西南夷列傳); y el “Tratado sobre Dayuan (Fergana)” (大宛列傳).



identificado con la corte Han, puede ser discutido a partir de los registros del intercambio epistolar entre el emperador Wen de Han y el *shanyu* de los xiongnu que se incluyen en el capítulo. El emperador de Han establece que su dominio se extiende hasta la Gran Muralla, y que más allá de esta, ‘las poblaciones que tensan el arco’ responden al *shanyu*.

Resulta interesante indagar en qué medida las poblaciones de la periferia podían llegar a ser consideradas inasimilables a partir de sus diferencias religiosas. En este sentido, los xiongnu aparecen retratados en forma relativamente favorable en el capítulo del *Shiji*. Con respecto a sus prácticas religiosas, se indica que:

En el primer mes del año, los jefes se reúnen en la corte del *shanyu* y el templo ancestral. En el quinto mes se lleva a cabo una gran reunión en Longcheng, donde se realizan los sacrificios a los ancestros, al Cielo y la Tierra, y a las deidades y los espíritus.

歲正月，諸長小會單于庭，祠。五月，大會龍城，祭其先、天地、鬼神。<sup>15</sup>

Existen teorías acerca de que el culto al cielo y su rol legitimante entre los líderes xiongnu, así como entre otros grandes imperios nómadas, fue considerado un aspecto importado de la religiosidad imperial china. Sin embargo, existe evidencia que apunta a la posibilidad de una institución compartida sin que exista necesariamente un préstamo por parte de las poblaciones nómadas.<sup>16</sup> En el caso de los jefes de estados nómadas que lograron un grado mayor de centralización, como los xiongnu o los mongoles, siglos más tarde, al ser ungidos y contar con la protección del cielo, formaban parte de las ceremonias, mediante las cuales se definió su mandato por sobre las demás tribus que componían la ecúmene.

Otro aspecto de la religiosidad de los xiongnu que llama la atención es el referido a los ritos funerarios. En el párrafo que describe las distintas actividades del líder de los xiongnu, el narrador del *Shiji* comenta lo siguiente:

---

15 *Shiji* (SJ) 110.2892.

16 Nicola Di Cosmo, *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 171-172.

Cuando muere un miembro de la casa real, se prepara el ataúd interno y externo, y se adorna el cadáver con artículos de oro y plata y se viste con pieles, pero no se erige un túmulo funerario para plantar árboles, ni se visten ropas de luto. Los favoritos y las concubinas que acompañan a su Señor en la muerte llegan a ser más de cientos o miles.

其送死，有棺槨金銀衣裘，而無封樹喪服；近幸臣妾從死者，多至數千百人。<sup>17</sup>

La valoración que presenta la obra de Sima Qian sobre las prácticas religiosas de los xiongnu es equilibrada, pero en el capítulo sobre los xiongnu del *Hanshu*, aparece una anécdota que introduce el concepto de “brujos o hechiceros de los *hu*” en el contexto de una historia de un sacrificio humano. La víctima de este sacrificio fue Li Guangli 李廣利 (m. 88 a.n.e.), un gran general de la dinastía Han, famoso por lograr una victoria militar en Asia Central y haber obtenido varios caballos de Fergana para los ejércitos de la corte imperial.<sup>18</sup> El *Hanshu* relata lo siguiente:

[El general de] Ershi (Li Guangli) había estado con los xiongnu ya más de un año, cuando Wei Lu lo hizo perder el favor del shanyu. Aprovechando la enfermedad de la madre del shanyu, Lu replicó un edicto para los brujos de los *hu*, indicando que el shanyu estaba furioso, y diciendo: “antes de lanzar un ataque los *hu* tienen por costumbre ofrecer sacrificios para sus combatientes, y Ershi debe ser sacrificado a los altares de la tierra, ¿por qué no llevamos adelante este sacrificio hoy?” Tras esto, apresaron a Ershi, quien los maldijo diciendo: “Mi muerte causará la ruina de los xiongnu”. Los xiongnu mataron a Ershi y lo ofrecieron en sacrificio a los dioses de la Tierra. Siguió varios meses de intensa lluvia y nevadas, y se murió el ganado, las epidemias se expandieron entre el pueblo, y los granos no maduraron. El shanyu estaba aterrorizado, y fue a ofrecerle sacrificios a Ershi al templo de los antepasados.

貳師在匈奴歲餘，衛律害其寵，會母闕氏病，律飭胡巫言先單于怒，曰：「胡攻時祠兵，常言得貳師以社，今何故不用？」於是收

---

<sup>17</sup> *Shiji* (SJ) 110.2892.

<sup>18</sup> La biografía de Li Guangli se encuentra en el capítulo 61 del *Hanshu*, junto con la de Zhang Qian. Ver al respecto Armin Selbitschka, “Early Chinese Diplomacy: Realpolitik versus the So-called Tributary System”, *Asia Major* 28, n.o 1 (2015): 61-114; Nicola Di Cosmo, “Han Frontiers: Toward an Integrated View”, *Journal of the American Oriental Society* 129, n.o 2 (2009).

貳師，貳師怒曰：「我死必滅匈奴！」遂屠貳師以祠。會連雨雪數月，畜產死，人民疫病，穀稼不孰，單于恐，為貳師立祠室。<sup>19</sup>

Si se toma en cuenta que en los registros de la dinastía Han ya existía la noción de ‘cultos perniciosos’ (*yinsi* 淫祀) para referirse a aquellas prácticas mágico-religiosas que contradecían o bien atentaban contra la cosmovisión imperial, llama la atención que estas prácticas sacrificiales de los xiongnu no hayan sido registradas en esa categoría. Quizás esto se deba a que el espacio que habitaban los xiongnu no era parte del *tianxia* que podía ser transformado e incorporado al Huaxia.

Sin embargo, en ese mismo período, la expansión de la dinastía hacia el sur trajo la ‘misión civilizadora’ destinada a erradicar las prácticas religiosas consideradas perniciosas para el pueblo y transformar las costumbres. Esta forma de transformación cultural puede enmarcarse en los discursos que contraponen a las ‘costumbres’ (*fengsu* 風俗) locales, identificadas con las creencias de las poblaciones poco instruidas, con la ‘cultura’ (*wen* 文) del Huaxia, de la cual eran portadores los funcionarios imperiales.<sup>20</sup> Numerosos documentos de la época ponen de manifiesto las tensiones entre los especialistas de lo religioso local y los magistrados al servicio de la corte imperial. Como señala Jean Levi en su estudio sobre las funciones rituales y religiosas de los magistrados:

La mayor parte de los funcionarios civiles ejercían en un momento dado de su carrera cargos en las provincias por un tiempo determinado. Investidos en su circunscripción de todos los roles de gobierno, garantizando la regulación de todos los aspectos de la vida social, no solo se enfrentaban a los clérigos y cultos locales, sino que, en su calidad de protectores, o bien para emplear el término chino “pastores” de la población, ellos eran responsables de preservarla de las calamidades naturales que, en el plano simbólico, dependían de entidades divinas.<sup>21</sup>

---

19 HS, 94.1.3781.

20 Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China* (Albany: State University of New York Press, 2006), 189-244; Uffe Bergeton, *The Emergence of Civilizational Consciousness in Early China: History Word by Word* (New York: Routledge, 2019), 172-195.

21 Jean Levi, *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne* (Paris: Seuil, 1989), 235.

En su papel como delegados del poder imperial en las distintas localidades, los funcionarios debían hacer frente a los representantes de las tradiciones locales, lo cual generó rivalidades que solo podían resolverse con la muerte de alguno de los contendientes. La mayor parte de los relatos de este tipo se dan en las regiones del sureste y suroeste. Uno de los relatos más significativos es la intervención del magistrado Diwu Lun 第五倫 en la región del sur durante el reinado del emperador Guangwu:

Al llegar examinó las costumbres del lugar y notó los muchos cultos perniciosos, y vio que la población era afecta a las prácticas adivinatorias. Los pobladores a menudo debían ofrecer a sus bueyes para los espíritus, lo cual los hacía cada vez más pobres, ya que se les había dicho que era necesario brindarles a los espíritus la carne de los bueyes y no se les permitía ofrecerles pasto, si no se cumplía con esto se les decía que iban a enfermarse y morir lanzando un balido igual al de un buey. Ninguno de los magistrados anteriores se había atrevido a prohibir esta práctica. Al asumir su cargo, Lun escribió una nota al oficial del condado, solicitando un reporte sobre la situación del pueblo. Los brujos locales que utilizaban su supuesto control de los espíritus y deidades para embaucar atemorizar a la población debían ser llevados a juicio. Los oficiales debían castigar a quienes sacrificaban absurdamente a sus bueyes, por lo que los pobladores al principio les temían, pero luego les lanzaban maldiciones, por lo que Lun decidió juzgar estos casos con mayor urgencia. Luego de haber logrado romper con estas prácticas, el pueblo gozo de paz y tranquilidad.

會稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓財產以之困匱，其自食牛肉而不以薦祠者，發病且死先為牛鳴，前後郡將莫敢禁。倫到官，移書屬縣，曉告百姓。其巫祝有依託鬼神詐怖愚民，皆案論之。有妄屠牛者，吏輒行罰。民初頗恐懼，或祝詛妄言，倫案之愈急，後遂斷絕，百姓以安。<sup>22</sup>

Otro magistrado ejemplar fue Song Jun. Según su biografía en el *Hou Han shu: A los veintitantos años*, fue designado magistrado de Chenyang. En esa localidad no había suficientes académicos y muchos creían en las brujas y los espíritus, por lo que Jun estableció escuelas, prohibió los cultos perniciosos

---

22 *Hou Han shu (HHS)* 41.1397; Hisayuki Miyakawa “The Confucianization of South China”, en *The Confucian Persuasion*, ed. por Arthur F. Wright (Stanford: Stanford University Press, 1960), 30.

y logró la tranquilidad para la gente. [至二十餘，調補辰陽長。其俗少學者而信巫鬼，均為立學校，禁絕淫祀，人皆安之。] El relato completo da cuenta de cómo Song Jun logró acabar con algunos de los cultos que perjudicaban al pueblo trabajador.

En el primer año de la era zhongyuan (56 ec), en la región de Shanyang, Chu y Pei hubo una plaga de langostas que llegó hasta el borde de Jiujiang y luego se dispersaban de este a oeste y por eso se les conoció en las localidades lejanas y cercanas. En la localidad de Junqiu había dos montañas, el monte Tang y el monte Hou, a las cuales el pueblo les ofrecía sacrificios, entonces las brujas locales aprovechaban la ocasión para tomar a jóvenes del pueblo para que sirvieran a la vieja, año tras año los cambiaban, pero luego estos no conseguían quien se animara a casarse con ellos. Ninguno de los magistrados anteriores se atrevió a prohibir esta práctica, pero Jun redactó una nota diciendo: “a partir de hoy, solo los familiares de las brujas podrán ser desposados con el espíritu de la montaña, no se puede molestar al pueblo trabajador”. Nunca más se continuó esta práctica.

中元元年，山陽、楚、沛多蝗，其飛至九江界者，輒東西散去，由是名稱遠近。浚遒縣有唐、后二山，民共祠之，眾巫遂取百姓男女以為公嫗，歲歲改易，既而不敢嫁娶，前後守令莫敢禁。均乃下書曰：「自今以後，為山娶者皆娶巫家，勿擾良民。」於是遂絕。<sup>23</sup>

Estas historias enfatizan la vocación y la capacidad de los magistrados de Han para enfrentar los cultos perniciosos en las localidades del interior y en los pueblos de frontera. En este sentido, las narrativas recuerdan a Ximen Bao, el magistrado modelo de la localidad de Ye durante el periodo de Reinos combatientes, quien logró acabar con los sacrificios al dios del río y enfrentaba a las brujas de su jurisdicción con el fin de atraparlas en su propio juego discursivo para luego eliminarlas.<sup>24</sup>

---

23 *Hou Han shu (HHS)* 41.1413. En el compendio *Discusión profunda de las costumbres (Fengsu Tongyi 風俗通義)* atribuido a Ying Shao 應劭 (140-206), el célebre crítico social de finales de Han, aparecen otros relatos sobre la actividad de Song Jun como magistrado. Ver también Levi, *Les fonctionnaires divins*, 236.

24 *Shiji (SJ)* 126.3211-3212. Ver también Ignacio Villagrán, “Una novia para el dios del Río. Ximen Bao y la erradicación de los sacrificios humanos en China antigua”, en *China: Estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja*, coord. por Romer Cornejo (México, DF: El Colegio de México, 2012), 65-85.

## Conclusión

Los cuatro siglos de la dinastía Han marcan un parteaguas en la historia de China antigua. En primer lugar, permitió consolidar las instituciones políticas y estructurar las prácticas administrativas. Al mismo tiempo, se expandieron las fronteras del imperio y se establecieron relaciones diplomáticas y comerciales con los estados de Asia Central que permitieron que los comerciantes y sus productos atravesaran la mayor parte del continente euroasiático. Nuevas prácticas y el contacto con distintas creencias religiosas transformaron el espíritu de las elites y de los sectores populares. Uno de los procesos más significativos en la historia del este de Asia, la introducción y difusión del budismo en China data de este periodo, lo cual se hará más evidente en los siglos posteriores a la caída de Han. Por otra parte, aquellos que iban y venían, especialmente los mercaderes y los diplomáticos de los estados de Asia Central, eran considerados portadores de 'tributos' ofrecidos al soberano como muestra de sumisión.<sup>25</sup>

Si bien es cierto que las dinastías chinas se han caracterizado históricamente por una amplia tolerancia a la diversidad religiosa, también se encuentran numerosos episodios de persecuciones y enfrentamientos entre el Estado imperial y los especialistas de lo religioso, como ocurrió con distintas sectas del budismo a mediados de la dinastía Tang, en muchos casos respondían a motivos económicos y políticos más que religiosos.

Por otra parte, es importante notar que si bien el proyecto de expansión y consolidación territorial de las primeras dinastías imperiales no estaba centrado en la imposición de creencias religiosas a los pueblos de las periferias, se puede considerar que la autopercepción de los gobernantes chinos como garantes del orden universal estaba vinculada con una cosmovisión que suponía un vínculo privilegiado con la fuerza cósmica superior, el cielo, mediante una serie de sacrificios y ritos que aseguraban el mantenimiento de esta relación. En este sentido, si bien el establecimiento de una única religión nunca fue una preocupación para la corte, sí hubo una política de limitar las prácticas que pudiesen considerarse perniciosas para la población.

---

25 Uno de los precedentes más citados para referirse a los tributos aparece en el capítulo "Wang zhi王制" del *Xunzi*: "Todas las cosas que cubre el Cielo y que se transportan por tierra obtienen aquí su máxima belleza y utilidad, arriba sirven para adornar a los capaces y virtuosos, abajo dan sustento al pueblo y le dan paz y tranquilidad al reino." [故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。]

Durante la dinastía Han, las interacciones con poblaciones de las periferias rara vez se definían con base en sus distintos sistemas de creencias. Sin embargo, en los procesos de expansión territorial e incorporación administrativa, especialmente en lo que respecta a la expansión hacia el sur, se observa una tendencia a confrontar con cultos locales. Como señala Jean Levi, esto es porque la función pedagógica del magistrado es indisociable de su acción ritual-religiosa. Por otra parte, los magistrados podían reconocer la eficacia y validar los cultos locales, los cuales pasaban entonces a formar parte del panteón imperial. El registro textual permite reconocer una variedad de recursos a disposición de los magistrados para controlar, erradicar o subordinar los cultos locales, tema que será objeto de futuras indagaciones.

## Bibliografía

Bergeton, Uffe. *The Emergence of Civilizational Consciousness in Early China: History Word by Word*. New York: Routledge, 2019.

Di Cosmo, Nicola. *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

—. “Han Frontiers: Toward an Integrated View”. *Journal of the American Oriental Society* 129, n.º 2 (2009).

Erikson, Susan N., Yi Song-mi y Michael Nylan. “The archeology of the outlying lands”. En *China’s Early Empires. A Re-Appraisal*, editado por Michael Nylan y Michael Loewe, 135. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Levi, Jean. *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*. Paris: Seuil, 1989.

Lewis, Mark E. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2006).

Miyakawa, Hisayuki. “The Confucianization of South China”. En *The Confucian Persuasion*, editado por Arthur F. Wright, 30. Stanford: Stanford University Press, 1960.

Poo, Mu-Chou. *Enemies of Civilization: Attitudes toward Foreigners in Ancient*



*Mesopotamia, Egypt, and China*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Selbitschka, Armin. “Early Chinese Diplomacy: Realpolitik versus the So-called Tributary System”. *Asia Major* 28, n.º 1 (2015): 61-114.

Tamara, Chin. “Antiquarian as Ethnographer: Han Ethnicity in Early China Studies”. En *Critical Han Studies: The History, Representation, and Identity of China’s Majority*, editado por Thomas S. Mullaney, James Leibold, Stéphane Gros y Eric Vanden Bussche, 128. Berkeley: Global, Area, and International Archive/ University of California Press, 2012.

Villagrán, Ignacio. “Una novia para el dios del Río. Ximen Bao y la erradicación de los sacrificios humanos en China antigua”. En *China: Estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja*, coordinado por Romer Cornejo, 65-85. México, DF: El Colegio de México, 2012.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007.



# Análisis y comparación del concepto de Dao en el *Daodejing* y en el *Lunyu*

---

Filippo Costantini

## Introducción

El concepto de Dao es uno de los elementos más peculiares del pensamiento chino, especialmente si se habla de China antigua preimperial. Mientras que, como afirma Graham, el pensamiento europeo se desarrolla al investigar sobre la verdad, qué es y cómo se expresa, la pregunta de los filósofos chinos sería más bien “dónde está la Vía”.<sup>1</sup> La investigación sobre el Dao es, de hecho, el hilo conductor que une a Laozi con Confucio, a Zhuangzi con Mencio y Xunzi, entre otros. Oswald Spengler, en su obra magna, *The Decline of the West*, define China como la cultura del Dao porque funge como su símbolo principal.<sup>2</sup> Aunque esta afirmación puede parecer un poco generalizada, como lo determina Ge Lingshang, sin duda, Dao es el concepto central en el pensamiento de la China del período de las Primaveras y otoños y de los Estados combatientes.<sup>3</sup> Pero, la centralidad de este concepto no emerge desde su origen y primer desarrollo, más bien se adquiere gracias al empleo y al particular entendimiento dentro de las dos obras más importantes e influyentes de la época preimperial: el *Lunyu* y el *Daodejing*.

El presente ensayo se plantea analizar y comparar las diferentes acepciones de Dao que emergen en las dos obras, en busca de sobrepasar la idea tradicional que ve una oposición entre las dos visiones. Se verá que la diferencia entre los dos textos no es tanto en el entendimiento del concepto, sino en su extensión filosófica. Mientras que por un lado el *Lunyu* entiende a Dao como principio normativo, lo acota principalmente en el mundo humano y

---

1 Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle Il: Open Court, 1989), 3.

2 Oswald Spengler, *The Decline of the West: Perspectives of World History: Volume 2* (New York: Knopf, 1976), 287.

3 Lingshang Ge, *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche* (Albany: State University of New York, 2006), 11.

cultural; por el otro, el *Daodejing* extiende su uso a cuestiones cosmológicas y metafísicas, desarrolla otra acepción de Dao que tendrá un gran éxito en la prosecución del pensamiento chino.

## Dao: origen y evolución

Las fuentes más antiguas donde aparece el carácter Dao son las inscripciones de bronce rituales de la época Zhou occidental y el *Shijing* (*Clásico de las Odas*). El carácter Dao en las inscripciones se presenta formado por dos componentes semánticos: un cruce (versión arcaica de xing 行), y un ojo decorado (versión arcaica de shou 首) que indica normalmente una cabeza. En este aspecto parece no tener distinción clara entre las formas verbales “recorrer” y “conducir”, y la nominal “curso”.<sup>4</sup> La etimología, de un origen todavía incierto, se confirma en el diccionario de época Han *Shuowen Jiezi* que explica: “el curso que uno sigue, se llama Dao”.<sup>5</sup>

Otra fuente significativa para el origen y el primer desarrollo del carácter Dao es el *Shijing*. Como muestra el estudio de Michael, el concepto de Dao en el Clásico lleva diferentes significados. En forma nominal, indica un curso donde se puede caminar (poema *xiangbo* 巷伯), cabalgar (poema *hecao buhuang* 何草不黃), o navegar (poema *jianjia* 兼葭); en general como “el curso hacia un lugar” (poemas *xuan* 還, *nanshan* 南山 y *zaiqu* 載驅 y muchos otros). En forma verbal, se refiere en el abrir o aclarar un camino (poemas *mianman* 綿蠻 y *hanyi* 韓奕), también se destaca el uso verbal de hablar (*jiang youci* 江有汜). Además de estas referencias concretas, el Clásico muestra un último uso del concepto en forma metafórica: Dao es un arte o método que se puede seguir y que conduce a un resultado (poemas *shengmin* 生民 y *panshui* 泮水).<sup>6</sup>

En resumen, en la época arcaica el Dao tiene cuatro significados principales: dos en forma nominal, curso/camino y método/arte; y dos en forma

---

4 Allan afirma que hay varias formas que anteceden y contemporáneas a esta versión de Dao, donde a los componentes básicos cruce y cabeza se junta una mano (又) o un pie (止) para indicar movimiento en forma verbal. Cuando se junta el radical de mano el carácter adquiere el significado de conducir. Esta corresponde con la forma más moderna 導. Sarah Allen, *The Way of Water and Sprouts of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1997), 69-70.

5 道，所行道也

6 Thomas Michael, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing* (Albany: SUNY Press, 2015), 78-80.

verbal, guiar/conducir/abrir un camino, y hablar. Probablemente, es desde estos archivos culturales que los pensadores posteriores toman y extienden el abanico de sentidos que adquiere el carácter Dao. Se verá cómo ambos, el *Lunyu* y el *Daodejing*, entienden este concepto no solo al incluir los sentidos más concretos, sino al emplear su acepción metafórica. En Confucio Dao será el guía para principios éticos y sociales; en el *Laozi* estos principios normativos se extenderán hasta incluir temáticas cosmológicas y metafísicas.

## El Dao en el *Lunyu* y en el *Laozi*

En la época de las Primaveras y otoños, junto con el *Shijing* se desarrollan dos acepciones del concepto de Dao: la primera, que se define ren Dao 人道, es la que confina el concepto dentro del mundo de los seres humanos, abarca cuestiones éticas, políticas y sociales; la segunda extiende el concepto hacia temáticas cosmológicas y del mundo natural, se define tian Dao 天道.<sup>7</sup> Estas dos instancias del Dao parecen representar el sustrato cultural conjunto de muchos pensadores y textos que van del siglo V al III a.C. Confucio y los confucianos, por ejemplo, analizan la primera instancia, el Dao enraizado en la cultura, pero sin olvidar que la máxima autoridad moral reside en el Cielo y en sus decisiones y actuaciones. El Dao del Cielo y del ser humano están estrictamente relacionados en textos como el *Lunyu*, *Zhongyong*, *Mencio* y *Xunzi*.

Laozi, y los textos relacionados al daoísmo temprano,<sup>8</sup> analiza y extiende también la segunda instancia del Dao, añade un aspecto central a este concepto: Dao no solo es la naturaleza con sus cambios y movimientos, sino es también y principalmente, el origen y el fundamento de esta naturaleza. Al igual que los confucianos, estos textos hablan del Dao relacionado con los seres humanos, sin embargo, la diferencia encontrada será una actitud crítica hacia esta instancia. Laozi (también Zhuangzi) muestra y denuncia una separación irreconciliable entre los dos daos y la necesidad por parte del sabio de regresar a la unidad primordial.

---

7 Este sentido, como afirma Wang, expresa los movimientos y las transformaciones del cosmos con sus constelaciones y galaxias, y se relaciona estrictamente con la tradición astrológica antigua. Textos que muestran esta idea del Dao son el *Zuozhuan* y el *Guoyu* 國語. Robin Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 45-46.

8 Tradicionalmente, se refiere a este tipo de daoísmo como daoísmo filosófico (daoijia). Mi elección es no utilizar este término por su uso contrapuesto al daoísmo religioso (daojiao). La tradición china, de hecho, no parece hacer ninguna diferencia entre las dos, tanto que los términos parecen ser sinónimos.

Sin embargo, las ideas sobre Dao para Confucio, en el confucianismo, el *Laozi* y el daoísmo, no parecen ser contrapuestas, como generalmente se piensa. El origen es indudablemente común, la diferencia casi nunca es ontológica, más bien reside en el interés y en la función que se quiere dar a este concepto.<sup>9</sup> La diferencia sustancial se encuentra en la extensión del concepto y en su aplicación práctica: si el *Lunyu* muestra un interés y un entendimiento de Dao sobre todo en el campo político y social, el *Laozi* amplía el campo hasta la naturaleza y el cosmos. Ambas tradiciones muestran una herencia común con un pasado que reconocen como áureo, una época donde los seres humanos seguían un camino correcto. Como evidencia de esta visión compartida, se ve que en ambos textos aparecen variadas referencias a una antigüedad donde el mundo vivía en paz y armonía. El *Laozi* habla sobre la maestría de los antiguos de promover el Dao (capítulos 62-65), y de la necesidad de referirse a esa época (capítulo 14). El *Lunyu*, de manera parecida, a menudo muestra como camino ideal el Dao de los reyes antiguos (1.12) y de la antigüedad (3.16).

El Dao que surge de los dos textos adquiere un papel fundamental que nunca había tenido antes. Dao se convierte en un modelo de referencia central e indispensable que el ser humano necesita poseer y seguir para restaurar la paz y armonía en el mundo. No obstante, esto no es un modelo abstracto, de mera referencia, un ideal que nunca se cumplirá. La consonancia de los dos textos está también en la accesibilidad al Dao. Lo que diversifica el concepto de este último en las dos visiones no es su constitución o su valor en el mundo, la diferencia no es ontológica, sino epistemológica y ética. El Dao de Confucio se infiere y se practica a partir de las relaciones entre seres humanos en un marco social y político; mientras que el *Daodejing* muestra un Dao oscuro, arraigado en el mundo natural y cósmico que se refleja en el microcosmos individual. Por lo tanto, Dao se refiere, en ambos textos, a la manera perfecta de relacionarse y actuar en el mundo con el fin común de alcanzar un estado de armonía y paz. Pero, mientras que el *Lunyu* se concentrará en el nivel político, el *Laozi* amplía su interés a la naturaleza y el cosmos. El origen y el objetivo parecen comunes, la diferencia está solo en su extensión y práctica.<sup>10</sup>

---

9 La tradicional visión de contraste entre daoísmo y confucianismo, enfatizada por muchos sinólogos, ha sido repensada como exagerada en las últimas décadas. Sobre este tema, Michael afirma que el genio que se localiza en el corazón de ambas enseñanzas se encuentra en las formas en que cada uno de ellos negoció con éxito el elemento central [Dao] de esa herencia en la aplicación consistente de acuerdo con su propia visión de la vida y el mundo. En Michael, *In the Shadows of the Dao*, 76.

10 Esta consonancia se muestra al final de los Estados combatientes. Cuando las creencias sobre espíritus y divinidades sobrenaturales se sustituyen con la comprensión del cosmos de manera naturalista, las dos visiones

## El Dao de Confucio

El *Lunyu* parece representar una etapa importante para el desarrollo del concepto de Dao en el pensamiento chino. En las más de cien apariciones en el texto, Dao representa un abanico de significados que nunca había tenido antes. La Vía aparece como el método correcto de actuar en cuestiones políticas, sociales y morales. Seguir el Dao es gobernar con justicia y benevolencia, ordenar las relaciones humanas y restaurar la paz y la armonía en el mundo. Como ya fue señalado, Confucio toma como referencia ideal épocas antiguas, por ejemplo las tres dinastías (véase 15.25),<sup>11</sup> las usa como símbolo de esplendor cultural y moral. Los protagonistas de estas temporadas son los emperadores míticos Yao 堯, Shun 舜 y Yu 禹, y los reyes Zhou Wen 文 y Wu 武, junto con el duque de Zhou 周公. Por citar un ejemplo, en el *Lunyu* 19.22 se afirma: “Gong Sunchao de Wei preguntó a Zi Gong: ¿Donde aprendió Zhongni [Confucio]? Zigong le contestó: La vía [Dao] de los reyes Wen y Wu no se halla aún en decadencia, pervive entre los hombres”.<sup>12</sup>

A pesar de una fuerte desconfianza hacia el presente, el texto no deja de subrayar la posibilidad para los seres humanos de regresar a esta antigüedad áurea. El Dao es accesible porque el ejemplo de estos personajes sobrevive en el mundo. Estos campeones morales se representan de manera general en el texto bajo la definición de sabios (sheng 聖) y de seres humanos excelentes (junzi 君子). En el *Lunyu* 14.28 se da una descripción del Dao en relación con el ser humano excelente, identificado con el mismo Confucio: “El Maestro dijo: son tres las vías del ser humanos excelentes, y de practicarlas soy incapaz: la benevolencia carece de inquietud; la sabiduría carece de incertidumbre; la valencia carece de temor. Zigong dijo: El Maestro se ha descrito a sí mismo”.<sup>13</sup> También en el *Lunyu* 4.15: “El Maestro Zeng dijo: la vía del Maestro consiste en lealtad a uno mismo, y benevolencia hacia los demás, eso es todo”.<sup>14</sup>

---

del mundo se acercarán produciendo textos donde el cosmos y la naturaleza representan los modelos de la sociedad y de la cultura humana.

11 La tres dinastías antiguas se reconocen como la mitológica Xia 夏 (2070–1600 a.C.), la Shang 商 (1600–1046 a.C.) y la primera parte de los Zhou Occidentales 西周 (1046–771 a.C.).

12 *Confucio, Lunyu*, trad. por Anne Héléne Suárez Girón (Barcelona: Random House Mondadori, 2006), 246.

13 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 191. Con modificaciones.

14 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 73.



En estas descripciones Dao parece abarcar muchos sentidos diferentes que van desde cualidades como la sabiduría y la valentía (14.30), hasta principios morales como benevolencia, lealtad (4.15), piedad filial (xiao 孝) y respeto fraterno (di 第) (véase 1.2). Sin embargo, Dao para Confucio tiene una acepción marcadamente política, en cuanto a que se refiere a la manera correcta y necesaria de gobernar. *Lunyu* 19.25: “Si el Maestro hubiera tenido un señorío que gobernar, habría realizado las palabras: hace que se establezcan las gentes, y se establecen; les da guía (Dao), y avanzan; las pacifica, y acuden a él; las mueve, y se armonizan. En vida, es glorificado. Muerto, es llorado”.<sup>15</sup> Aquí se describe un Estado ideal, bajo la administración del mismo Confucio, donde la gente es firme en el Dao y por eso es pacífica y armoniosa. Cuando el Dao se deja actuar en el gobierno por parte del sabio gobernante, la gente no puede más que estar ordenada; mientras que, cuando el Dao no está presente en la parte alta de un Estado, el pueblo se dispersa porque pierde su guía (véase también *Lunyu* 19.19).

Parece entonces que Confucio entiende al Dao como un conjunto de normas éticas, sociales y políticas necesarias para el orden y la armonía de la sociedad. Estas normas están enraizadas en la cultura antigua y fueron expresadas por los seres humanos excelentes de dicha cultura. Por eso, Confucio, en un pasaje muy conocido del texto, se define como transmisor y no como un creador de normas. *Lunyu* 7.1: “El Maestro dijo: transmito no invento. Siento confianza y querencia hacia la antigüedad; en este aspecto me comparo humildemente con Lao Peng”.<sup>16</sup>

Confucio hereda, de la cultura antigua, un conjunto de normas y principios ideales que se necesitan poner en práctica. En este sentido, Dao parece representar un método infalible, objetivo y con características definidas.<sup>17</sup> Por otro lado, el texto muestra también un valor subjetivo o, más bien, contextual. Dao se relaciona con personajes y situaciones específicas que se traducen en un conjunto de definiciones diferentes.<sup>18</sup> Hall y Ames juntan esas dos acepcio-

---

15 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 248.

16 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 101.

17 Lau y Fingarette tienden a subrayar esta dimensión de Dao. El primero define Dao como la “suma de las verdades”; mientras que el segundo como “principio moral trascendente” en el sentido que su existencia trasciende el contingente individual. Din-Cheuk Lau, *Confucius: The Analects. Chinese Classics: Chinese-English Series* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983); Herbert Fingarette, “The Music of Humanity in the Conversations of Confucius” *Journal of Chinese Philosophy* 10, n.º 4 (1983): 331-356.

18 Esta manera de representar conceptos claves sin una definición última es común en el texto, véase por ejemplo las variadas definiciones para el término de benevolencia (ren 仁).

nes para definir Dao como un conjunto de principios normativos que varían y se adaptan a los contextos.<sup>19</sup> En la misma línea, Peerboom ve Dao como un orden que emerge del contexto particular en donde el ser humano debe crear su propio camino en lugar de simplemente replicar un orden predefinido.<sup>20</sup>

Un pasaje clave para entender este concepto es el *Lunyu* 15.29: “El Maestro dijo: el hombre puede desarrollar la vía [Dao], no es la vía [Dao] la que desarrolla al hombre”.<sup>21</sup> Si se piensa en el Dao como un conjunto de normas éticas y sociales enraizadas en la cultura antigua, que se necesitan adaptar y contextualizar al presente, es posible entender por qué Dao no desarrolla al ser humano sino al contrario. El ser humano es creador y transmisor de estas normas que son el fundamento de una sociedad armoniosa, por una parte, sigue la situación dada y se adapta a ella; por la otra, construye y transmite las normas que la determinan. La norma no es una e inmutable. Por esa razón en el *Lunyu* se describen varios daos, varios niveles y varias definiciones según a quien se refieren.<sup>22</sup> El papel del ser humano es el de estar en la base de su creación y continuación. En el *Lunyu* 1.2: “El ser humano excelente cultiva sus raíces; una vez establecidas, nace el Dao. Piedad filial y deferencia fraterna son las raíces de la benevolencia”.<sup>23</sup>

El Dao tiene su raíz y su origen dentro de las relaciones humanas. Si estas son gobernadas con justicia (yi 義), benevolencia (ren 仁), sabiduría (zhi 智) y sentido ritual (li 禮), el orden y la armonía de la familia y del Estado estarán garantizados. Esta es la enseñanza de los antiguos de quienes Confucio y sus contemporáneos tienen que aprender.<sup>24</sup>

Mediante una metáfora en el diálogo 6.15, Confucio demuestra que la Vía pertenece a los seres humanos y sus culturas, y es necesaria como una puerta para una casa, si quieres salir no puedes más que pasar por ella: “El Maestro dijo: ¿Quién puede salir de casa si no es por la puerta? Si es así, ¿cómo es que nadie pasa por la vía [Dao]?”.<sup>25</sup>

---

19 David Hall y Roger Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University, 1987), 236-237.

20 Ralph Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao* (Albany: State University of New York Press, 2002), 173.

21 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 208. Con modificaciones mayores.

22 *Lunyu* 19.4: “El Maestro dijo: hay vías [dao] menores que son ciertamente dignas de consideración. Pero quien va lejos teme enfangarse. Por eso el hombre excelente no se encamina por ellas”. Suárez, *Confucio, Lunyu*, 240. Con modificaciones.

23 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 42. Con modificaciones.

24 *Lunyu*, 19.22.

25 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 95.

En resumen, Confucio recoge la idea de Dao que se encuentra en los archivos antiguos en la manera correcta de actuar, lo aplica y extiende a varios campos del mundo humano. Cada experiencia humana tiene su dao, su forma propia, a partir de lo más básico: las relaciones sociales. A través de la codificación de normas morales que regulan las relaciones humanas de forma correcta, el mundo puede regresar al estado de paz y armonía que tenía en la antigüedad. El sabio y el ser humano excelente observan estos ejemplos históricos y los adaptan a lo que requiere la situación del momento: esto es la práctica del Dao. Entonces, se reconocen dos niveles de este concepto: uno general, objetivo; el otro subjetivo y contextual. El Dao es el conjunto de principios normativos que el ser humano tiene que seguir, además este conjunto no es predeterminado en su totalidad, más bien emerge y se aplica necesariamente en el contexto, mediante el sujeto que lo practica.

Las justificaciones para la práctica de este Dao parecen culturales y políticas. Los reyes y la cultura antigua ofrecen el modelo ideal que los sabios tienen que recoger y poner en práctica. Por otra parte, Confucio hace una justificación religiosa porque pone como referencia el Cielo, que en el *Lunyu* lleva características de naturaleza y, sobre todo, de divinidad antropomorfa. A pesar de que Confucio no hable mucho del mundo natural, de cosmología, de espíritus y divinidades, como afirma su discípulo Zigong (*Lunyu* 5.13), esto no quiere decir que su pensamiento esté libre de dichos componentes. El Cielo es la divinidad antropomorfa que decide el destino de los seres humanos, es el mundo de la naturaleza y el principio normativo que el sabio necesita reconocer y poner en práctica. Es decir, el conjunto de normas morales enraizadas en la cultura antigua y ejemplificadas por los sabios, y que en *Lunyu* toma el nombre de Dao, adquiere su justificación a nivel trascendente en la figura del Cielo. Esta, para Confucio, corresponde a la máxima autoridad moral sobrenatural que está en la base de la vida y la suerte del mundo. No es el objetivo de este trabajo analizar a profundidad el elemento Cielo y su expresión religiosa, lo que es importante e interesante aquí es ver cómo el Cielo se expresa en el mundo y proporciona al sabio la autoridad necesaria para establecerse en la sociedad. *Lunyu* 3.24:

El gobernador de la frontera de Yi pidió ser recibido, diciendo: No hay ser humano excelente que haya venido a estas tierras y yo no haya visitado. Los seguidores lo presentaron. Al salir, dijo: '¿Señores, por qué os aflige

el desaire? Hace ya tiempo que en el mundo se ha perdido el Dao. El Cielo hará de vuestro Maestro su campaña'.<sup>26</sup>

El Cielo escoge los héroes culturales que serán referencias morales en el mundo, y que guiarán a la sociedad hacia la paz y a la armonía. Estos están representados por los reyes antiguos (*Lunyu* 1.12, 8.19), por los seres humanos excelentes (*Lunyu* 16.02), y por el mismo Confucio, como se vio en el ejemplo anterior. El sabio y el ser humano excelente tienen una correspondencia directa con el Cielo y con el mundo natural porque comprenden su mandato, por eso actúan de manera correcta al seguir lo que requiere el contexto. Eso representa la *conditio sine qua non* de la sabiduría, como muestra el *Lunyu* 20.3: “El Maestro dijo: quien no conoce el valor del mandato [del Cielo] no puede ser un ser humano excelente”.<sup>27</sup>

Conocer el mandato del Cielo es poner la base para contextualizar y transmitir el Dao de los antiguos en el mundo actual, como se observa en el famoso pasaje del capítulo 2.4:

El Maestro dijo: A los quince años, tuve voluntad de aprender. A los treinta, me consolidé. A los cuarenta, me abandonaron las incertidumbres. A los cincuenta, adquirí consciencia del mandato del Cielo. A los sesenta, mi oído estaba afinado con él. A mis setenta, podía ya seguir los deseos de mi corazón-mente sin infringir las normas.<sup>28</sup>

Solo al conocerlo y afinarse con el Cielo, el sabio aprende a hacer que sus deseos coincidan con los deseos del mundo, y sus acciones se enmarquen en lo correcto, lo requerido en el momento. Aquí también se ve una relación estricta entre una parte objetiva y una contextual. Al igual que el Dao, el Cielo, por un lado, es la fuente del significado, el modelo de referencia último para las acciones humanas; por el otro, el conocimiento de su mandato por parte del ser humano, y la responsabilidad de las acciones de este, son individuales y varían según el papel social y el nivel de comprensión. Por eso el Cielo escoge a los héroes culturales que transmiten su mandato, de modo que el hombre excelente difiere del villano (lit. Ser humano pequeño *xiaoren* 小人). *Lunyu* 16.8:

---

<sup>26</sup> Suárez, *Confucio, Lunyu*, 67. Con modificaciones.

<sup>27</sup> Suárez, *Confucio, Lunyu*, 252. Con modificaciones.

<sup>28</sup> Suárez, *Confucio, Lunyu*, 50. Con modificaciones.

El Maestro Kong dijo: el ser humano excelente tiene tres temores reverenciales: teme el mandato del Cielo, teme a los grandes hombres, teme las palabras de los sabios. El villano no conoce el mandato del Cielo y, por tanto, no lo teme; desprecia a los grandes hombres y denuesta las palabras de los sabios.<sup>29</sup>

El ser humano que quiere alcanzar la sabiduría toma, por una parte, como referencia los propósitos y los objetivos que el Cielo le da mediante su mandato en términos de condiciones naturales y sociales;<sup>30</sup> pero no puede más que referirse al Dao de los antiguos sabios y reyes que representan aquel conjunto de normas morales herencia de la tradición. En este sentido, según Hall y Ames, el sistema confuciano y su visión del mundo son principalmente estéticas, un *ars contextualis* en donde la correlación entre “parte” y “todo” permite evaluar la interdependencia mutua de todas las cosas, en términos de contextos particulares definidos por roles y funciones sociales.<sup>31</sup> Es decir, las normas morales y culturales que toman sus justificaciones religiosas del Cielo, y las políticas y culturales del Dao de los antiguos, se necesitan poner en práctica en un contexto histórico, social y natural específico e individual.

Como Confucio parece no estar muy interesado en cuestiones que trascienden el reino humano, y tampoco en cuestiones sobre la naturaleza, sus conceptos se enfocan principalmente en aspectos humanistas y pragmáticos, porque están más al alcance del ser humano. Por eso en el *Lunyu* emerge un Cielo que es autoridad moral y que dona sus principios (dao) a los héroes culturales del mundo humano. Sin embargo, el Cielo no deja de tener un doble enfoque trascendente e immanente, como analiza el filósofo Mou Zongsan, donde el primero tiene una importancia religiosa y el segundo una moral.<sup>32</sup> Claramente, para Confucio la segunda estancia es mucho más evidente y determina el marco que clasifica su filosofía y la de sus seguidores. Sin embargo, con el desarrollo y la sistematización del pensamiento confuciano, el concepto de Dao empieza a adquirir un sentido más amplio hasta incluir características cosmológicas y metafísicas.<sup>33</sup>

---

29 Suárez, *Confucio, Lunyu*, 217. Con modificaciones.

30 Un ejemplo de la idea de mandato del Cielo, en términos de condiciones naturales dadas, y destino, se observa en el *Lunyu* 12.5, donde se afirma que vida y muerte obedecen al mandato, riqueza y honores dependen del Cielo. Véase Suárez, *Confucio, Lunyu*, 157.

31 Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*, 248.

32 Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*, 205.

33 Una convergencia entre Dao y Cielo desde el punto de vista cosmológico, se ve en el *Xunzi* y, sobre todo, en textos de época Han. El sentido metafísico de Dao se empieza a ver en el pensamiento de Wang Bi y, su pleno

## El Dao en el *Laozi*

Dentro de los numerosos estudios e interpretaciones del *Laozi*, hay una cierta concordancia sobre la idea de que la comprensión de este texto debe ser a través del concepto de Dao. Ames, por ejemplo, afirma que en el centro de la visión de *Laozi* está la noción del Dao, cualquier discusión sobre el *Daodejing* debe partir de una explicación de este concepto.<sup>34</sup> A su vez, Henricks sustenta que el punto de partida para entender la filosofía de *Laozi* es entender qué se refiere por Dao.<sup>35</sup> El problema es que del *Laozi* no sale una idea del Dao única y coherente, sino muchas diferentes que también se ponen en categorías distintas. Chen Guying reconoce tres maneras diferentes de entender el concepto en el texto: principio metafísico, ley de la naturaleza, y principio normativo. Sin embargo, estas tres acepciones están relacionadas y constituyen la base de la comprensión de todo el texto.<sup>36</sup>

El carácter de Dao aparece directamente en el texto 73 veces, en 36 de los 81 capítulos. Además de referencias directas, el concepto se señala en la mayoría de los capítulos por medio de metáforas, analogías y simbolismos. Como ya se vio, para Confucio no hay una lectura única y clara de Dao, más bien aparece como un conjunto de sentidos diferentes que abarcan temáticas como la cosmología, la autocultivación y el pensamiento político. Se pueden sintetizar las categorías del Dao en dos grupos: Dao como concepto cosmológico-metafísico y Dao como principio normativo.

La acepción cosmológica-metafísica de Dao parece emerger de manera original en el *Laozi* y se divide en origen y fundamento del cosmos. Este sentido, del cual no hay referencias directas en textos anteriores al siglo IV, influirá en varias obras que van desde la segunda mitad de los Estados combatientes hasta la época Han. En paralelo a estas acepciones de Dao, el *Laozi* muestra una continuidad con el Dao indicado antes, es decir aquel principio normativo que el ser humano necesita comprender y seguir. De forma diferente al

---

desarrollo se aprecia en el pensamiento neoconfuciano de las dinastías Song y Ming.

34 Roger Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), 33.

35 Robert Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), 18.

36 Guying Chen, *Laozhunag Xinlun* 老莊新論 (*Nuevas teorías sobre la Lao-Zhuang*) (Shanghai: Shanghai Guji, 1992), 2-15.

sentido confuciano, este principio no pone su raíz en la cultura de los reyes antiguos, sino en el proceso natural de cambios y mutaciones espontáneas definido precedentemente el Dao del Cielo. Por eso, el Dao de *Laozi* quiere ir más allá de los valores morales humanos, presenta un método apofático que pone como fin alcanzar la unidad original entre ser humano y naturaleza.<sup>37</sup>

Hasta la fecha, los trabajos que analizan el concepto de Dao en el *Laozi* son numerosos, y las interpretaciones son variadas. De hecho, el *Laozi* es un trabajo oscuro, de difícil comprensión debido a su estructura y a la incertidumbre de la época de su redacción y de su(s) autor(es). Como muestra Csikszentmihalyi, las lecturas del Dao de *Laozi* dependen del contexto histórico, de la tradición de pertenencia y de la época en que se analizan. Esta diversidad de lecturas se observa en análisis contemporáneos donde sinólogos y filósofos contribuyen a enriquecer las posibles interpretaciones de este concepto.<sup>38</sup>

La mayoría de los académicos está de acuerdo con la imposibilidad de encontrar un concepto definido y simple (en cualquier idioma) que pueda abarcar el carácter Dao tal como es expresado por el *Laozi*. A lo largo de la historia interpretativa de Dao, en trabajos contemporáneos, hay dos tipos de acercamientos: el primero es la comprensión de este concepto al utilizar categorías externas a la cultura china, que pertenecen a la tradición de la filosofía occidental; el segundo es una lectura dentro del pensamiento chino, por medio del reconocimiento de una coherencia interior al texto.<sup>39</sup> Los pioneros del primer enfoque son dos intelectuales muy influyentes de los siglos XIX-XX, Hu Shi y Feng Youlan. Ellos inauguran una temporada hermenéutica donde se utilizan categorías occidentales para entender y describir elementos de la filosofía china. Hu Shi define el Dao como “ley de la naturaleza” y “origen del mundo”. Feng Youlan lo explica en términos ontológicos y metafísicos, lo

---

37 Peerenboom afirma que el Dao de *Laozi* y de *Zhuangzi* se puede descubrir a través un método apofático que se desarrolla al vaciar la mente. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China*, 179.

38 Marc Csikszentmihalyi, “Thematic Analyses of the Laozi”, en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. por Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 108-162.

39 Se puede incluir dentro de estos dos métodos de acercamiento al Dao los tres comentarios al *Laozi* más importantes e influyentes: el Heshang gong, el Xiang ER y lo de Wang B. Los primeros dos, *Heshang gong* y del *Xiang Er*, utilizan elementos claves externos que pertenecen a culturas y teorías específicas de una tradición y un periodo; por otro lado, la lectura de Wang Bi quiere enfocarse en una coherencia interior al mismo texto. Sobre la diferente interpretación de Dao en los tres comentarios véase Filippo Costantini, “Análisis y comparación del concepto de dao en las tres interpretaciones clásicas del Laozi”, *Estudios de Asia y de Africa*, n.o 3 (2019): 533-560.



posiciona como el origen y el principio inmutable del universo y de todas sus transformaciones.<sup>40</sup>

La herencia de Feng y Hu ha sido recogida por muchos filósofos del siglo XX en China y en la sinología occidental. Entre algunos de los más influyentes está Chen Guying, quien reconoce diferentes dimensiones de Dao resumidas en tres categorías principales: entidad metafísica, principio de autorregulación y modelo de referencia para los seres humanos. Otro es Chen Chung-hwan, quien divide Dao como elemento óntico, de Dao como principio normativo. En la primera categoría, Dao es fuente última y fundamento del universo, pertenece al reino del ser; en la segunda, Dao incluye las normas de referencia para el ser humano, pertenece al estado del deber ser.<sup>41</sup>

En la academia occidental, otros trabajos influyentes que merece la pena citar rápidamente son los de Schwartz, quien define Dao como “realidad inefable”; Graham, como “fuente de todas las cosas”; Hansen, “absoluto metafísico monista”; Henricks que divide Dao en “realidad cósmica, realidad humana y una manera de vivir”; e Ivanhoe que resume sus características en Dao como fuente y sustentamiento del mundo, y modelo ideal para todas las cosas.<sup>42</sup> Por último, es importante citar el trabajo de Liu Xiaogan que analiza Dao a partir del texto, deja de lado las influencias y las categorías hermenéuticas exteriores. Para Liu, Dao no es más que un intento hecho por Laozi de contestar a la pregunta incontestable sobre el origen y el fundamento del universo. Dao es un símbolo, un apelativo, una metáfora que quiere describir algo que es indescriptible. Como fuente del universo se puede representar como la nada/no-hay, fundamento en término de relación entre hay y no-hay. Dao penetra todas las cosas y sostiene su existencia, por eso es el modelo ideal para los seres humanos.<sup>43</sup>

A partir de las interpretaciones de Ivanhoe y Liu, se identifican dos modalidades principales de Dao en el *Daodejing*: una referente al nivel cosmológico-metafísico y otra al nivel normativo. La primera abarca la idea de Dao como fuente y fundamento del cosmos, como proceso de cambios y trans-

---

40 En Xiaogan Liu, “Laozi’s Philosophy: Textual and Conceptual Analyses”, en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. por Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 201.

41 En Liu, “Laozi’s Philosophy”, 201-205.

42 Jean Philippe Ivanhoe, *The Daodejing of Laozi* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002).

43 Para un resumen de las interpretaciones más influyentes del concepto del Dao en el Laozi, véase Liu, “Laozi’s Philosophy”, 201-218.

formaciones de la naturaleza. En la segunda, el Dao corresponde al modelo ideal que las cosas y los seres humanos necesitan seguir. Por último, también se representa un Dao de los seres humanos, el *rendao* 人道 enraizado en la cultura humana. Este *rendao* (o *renzhidao* 人之道) es una vía parcial que se tiene que sobrepasar para lograr la unidad con el Dao.

Directamente en el texto, hay diferentes pasajes en el *Laozi* donde Dao se presenta como principio, origen del cosmos. El capítulo 42 es el ejemplo más conocido y directo: “El Dao genera el Uno, el Uno genera el Dos, el Dos genera el Tres, y el Tres genera las diez mil cosas. Las diez mil cosas llevan yin a sus espaldas, y abrazan el yang. Llegan al estado de armonía a través de la fusión de [los dos] qi”.<sup>44</sup>

A lo largo de la historia se desarrollaron muchas maneras de ver este pasaje que, a pesar de su simplicidad, produjo variadas interpretaciones.<sup>45</sup> Al tomar como referencia principal el texto mismo, el capítulo 51 parece proceder en la misma dirección del 42. Laozi 51: “El Dao las genera, la Virtud las nutre; la substancia las moldea, las circunstancias las completan; Por ello, entre las diez mil cosas no hay una que no respete el Dao y valore la Virtud”.<sup>46</sup>

El Dao parece entonces estar al principio del proceso cosmológico en el doble sentido de origen y sustento de los seres que forman el mundo.<sup>47</sup> En otros capítulos, el *Laozi* indica el mismo sentido a través de metáforas y simbolismos. Metáforas que describen Dao como la madre de las cosas en el doble sentido de generar y sustentar (1, 25, 52); un extenso uso de símbolos como el femenino (6, 61), la puerta (1, 6) y el valle (6, 28). En cuanto a inicio, Dao es entonces anterior a las formas y los nombres, por eso se describe como indefinido, tal como muestra el capítulo 25: “Había algo indefinido anterior al Cielo y la Tierra. Quieto y silencioso, solitario e inmutable, circula por donde quiere sin nunca fenecer. Podría ser la Madre del Cielo y de la tierra. No sé su nombre, a fuerza le llamo Dao. Forzado a nombrarlo más, lo llamo grande”.<sup>48</sup>

---

44 Laozi 42: 道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。Los textos en chino del Daodejing son recuperados del archivo digital Chinese Text Project: <https://ctext.org/dao-de-jing/zh>

45 Los comentarios de *Heshang gong* y Wang Bi, por ejemplo, interpretan el pasaje de manera totalmente diferente. El primero de estos atribuye valores externos a los números, forma una teoría cosmológica definida; el segundo deja atrás cualquier sentido cosmológico, prefiere una interpretación más filosófica y lógica. Véase Costantini, “Análisis y comparación del concepto de dao”.

46 Laozi 51: 道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。

47 El capítulo 4 se refiere a Dao como el antepasado más antiguo de las divinidades.

48 Laozi 25: 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字

El capítulo 25 expresa la idea de Dao como un simple nombre que intenta definir algo indefinido, algo parecido al caos anterior a las formas y a los nombres. De hecho, ya el muy conocido *incipit* del texto, advertía sobre la imposibilidad de poner nombres y límites al concepto: “El Dao del que se puede hablar no es el Dao constante. El nombre que se le puede asignar no es su nombre perenne. No tiene nombre el inicio del Cielo y la Tierra. Sí lo tienen las madres de las diez mil cosas”.<sup>49</sup>

El inicio del mundo no puede tener nombre porque no se puede definir, solo se puede acercar a este por medio de imágenes y apelativos. El apelativo más grande, afirmará Wang Bi, es el de Dao. Este parece representar el principio cosmogónico que en muchos mitos se representa bajo la forma de hundun 混沌, el caos amorfo, tal cual lo representa el capítulo 25.<sup>50</sup>

Dao, en cuanto a sin forma y sin nombre, se relaciona con otro concepto fundamental: wu 無, la no especificidad. En el capítulo 40, *Laozi* coloca este concepto como principio cosmológico. *Laozi* 40: “El retorno es el movimiento del Dao. En la debilidad reside la utilidad del Dao. Las diez mil cosas nacen de las “especificaciones”, las especificaciones se producen de la no-especificaciones”.<sup>51</sup> En este pasaje se expresa, a nivel cosmológico-metafísico, una dualidad central en el pensamiento daoísta, entre lo que se manifiesta y que posee sus características definidas (you 有) y lo que no posee alguna especificidad (wu). El Dao se describe como wu, lo que no tiene especificaciones y por eso no se puede definir ni detectar a través de los sentidos.

Este concepto emerge en dos formas gramaticales: como sustantivo y como adjetivo. En el primer caso aparece junto con el opuesto, you, y se traduce generalmente como no-ser, ausencia o no especificidad.<sup>52</sup> En el segundo,

---

之曰道，強為之名曰大。

49 Laozi 1: 道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。

50 Wang y Michael muestran como varios cuentos cosmogónicos chinos ponen algo de indistinto y caótico al principio del universo, y cómo esta idea se representa en una época más tardía en textos como el *Huainanzi* y el *Zhuangzi*, entre otros. Wang, *Yinyang*, 42-43; Thomas Michael, *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005).

51 Laozi 40: 反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

52 La traducción “no-ser” se emplea por Michael entre otros. En Michael, *In the Shadows of the Dao*. Ames y Hall interpretan wu como “ausencia”. En Roger Ames y David Hall, *Daodejing: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine, 2003).

La traducción de wu como no especificidad, que se usa en este trabajo, llega del comentario Laozi del filósofo Wang Bi. Véase Costantini, “Análisis y comparación del concepto de dao”.

describe de manera privativa unos sustantivos que son ejemplificados, como muestran Ames y Hall, en la fórmula wu-x.<sup>53</sup> Solo en el primer caso, wu nominal, parece tener el valor cosmológico de origen y fundamento cósmico. Dao es wu en el sentido de ser amorfo, antes de las formas, y por eso es no-manifiesto, es ausencia de definiciones, de imágenes. En ninguna parte del texto, Dao se define directamente como ausencia absoluta en el sentido ontológico; al contrario, Dao es tanto ausencia como presencia (you), que son las dos modalidades de su expresión en el mundo. Peerenboom afirma que el problema en la cosmogonía daoísta no es cómo se obtiene algo de la nada, ¿cómo podría no haber nada?, sino cómo se pasa de la indiferenciación primordial al mundo fenoménico diferenciado; dentro de la indiferenciación de la que surge el mundo fenoménico de la miríada de cosas, ya existe el potencial para la generación y el crecimiento.<sup>54</sup> Wu, entonces, es la ausencia de definiciones de manera generalizada; wu nominal es en realidad la descripción general de ausencia, ausencia entendida en término descriptivo como falta de determinaciones y de regularidades que definen el mundo de las imágenes y de los nombres. Su opuesto, you, equivale a la presencia de descripciones que en el texto surgen como nombres, proyectos, deseos, acciones, entre otros.

A nivel metafísico,<sup>55</sup> esta pareja (wu-you) representa la doble modalidad de las cosas, por eso, afirma Liu, están al mismo nivel. El mundo es un proceso, de cambios y transformaciones, continuo y eterno gracias a la dualidad.<sup>56</sup> En el *Laozi* 21: “Dao como cosa, es vago e indistinto. ¡Qué indistinto y vago! En él se hallan las imágenes. ¡Qué vago e indistinto! En él se hallan los seres. Recóndito y oscuro, en él se hallan las cosas”.<sup>57</sup> Como se ve en el 21, el Dao es wu en cuanto a vago, oscuro e incierto, pero contiene las imágenes, las cosas

---

53 Ames y Hall, *Daodejing: A Philosophical Translation*.

Lo ejemplos más importantes encontrados en el *Laozi* son la acción sin propósito (wuwei), el no-deseo (wuyu), el no-compromiso (wushi), entre otros.

54 Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China*, 193-194.

La tendencia general china de ver la generación en términos de cambio y crecimiento se muestra en el carácter shi 始 (comienzo) que sale en el capítulo 1 en referencia al Dao sin-nombre. El carácter shi está constituido por el radical nü 女, mujer, y tai 台, feto. Kim señala que, en el pensamiento chino, un bebé no se crea a partir de la nada, sino que crece a partir de un feto, todas las creaciones nacen y surgen de un proceso continuo. Este proceso transmite la imagen de una nueva relación que surge de un vínculo previo, es decir, entre madre e hija (o hijo) que emerge de la relación entre madre y feto. Jung-Yeup Kim, “Zhang Zai’s Philosophy of Qi: A Practical Understanding” (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Hawaii, 2008).

55 Metafísico no se entiende en el sentido Platónico transcendente, al contrario el Dao es totalmente inminente en el mundo. Liu, “Laozi’s Philosophy”, 217.

56 Liu, “Laozi’s Philosophy”, 220.

57 Laozi 21: 道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。

y las esencias que se categorizan como *you*, presencia/especificidad. Es en este reino que el Dao incluye un sentido físico, representa el mundo natural y su manera de actuar.<sup>58</sup> En el *Laozi 77*:

El Dao del Cielo es como el arco templado a punto de disparar la flecha. Si está muy arriba se baja, si está muy abajo se sube. Reduce los excesos, compensa las deficiencias. El Dao del Cielo, quita lo que sobra, pone donde hace falta. El Dao del ser humano no es así. Toma de donde falta para poner donde sobra. ¿Quién es capaz de ofrendar lo que le sobra? Sólo aquel que posee el Dao.<sup>59</sup>

El *Laozi* determina Dao como el principio normativo que el ser humano necesita imitar. Por ejemplo, en el capítulo 77 se introduce una diferencia marcada entre la manera de actuar propia de la naturaleza y la del ser humano: la primera balancea los excesos y las deficiencias del mundo, preserva un equilibrio apto para conservar la vida; por el contrario, el ser humano actúa sin equilibrio, pone sus deseos en primer lugar. La naturaleza actúa para beneficiar y no dañar, afirma el capítulo 81, y el ser humano ideal, el sabio, de manera parecida actúa para los otros y no compete.

El principio normativo principal que el Dao expresa en la naturaleza se identifica en el *Laozi* bajo el concepto de *ziran* 自然, ser y actuar “así por sí mismo” o “espontaneidad”. En el capítulo 25, se afirma: “En el centro del reino, hay cuatro grandes, y el rey se halla entre ellos. La humanidad tiene por norma a la Tierra, la Tierra al Cielo, El Cielo al Dao, y el Dao a la espontaneidad”.<sup>60</sup>

La espontaneidad es el modelo de actuación del Dao, un modelo que consiste en actuar sin intenciones/interferencias (*wuwei* 無為), ausencia de deseos personales (*wuyu* 無欲) y de proyectos individuales (*wushi* 無事). Este modelo es el principio normativo para el mundo y los seres humanos. En otras palabras, la espontaneidad se eleva a ser el concepto central del texto, ya que representa el fundamento de los principios normativos ideales que el ser humano necesita seguir si quiere restaurar paz y armonía.<sup>61</sup> A diferencia

---

58 El sentido físico de Dao se expresa en el *Laozi* principalmente bajo la fórmula “el Dao del Cielo” (*tiandao* 天道 o *tianzhidao* 天之道), o Cielo y Tierra (*tiandi*) omite Dao.

59 *Laozi 77*: 天之道，其猶張弓與，高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。

60 *Lao zi. El libro del Tao*, trad. por Anne Hélène Suárez Girón (Madrid: Siruela, 1998), 79. Con modificaciones.

61 Para Liu Xiaogan *ziran* es el concepto central del texto donde Dao representa el soporte metafísico, y la

de Confucio, este conjunto normativo no se expresa por medio de principios morales que están en la base de las relaciones interpersonales, esto para Laozi es solo un paliativo que no puede solucionar de manera radical el problema del mundo. De hecho, como se puntualiza de manera directa en el capítulo 38, virtudes como benevolencia y justicia representan la primera etapa hacia la decadencia de la sociedad. *Laozi* 38:

La Virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior, no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa [intencionalmente], mas actúa sin objeto. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto. La benevolencia superior actúa, aunque actúe sin objeto. La justicia superior actúa, y actúa con objeto. El ritual superior actual, mas si no halla respuesta se remanga y la consigue a la fuerza. Por eso, cuando se pierde el Dao, aparece la virtud; cuando se pierde la virtud, aparece la benevolencia; cuando se pierde la benevolencia, aparece la justicia; cuando se pierde la justicia aparecen los ritos.<sup>62</sup>

La virtud superior del Dao es la espontaneidad, el actuar sin intenciones y el no interferir con la naturaleza. Esto difiere de las virtudes morales de benevolencia y justicia promovidas por Confucio en cuanto es un síntoma de un alejamiento de la espontaneidad. Al expresar esta naturaleza y espontaneidad, el *Laozi* emplea la forma gramatical de “wu-x” enfatiza la no subjetividad de acciones, deseos y proyectos de la naturaleza que el sabio necesita imitar.

La virtud superior de Dao se describe directamente por medio de otro carácter muy importante en el texto: 德.<sup>63</sup> El carácter tiene una larga historia antecedente al *Daodejing*, y se entiende con un sentido moral, tal cual se presenta en textos como el *Shijing* y el *Lunyu*.<sup>64</sup> En el *Laozi*, sin embargo, el concepto De amplía su sentido al entrar en relación directa con Dao y su manera

---

no-acción el principio práctico. Liu, “Laozi’s Philosophy”, 221.

62 Suárez, *Lao zi*, 105. Con modificaciones.

63 Indicativo de la importancia del concepto es el hecho que entra en el título mismo de la obra *Daodejing*, y que se utilice, en la división sistematizada del *Heshang gong*, para indicar la segunda parte del texto (dejing).

64 El concepto de De emerge en el principio de la dinastía Zhou, desarrolla diferentes sentidos durante la época de los Reinos combatientes. Sus connotaciones antiguas parecen relacionarse con el poder y el carisma de los reyes y gobernadores. Graham define De como el poder de mover a los otros sin ejercer fuerza física. Véase Graham, *Disputers of the Tao*.

LaFargue como la influencia sutil pero poderosa que el gobernante o administrador ideal ejerce sobre quienes están debajo de él. Véase Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary* (Albany: State University of New York Press, 1992), 247.

de actuar. Entre las varias interpretaciones de este concepto en el *Daodejing*, pueden ayudar las ideas de Kaltenmark que reconoce De en cuanto a poder particular del Dao universal, es decir, la manifestación en el mundo del principio general Dao.<sup>65</sup> De manera similar, Hall y Ames ven De como la presencia de Dao en el particular.<sup>66</sup> A su vez, Moeller lo define como “la eficacia del Dao”,<sup>67</sup> y Michael como “localización de Dao en las cosas”.<sup>68</sup>

Según lo anterior, De se define como el poder de sostenimiento y el modelo ético del Dao que se expresa en el empleo de imágenes y símbolos como la madre y el agua, entre otros.<sup>69</sup> En el *Laozi* 51 este sentido se muestra de manera clara:

El Dao los genera, la Virtud los nutre; la substancia las moldea, las circunstancias las completan; Por ello, entre las diez mil cosas no hay una que no venera el Dao y valore la Virtud. La veneración del Dao, y el valor de la Virtud, nadie los manda, sino que son siempre espontáneos. Así, el Dao los genera, la Virtud los nutre; las acrecienta y las desarrolla, las completa, las madura, las nutre, las ampara. Los genera sin tenerla por suyas, las realiza sin ufanarse, les das crecimiento sin domeñarlos; eso se dice la virtud oscura.<sup>70</sup>

El capítulo muestra una estructura paralela que pone en relación lo que hace y pertenece a Dao y lo que es su Virtud. Si por un lado el Dao genera sin poseer, las realiza sin ponerse en servicio de ellas, y las hace crecer sin mandarlas; su Virtud las nutre, cuida y protege. La Virtud oscura del Dao se puede entender como la potencia interior de las cosas donada por el Dao, que les permite vivir, desarrollarse y completarse en el mundo. La diferencia entre Dao y De es que el primero funge como principio generador y estructura del universo; mientras que De es la manera en que Dao existe y actúa

---

65 Kaltenmark afirma que Dao y De tienen un significado bastante cercano entre sí, pero el primero es un orden universal e indeterminado, mientras que el segundo es una virtud o potencia que permite al ser humano realizar acciones particulares. Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, trad. por Roger Greaves (Stanford: Stanford University Press, 1969), 27.

66 Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*, 217.

67 Hang-Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (New York: Columbia University Press, 2006).

68 Michael, *In the Shadows of the Dao*.

69 Los capítulos donde el Dao, a través de estas imágenes simbólicas, representa el poder de sostenimiento del mundo y de los seres, son varios. Por citar algunos ejemplos, la imagen de la madre se muestra claramente en el capítulo 20 donde en referencia a la relación Dao y sabio, se afirma: “sólo yo difiero de los demás y prefiero nutrirme de la madre”, Suárez, *Lao zi*, 69. Sobre la imagen del agua como fuente de vida, el capítulo 8 afirma que es el agua lo que beneficia a las diez mil cosas.

70 Suárez, *Lao zi*, 131. Con modificaciones mayores.



en la realidad. El Dao genera, y su virtud es la de nutrir, fomentar, proteger, y cuidar a cada particular.<sup>71</sup> Esta virtud del Dao, su presencia en el mundo, a diferencia de Confucio, es oscura<sup>72</sup> e insondable para los sentidos (*Laozi* 12) y la mente humana (*Laozi* 48, 71). Dao como principio normativo no es totalmente accesible porque va más allá de las definiciones humanas (*Laozi* 1).

## Conclusiones

El concepto de Dao en las dos obras analizadas adquiere una importancia y extensión nueva con respecto a las primeras fuentes arcaicas. Mientras que en sus primeras apariciones Dao se relaciona principalmente al mundo físico con un sentido pragmático; en el *Lunyu* y el *Daodejing* el concepto se emplea y se desarrolla de manera ideológica, le asigna funciones normativas ideales para la conducta del ser humano.

En ambos textos, como muestra este ensayo, Dao es, ante todo, principio normativo, en cuanto a que es el modelo ideal que el ser humano necesita seguir y poner en práctica. En este sentido, Confucio y Laozi se acercan en sus posiciones de reconocer un valor fundamental de este concepto. La diferencia, sin embargo, reside en el método para encontrar esta referencia última. Mientras que, en el *Lunyu*, Dao se identifica con los principios morales enraizados en la cultura antigua y con el mandato del Cielo; en el *Laozi* este modelo ideal se construye en la naturaleza y sus principios. En paralelo al papel normativo, se desarrolla una significación cosmológica y metafísica, ya que este Dao se expande a describir el origen y el fundamento del mundo.

En fin, el sentido de Dao representado en los dos textos influirá profundamente en el desarrollo y sistematización del pensamiento chino. En general, se puede intentar definir dos vías que la herencia del *Lunyu* y del *Laozi* marcan en el desarrollo del concepto. Por una parte, el sentido cosmológico y metafísico de Dao —su relación con el mundo natural que sirve de principio normativo— se retoma en muchos textos de los Estados combatientes y marcará un aspecto central en la tradición Huang-Lao y en los sistemas correlati-

---

71 Michael explica este sentido de Virtud mediante el sistema de circulación de la energía vital (qi) en el cuerpo. Cada ser viviente puede desarrollar y preservar su existencia solo si alcanza a mantener una circulación fluida de la energía en su cuerpo. El Dao nutre y sustenta en el sentido que muestra la forma correcta de preservar esa energía. Esto se define virtud. Michael, *In the Shadows of the Dao*, 163

72 El *Laozi* define De como virtud arcana (xuande 玄德) en los capítulos 10, 51 y 65.

vos de la época Han. Por otro lado, Dao como conjunto normativo enraizado tanto en la cultura, en la moral del ser humano, como en el arte del buen gobierno, será fundamental en el desarrollo de la tradición confuciana después de Confucio. Estas dos vías no se pueden entender separadas, ya que a lo largo de los Estados combatientes fueron muchas veces mezcladas y desarrolladas de manera original en la formación de nuevos sistemas filosóficos.

## Bibliografía

Allan, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Ames, Roger y David Hall. *Daodejing: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine, 2003.

Ames, Roger. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Chen, Guying. *Laozhunag Xinlun* 老莊新論 (*Nuevas teorías sobre la Lao-Zhuang*). Shanghai: Shanghai Guji, 1992.

*Confucio, Lunyu*. Traducido por Anne Héléne. Barcelona: Random House Mondadori, 2006.

Costantini, Filippo. “Análisis y comparación del concepto de dao en las tres interpretaciones clásicas del Laozi”. *Estudios de Asia y de Africa*, n.º 3 (2019): 533-560.

Csikszentmihalyi, Marc. “Thematic Analyses of the Laozi”. En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Fingarette, Herbert. “The Music of Humanity in the Conversations of Confucius”. *Journal of Chinese Philosophy* 10, n.º 4 (1983): 331-56.

Ge, Lingshang. *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche*. Albany: State University of New York, 2006.

Graham, Angus Charles. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle Il: Open Court, 1989.

Hall, David y Roger Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University, 1987.

Henricks, Robert. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books, 1989.

Ivanhoe, Philippe Jean. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*, traducido por Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press, 1969.

Kim, Jung-Yeup. "Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Hawaii, 2008.

LaFargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*. Albany: State University of New York Press, 1992.

*Lao zi. El libro del Tao*. Traducido por Anne Héléne Suárez Girón. Madrid: Siruela, 1998.

Lau, Din-Cheuk. *Confucius: The Analects. Chinese Classics: Chinese-English Series*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

Liu, Xiaogan. "Laozi's Philosophy: Textual and Conceptual Analyses". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Michael, Thomas. *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*. Albany: SUNY Press, 2015.

Michael, Thomas. *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Moeller, Hang-Georg. *The Philosophy of the Daodejing*. New York: Columbia University Press, 2006.

Peerenboom, Ralph. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West: Perspectives of World History: Volume 2*. New York: Knopf, 1976.

Wang, Robin. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.



# Filosofía e intelectualidad china fuera de China

---

*Gabriel Terol Rojo*

**D**esde un evidente deseo de superar posiciones etnocéntricas y eurocéntricas, un análisis del desarrollo de las áreas de estudio de especialización comprometidas con determinadas regiones geográficas del mundo, han propiciado una rivalidad con las disciplinas académicas clásicas, donde las primeras muestran una evidente interrelación fructífera con la multiespecialización. En ese sentido, en el caso de la tradición filosófica específicamente, la biografía moderna curricular de la filosofía desvela su compromiso con la diversidad. Por ello, tradiciones de pensamiento, de intelectualidad y la historia de las ideas de culturas no localizadas en el Viejo Continente, ofrecen una riqueza filosófica cada vez más difícil de obviar. Su aporte, en mayor o menor medida aún con las categorías convencionales, trae un cambio de paradigma singular e innovador.

En el contexto de la “mundialización del conocimiento” como nunca se había producido en la historia de la humanidad, el debate con respecto a la enseñanza de la tradición filosófica china fuera de China resulta un tema activo y prolijo. A partir del propio resumen elaborado por Cheng,<sup>1</sup> pasado el momento en que los intelectuales y académicos chinos se interesaron en la forma en que los occidentales, especialmente los sinólogos, abordaron y estudiaron la cultura china, es relevante recordar que la llamada sinología, impulsada por la escuela estadounidense y anglófona desde las secuelas de la Segunda Guerra Mundial, ha centrado toda la atención. Sin embargo, la tradición europea encabezada por la escuela francesa se atribuye la invención de los estudios sinológicos en el siglo XIX bajo la influencia del surgimiento concomitante de la filosofía como disciplina académica europea. El proceso francés de “invención” de la sinología fue relacionado y contrapuesto con la constitución de la filosofía profesional como un campo académico distintivo, lo cual es afín con la construcción de una identidad europea, no filosófica, que

---

1 Anne Cheng, “Philosophy and the French Invention of Sinology: Mapping Academic Disciplines in Nineteenth Century Europe”, *China Report* 50, n.º 1 (2014): 12.

rechaza a China en un lugar conveniente y genera una “otredad” durante esta época. En la actualidad, tales construcciones aún persisten, no solo en instituciones académicas, sino en representaciones intelectuales, por lo cual, es un tema que merece ser reexaminado desde la perspectiva histórica/crítica.

La búsqueda de los orígenes y la identidad europea, que se concretó con mayor claridad en la cultura alemana, estuvo acompañada de una voluntad por definir la especificidad de Europa en términos filosóficos, y ya no religiosos. La afirmación de la Europa cristiana de la universalidad religiosa, sobre la que se habían planteado dudas en los siglos XVII y XVIII con el descubrimiento de “China”, fue reafirmada en forma filosófica por un continente que, entre finales del siglo XVII y el comienzo del siglo XIX, se ha transformado en gran medida.

Como resume Cheng,<sup>2</sup> Francia pasó por una revolución política que la llevaría de una monarquía del antiguo régimen a una república y buscará activamente difundir esta ideología en Europa y América. Inglaterra experimentó una revolución industrial que le permitió dominar los mares y embarcarse en su aventura colonial. En cuanto a los alemanes, buscaron enraizar la quintaesencia europea en los orígenes que buscaban en la antigua Grecia y más allá, en la India inmemorial.

En términos intelectuales, la filosofía era una de las áreas que determinaría y reafirmaría la identidad europea, luego su supremacía. Así como China había estado en el centro de los argumentos utilizados por aquellos que, como Voltaire, habían desafiado la universalidad de la religión cristiana y de Europa definida en términos religiosos, ahora fue rechazada por una Europa definida en términos de razón. Esto se convirtió en el objeto de una nueva disciplina profesional, la filosofía, impartida en un entorno institucional nuevo totalmente dedicado a ella: los departamentos de filosofía de la universidad.

Es plausible preguntarse cómo en pocas décadas la “filosofía de China” pasó de generar gran interés en personas como Leibniz y Voltaire, a ser rechazada por aquellos profesionales en formación que seguían su “prototipo”: Kant (1724–1804). De hecho, en 1756, en el contexto de la conferencia en

---

2 Cheng, “Philosophy and the French Invention of Sinology”, 12.



Königsberg sobre “Geografía física” a propósito de las lecciones que dictaba en la universidad de esta ciudad, habló sobre Asia. Kant declaró que Confucio no tenía idea alguna sobre filosofía moral, puntualiza que su doctrina moral no era más que enseñanza para ser atendida por príncipes y gobernantes. Concluye que los conceptos de virtud y moralidad no habrían penetrado jamás en las mentes chinas entendiéndolas como el interés intelectual hacia ellas. El análisis responde al determinismo de su época y una cierta influencia del materialismo filosófico burgués junto al idealismo alemán, germen de su aporte a la dialéctica marxista en la ciencia. Kant determinaba: visión materialista del mundo, interpretación de la geografía como ciencia de la relación entre el hombre y la naturaleza, y un análisis y defensa del conflicto entre la geografía general y la regional.<sup>3</sup>

Sobre este proceso de asimilación<sup>4</sup> y según la idea de que será Gottfried Wilhelm Leibniz el primer filósofo europeo en intentar profundizar en ciertos aspectos del pensamiento chino, es destacable recordar que su fase de mayor profundización en la cultura china se inicia en 1689, cuando conoce en Roma al misionero jesuita Claudio Filippo Grimaldi. *Noticias recientes de China (Novissima Sinica, 1697)* será una de las pocas obras que llegó a publicar en vida de su extensa obra filosófica, matemática y política. En el último año de su vida, en 1716, dedicará una obra específica a la filosofía y la religión chinas: *Discurs sur la Théologie naturelle des Chinois*. En ellas es posible encontrar tanto un ataque contra el materialismo del filosofar chino que incurre en un marcado ateísmo moderno, como la advertencia de que conversión de estos al cristianismo solo sería posible con el abandono de su herencia intelectual y cultural. No obstante, la comparación entre ideas particulares de la filosofía china y de las propias, así como el interés manifestado por los caracteres, la gramática y los trigramas y hexagramas chinos por parte del filósofo buscador de la *characteristica universalis* y creador del sistema matemático binario, ha llevado a muchos autores a pensar que el pensamiento chino influyó directamente en la gestación de algunas de las ideas fundamentales de la metafísica leibniziana, desde el concepto de mónada a la doctrina de la armonía preestablecida. Pero ni en sus obras filosóficas, ni en su correspondencia se refiere Leibniz a pasajes concretos de filósofos chinos. Sin embargo, Leibniz

---

3 Temístocles Rojas Salazar, “Los aportes de Kant a la geografía”, *Terra. Nueva Etapa* 23, n.º 34 (2007): 13.

4 Gabriel Terol, *El Daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la Filosofía Occidental* (Barcelona: Herder, 2016), 19-120.

es el primer filósofo europeo que muestra un gran aprecio por la metafísica, la moral y la ciencia china, quien inicia la tendencia sinófila que continuará en aumento hasta finales del siglo XVIII.

En los trabajos y discursos de Fénelon, Malebranche, Montesquieu y Rousseau se produce una tendencia de rechazo a la cultura china que incluiría su especialidad filosófica; no hubo ninguna figura sinófila hasta Christian Wolff. El filósofo leibniziano se encargaría de estructurar en forma de sistema académico la filosofía de Descartes y de Leibniz, hacer del alemán una lengua de rango universitario y convertirse en el representante más destacado del racionalismo “dogmático”, el cual Kant se esforzaría por demoler con su filosofía crítica; fue quien prosiguió con la idealización sinológica de Leibniz y quien protagonizó el incidente más sonado en torno a la valoración de la moral, la política y la religión de los chinos que se produjo en la Europa del siglo XVIII.

El filósofo breslavo se encargaría de la docencia en matemáticas y filosofía natural en la Universidad de Halle, cuyo profesorado era predominantemente pietista. Durante los tres primeros años su producción intelectual se limitó a tratados de carácter matemático, pero a partir de 1709 los intereses de Wolff comenzaron a trasladarse del campo de la matemática al de la filosofía. El primer escrito de Wolff relacionado con la sinología es una reseña de un libro del P. François Noël publicado el año anterior. La lectura de los trabajos de este jesuita belga, y sobre todo de su traducción de los *Sinensis imperii libri classici sex* publicada ese mismo año de 1711, fue lo que proporcionó a Wolff gran parte de su conocimiento sobre China, el pensamiento confuciano y la interpretación que el confucianismo había hecho del *Yijing* daoísta. En su empeño por contraponer su filosofía racionalista y su teología natural a la teología pietista dominante no solo en Halle, también en gran parte de Prusia, Wolff expresó diez años más tarde su convicción de que existía una estrecha correspondencia entre las ideas morales, políticas y educativas de los filósofos chinos y las propias. En el prefacio, fechado el 18 de abril de 1721, de sus *Pensamientos racionales sobre la vida social de los hombres, y especialmente sobre la sociedad, para promover la felicidad de la raza humana*, afirma lo siguiente:

Los chinos se han dedicado desde la Antigüedad con gran ahínco al arte de gobernar, pero cuando me aplico alguna que otra vez a examinar sus escritos, los encuentro acordes con mis doctrinas. Puesto que ese pueblo, en el arte de

gobernar, supera a todos los demás y alcanza toda la gloria, me alegro de poder demostrar sus máximas a partir de mis principios. Tal vez algún día encuentre la ocasión para dar a las doctrinas morales y políticas de los chinos la forma de una ciencia, mostrando así claramente su conformidad con mis enseñanzas.<sup>5</sup>

Aunque Wolff nunca llegó a cumplir con el propósito expresado, la filosofía moral confuciana pronto le daría pie para defender con contundencia su idea en favor de la autonomía de la ética frente a la religión. Podía aducir el ejemplo de China, situada fuera de la “Historia Sagrada” de Occidente, para mostrar que la revelación no es necesaria para el conocimiento de la virtud ni para su práctica. Esta idea provocó uno de los incidentes de mayor repercusión en la historia de la Ilustración.

El 12 de julio de 1721, en una sesión solemne con la que se celebraba el aniversario de la fundación de la Universidad de Halle, y en la que Wolff procedía a transferir su cargo de vicerrector, pronunció ante un numerosísimo auditorio que agrupaba a los profesores y estudiantes de aquella universidad su célebre *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos* (*Oratio de Sinarum philosophia practica*).<sup>6</sup> La defensa que hace Wolff de la idea de que la filosofía china tenía una gran afinidad con la suya produjo un gran escándalo entre los doctores en teología de la universidad. Dos de ellos en particular, August Hermann Francke y Joachim Lange, que con anterioridad habían mostrado su animadversión hacia las ideas de Wolff, procedieron a atacarlo duramente

---

5 “Ita sane res se habet ... in characteribus Sinensium, ubi modi sensa mentis signifi-candi ad vocabula omnino non referuntur, ut nonnulla etiam Chymicorum et Astrologorum signa, sed quibus Sinensia longe praesant varietate et ingeniositate”. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, ed. por Charles I. Gerhardt (Halle: H. W. Schmidt, 1860), 32-33.

6 De la *Oratio* se hizo, sin intervención de su autor, una primera impresión en Roma en 1722 —con el curioso antetítulo de *Manzana de la Discordia*—, reproducida tres años más tarde por los jesuitas de Trévoux: *Pomum Eridis, hoc est, De sapientia Sinensium Oratio, in solemnibus panegyri, quum fasces prorectorales successori traderet, in ipso Fridericianae natali XXIIIX. die XII. Iulii A.R.S. MDCCXXI. recitata a Christiani Wolfio* (Trevoltii, apud Joannem Boudot, 1725). La primera edición supervisada y anotada por Wolff se publicó en Francfort del Meno en enero de 1726: *Christianii Wolfii ... Oratio de Sinarum philosophia practica in solemnibus panegyri recitata cum in ipso Academiae Halensis natali XXVIII. d. XII. Iulii A.O.R. 1721, fasces prorectorales successori traderet, notis uberius illustrata* (Francofurti ad Moenum: apud Joh. B. Andreae & Henr. Hort., 1726); las notas adicionales de Wolff a esta edición muestran un conocimiento mucho mayor de la literatura sobre China disponible en Europa del que poseía cinco años antes cuando pronunció la *Oratio* (cf. Lach, op. cit., 73). En 1740 G. F. Hagen publicó una traducción al alemán en el vol. 6 de sus *Kleine philosophische Schriften*, y en 1746 J. H. Formey incluyó una traducción francesa en la parte II de su *La Belle Wolfienne*. La edición moderna de la *Oratio* es la bilingüe *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen / Oratio de Sinarum philosophia practica, Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht* (Hamburg: Felix Meiner, 1985). En *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, ed. por Julia Ching y Willard G. Oxtoby (Nettetal: Steyler, 1992) se incluye una traducción inglesa y una versión abreviada de las notas de Wolff.

en una serie de sermones en los que tacharon al filósofo de pagano y ateo. Sus denuncias ante el rey Federico Guillermo I llevaron a este en 1723 a dictar una orden por la que, bajo la acusación de defender doctrinas contrarias a la verdadera religión revelada por Dios, conminaba a Wolff a abandonar Halle en el plazo de 24 horas y el territorio de Prusia en el de 48.

Acogido por el *landgrave* de Hesse-Kassel, Wolff enseñó con extraordinario éxito en la Universidad de Marburgo hasta 1740, año de la muerte de Federico Guillermo I. El hijo y sucesor, el monarca ilustrado Federico II el Grande, gran admirador de Wolff, adoptó como una de las primeras decisiones de su reinado invitarlo a regresar a Prusia, le ofreció una plaza como miembro permanente de la Academia de Berlín, pero Wolff prefirió ser restituido a su antigua cátedra en Halle. La entrada del filósofo en la ciudad el 6 de diciembre, tras 17 años de destierro, tuvo el carácter de una marcha triunfal. En 1743 fue nombrado canciller de la universidad, dos años después recibió del Elector de Baviera el título de Barón del Sacro Imperio, que se otorgaba por primera vez debido a méritos académicos. Wolff permaneció en Halle hasta su muerte, la cual ocurrió en 1754, aunque en sus últimos años abandonó la docencia para consagrarse a sus escritos.

En una disertación pronunciada en la Universidad de Marburgo en el otoño de 1730 con el título *De rege philosophante et philosopho regnante*, Wolff retomó la valoración admirativa de la filosofía práctica de los chinos que había defendido en la Oratio de Halle; sostuvo que los antiguos emperadores de China, Fohi y sus sucesores, habían materializado el ideal platónico con el fin de lograr la felicidad de un Estado, de que fuesen los filósofos los que gobernasen o bien los gobernantes se convirtiesen en filósofos. Para Wolff, en el arte de gobernar, China había superado desde la Antigüedad a todas las demás naciones sin excepción:

Podéis observar a los antiguos emperadores chinos, que fueron también filósofos, no limitándose tan sólo a razonar acerca del buen gobierno, sino ejercitando su talento en otras materias que los capacitaran para obtener un conocimiento de las partes más abstrusas del buen gobierno, que pueden fácilmente escapar incluso a una buena penetración. Y así, Fohi, fundador de la nación china, a partir de la contemplación de los cielos y de los seres sublunares construyó una tabla de sesenta y cuatro figuras, a la que usualmente se denomina Ye Kim o Libro de las mutaciones, y que hasta el día de

hoy pone a prueba la inteligencia de los chinos para comprenderla, ya que su clave se ha perdido. Confucio, que dedicó mucho esfuerzo a explicarla, y que se considera que es quien mayor éxito tuvo al respecto sostiene que, de las conexiones naturales de las cosas, de su orden, sus vicisitudes y sus poderes de actuación, pueden inferirse las más excelentes enseñanzas para la regulación tanto de la vida personal como de la doméstica, y principalmente del gobierno público de las ciudades, de las provincias y de todo un imperio.

El mismo Fohi inventó instrumentos musicales, dedicándose en gran medida a la invención y aplicando sus capacidades a la contemplación de la naturaleza, a fin de lograr el mayor grado posible de penetración que lo capacitara para construir y modelar un Estado. Su sucesor en el imperio, Xin Num, se aplicó con no menor utilidad a la invención de instrumentos necesarios para la agricultura y a investigar las propiedades medicinales de las plantas. Siguió los pasos de su predecesor con la intención de conseguir de la mejor manera posible un mayor conocimiento de aquellas cosas que son de utilidad para el perfeccionamiento de un Estado ya formado...

Los tres primeros emperadores, Fohi, Xin Num y Hoam Ti establecieron ese modelo de gobierno por el que ahora destaca en el mundo sobre todos los demás modelos y que ha florecido durante tantos miles de años atrás y aún continúa floreciendo en la actualidad, en tanto que otras monarquías y reinos han llegado a su período final y a su disolución.<sup>7</sup>

---

7 “You may observe the ancient Chinese Emperors, who were Philosophers too, not only reasoning about good Government, but exercising their Genius on other Subjects, to enable them to get an Insight into the abstruser Parts of Good Government, which may easily escape even a good Penetration. Thus Fohi the Founder of the Chinese Nation, from the Contemplation of the Heavens, and of sublunary Things, framed a Table of sixty-four Figures, which is usually called Ye Kim, or the Book of Mutations, and greatly exercises the Chinese Wits at this Day to understand it, the Key being now lost. Confucius, who employed much labour in explaining it, and who is thought to have succeeded best therein, contends, that from the natural Connexion of Things, their Order, their Vicissitudes and Powers of Acting, the most excellent Instructions may be derived for regulating both the personal and domestic Life, and chiefly the publick Government of Towns, Provinces, and of a whole Empire. The same Fohi invented Musical Instruments, employing himself much in the Business of Invention, and applying his Powers to the Contemplation of Nature, to gain the greater Degree of Penetration, in order to qualify him to frame, and model a Common Wealth. His Successor in Empire Xin Num applied himself no less usefully to the Invention of Instruments necessary in Agriculture, and to inquire into the medicinal Virtues of Plants. He trod in the Steps of his Predecessor, with the View the better to gain a greater Insight of those Things, which are serviceable for bringing to Perfection a Republick already formed. ... The three first Emperors, Fohi, Xin Num, and Hoam Ti, settled that Model of Governement, wherein it now excels all other Models in the World, and which has for so many thousand Years back flourished, and still continues to flourish at this Day, whilst other Monarchies and Kingdoms have had their final Period and Dissolution”. Christian Wolff, *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their first Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num* (London: M. Cooper, 1750), 12-15.

De esta manera, y en general para volver a un planteamiento más global desde los orígenes tradicionales del interés de la historia de las ideas chinas y la sinología, es así como los británicos fueron pioneros de los estudios en sánscrito, como resultado de su colonización de la India a partir del siglo XVIII. Por su parte, la escuela francesa fue la primera en establecer la sinología como disciplina científica por derecho propio, con la creación en 1814 de la “Cátedra de lenguas y literatura china y tártaro-manchú” en el *Collège de France*, inaugurada por Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832). Poco después, en 1822, fundaron la *Société asiatique*, que aún hoy publica el *Journal asiatique*. En 1843 se creó la cátedra de chino en la *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes*, fundada en 1795, conocida en la actualidad como el *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (INALCO).

Sin embargo, la tradición rusa también ha destacado en este ámbito, por ejemplo, el trabajo del primer sinólogo ruso Nikita Yakovlevich Bichurin, conocido por su nombre monástico de Iakinf Bichurin. Natural de la aldea chuvasia de Bichurino, de la que tomó su apellido, su legado ocupa trabajos sobre la historia, la geografía y la religión de China, Mongolia, Turquestán y Tíbet, que incluían traducciones de numerosos documentos históricos, algunas de las cuales fueron traducidas a varias lenguas europeas. Bichurin fue miembro de la Academia Rusa de las Ciencias y de la Sociedad Asiática de París, y en 1835 fue a Kiakhtha a organizar la primera escuela de chino en territorio ruso, inaugurada en 1837. El Museo Asiático, adscrito a la actual filial en San Petersburgo del Instituto de Estudios Orientales de la Academia Rusa de las Ciencias, remonta sus orígenes a la *Kunstkamera* o gabinete de curiosidades de Pedro el Grande, donde a partir de 1714 comenzaron a reunirse los libros, manuscritos, xilografías y litografías orientales de la colección imperial. En 1724 el zar, asesorado por Leibniz, creó la Academia de las Ciencias de San Petersburgo, los fondos bibliográficos de *Kunstkamera* fueron transferidos a la biblioteca de la nueva institución. En 1818 la Academia de las Ciencias decidió crear un centro que albergara la colección bibliográfica y numismática oriental, se fundó así el Museo Asiático, que hasta la creación en 1855 de la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de San Petersburgo fue, junto con la Universidad de Kazán, uno de los dos centros del orientalismo ruso y fue el primero en Europa dedicado a estas cuestiones. En 1849 el Museo Asiático inició la publicación de una revista en francés, los *Mélanges Asiatiques*, y en 1876 albergó el tercer Congreso Internacional de Orientalistas, celebrados anteriormente en París (1873) y en Londres (1874).

## Las áreas de Estudios de Asia Oriental (EAO) y los departamentos de filosofía

Las áreas de EAO no están exentas de polémicas en su propio desarrollo,<sup>8</sup> lo cual merece un breve repaso. El concepto de “Estudios Asiáticos” son el término mayoritariamente aceptado para etiquetar un conjunto de saberes y conocimientos que se identifican con la figura de quien tratase, escribiese, investigara o enseñara sobre alguna cuestión relacionada con Asia y que se le conocía, por ello, como “orientalista”. Académicamente se dio el caso de sustituir el etiquetado formal por el de “oriental”, con las consecuentes contrariedades. Como es comprensible, el concepto “oriental” es aún más abierto que el de “asiático”, dado que se compromete con las regiones del norte de África, Egipto y el propio continente asiático. Además, su uso justifica la ampliación a estas zonas en los menesteres de estudio y formación. Por ello mismo, no es de extrañar que también las lenguas y culturas de estas regiones, en ocasiones el propio continente africano, se englobaran en estas etiquetas y en la propia oferta docente.

En definitiva, destaca que el concepto de “Estudios Orientales” se ha asociado a estudios clásicos, de lengua y literatura, mientras que los “Estudios Asiáticos” se han referido, con más frecuencia, al análisis sobre ciencias sociales y humanidades en la región de Asia, pero no se distingue con esta nomenclatura el lejano oriente. En ese sentido cabría matizar y distinguir los “Estudios del medio o próximo oriente” con los del lejano, extremo o los denominados posteriormente “Estudios de Asia Oriental”. A partir de la Segunda Guerra Mundial, se observa un progreso en los modelos básicos de estudios internacionales e interculturales estadounidenses y europeos:<sup>9</sup> *Area Studies*, los cuales están comprometidos con contenidos geopolíticos y evidentes intereses geoestratégicos; es además el modelo europeo de mayor calado interdisciplinar e intercultural. En el ámbito británico, se constituyeron los *Culture Studies*, estudios de cultura contemporánea de una geografía determinada desde la interrelación de diversas ciencias sociales interesadas en la exploración de una forma de producción o creación de significados, hasta su difusión en las determinadas sociedades. Además, ocurre la creación y fundación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, el CCCS

---

8 Gabriel Terol, “La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía”, *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía 2* (2017): 14.

9 Sean Golden, *China en perspectiva: análisis e interpretaciones* (Barcelona: ediciones Bellaterra, 2012), 181.



sus siglas en inglés, en la Universidad de Birmingham por Richard Hoggart en 1964. Destaca la relevancia en su estructura de estudio de la relación entre las perspectivas filosóficas en diálogo con las disciplinas sociales, culturales, lingüísticas y filológicas para generar análisis de las sociedades y sus fenómenos de producción cultural de consumo.

En este marco, el propio concepto de erudición orientalista parte de una posición y un planteamiento colonialista, en el cual los “orientales” y lo “oriental” se mistifican y alienan en beneficio del interés y percepción europeos. Lejos de tratarse de un asunto finiquitado en o por las obras de Said, merece cierta atención y desarrollo mayor. En primer lugar, se da por sentado que la intención de este profesor palestino de Literaturas Comparadas de la Universidad de Columbia, considerado uno de los iniciadores de los estudios poscolonialistas, era la de circunscribir un discurso en torno a la colateralidad entre el mundo islámico y el occidental. Esto se representa por las potencias herederas del imperialismo griego y romano, se concluye que el propio reconocimiento de su aceptación estereotipó una crítica hacia ese Oriente lejano, allende el mundo islámico, y consolidó un prejuicio común compartido por el poder colonial categorizador. Desde ese ámbito, definir un discurso orientalista etiquetaría una cultura que niega o anula la esencia de aquella que pretende menospreciar. Said señala esta acción cultural en parámetros definidos en su obra de 1992, *Cultura e Imperialismo*. Menta las prácticas como las artes descriptivas, las de comunicación y representación, las cuales, desde su justificación más estética, gozan de “gran importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales”,<sup>10</sup> además, la relevancia de estos hechos con la consolidación de una identidad nacional imperial dominadora.

La generalidad de las pautas consolidadoras de sentido viene junto con la relación que, básicamente Francia y Gran Bretaña, mantuvieron durante el siglo XIX en su expansión imperialista más allá de las tierras bíblicas. El orientalismo que se consolida en este período y que sirve de canon referencial para las relaciones futuras, toma fuerza desde la pretensión de dominación, reestructuración y autoridad; aunque sirva como ejercicio retrospectivo, la actualidad no está muy lejos de padecer estos tópicos, en mayor o menor medida.

---

10 Edgar W. Said, *Culture and imperialism*, trad. por Nora Catelli (Barcelona: Anagrama, 1996), 12.



En cuanto a la utilidad de estos análisis referenciales en relación con el conocimiento de Occidente y el conglomerado cultural de Asia Oriental, se puede resumir que el estereotipo, el exotismo y la anulación de toda relevancia, racionalidad y con ello, seriedad y rigor, sirven de guía para arrinconar una cultura, para dominarla.<sup>11</sup> Obviamente, si desde parámetros culturales se categorizan realidades difusas, el filtro para percibir dichas realidades estará manipulado y deteriorará cualquier juicio. En este contexto, es habitual generalizar en torno a la apelación de una actitud, que más allá de determinar la naturaleza de las cosas, se interrogara por aquello que está aceptado y parece evidente,<sup>12</sup> resulta aconsejable tratar sobre las virtudes de una crítica del eurocentrismo, de los regímenes de verdad del colonialismo, del nacionalismo y de la modernidad, con ello estas perspectivas pueden servir para torpedear estereotipos populares, para nada accidentales.

La evolución de esta herencia plantea una época de ruptura categorial, aunque solo sea de enfoque, donde la relación entre Oriente y Occidente se ha regido por identidades forjadas por la segunda, y en la que el exotismo y los tópicos se imponían sobre la primera. Incluso los primeros intentos de academizar sobre Oriente tomaron una forma de oferta cultural comprometida con esos tópicos de exotismo. Culturalmente, desde las manifestaciones culturales de masa, se siguen pautas que convenían a los intereses idealistas y de identificación, donde el prejuicio social, el tópico y estereotipado prejuicio espiritual y guerrero se forjaron para consolidar una figura, la del occidental o la de lo occidentalizado, como la mejor de ambas. La clásica tesis de Said de que Oriente es un constructo creado por la imaginación europea alimentó desde la historia una tradición de pensamiento, desde unas imágenes y un vocabulario, que lo consolidan como una realidad en y para Occidente. Lo más peculiar de todo es su insistencia en no reconocer dicha fabricación y manifestar su mera representación.

Frente a esa generalidad europea, el caso de España en la modernidad habla de que han proliferado centros de conocimiento e investigación comprometidos con la actualización de este saber y el deterioro de estos clichés con argumentos académicos. Sin embargo, destaca un espacio y reconocimiento

---

11 Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno. Cuestiones de antagonismo* (Madrid: Akal, 2001), 15.

12 Agustín Pániker, *Índika. Una descolonización intelectual* (Barcelona: Kairós, 2005), 18.

en obras enciclopédicas donde se da cuenta, por ejemplo, del legado filosófico y científico del siglo XX de la tradición india, china, japonesa e islámica en una exigua referencia.<sup>13</sup> También, desde la década de los ochenta<sup>14</sup> se han potenciado los llamados Estudios de Área que la universidad americana implementó en plena Guerra Fría y que posibilitó su presencia universitaria y la formación de estudiantes con un perfil multidisciplinar, con la ventaja de obtener especialistas en “regiones estratégicas”. El caso español ha sido muy distinto, pero sobre estos orígenes se pueden apuntar dos criterios concluyentes: por un lado, el hecho paradójico de que los Estudios de Área son utilizados, en el marco de centros de saber mucho más consolidados en la zona asiática, como potenciadores y conservadores de las diferencias culturales, lo cual acentúa estas diferencias en lugar de explicarlas; por otro lado, el cambio del carácter estratégico, político o militar, por el de carácter económico y comercial. Al hilo de este segundo punto, se entiende por qué ciertos países europeos, extensible al llamado Occidente, consiguieron deslocalizarse y expandirse con mayor éxito industrial y comercial, en Asia, China en específico. Esto señaló dicha carencia de alienación y de apuesta por formar un alumnado especializado como una de las más importantes razones para explicar la ralentización de una estrategia de expansión en Asia Oriental. La conclusión pareciera ser que, objetivamente, resulta muy conveniente considerar a Asia Oriental como un objeto de estudio propio. La sociedad global demanda una cierta oferta académica universitaria rigurosa al respecto, y una población universitaria que pretenda estar actualizada no debería culminar sus estudios sin una oferta sobre temas asiáticos en sus diferentes especialidades. No obstante, ¿tiene alguna utilidad que la tradición filosófica china quede fuera de esa formación?

## **La enseñanza de la tradición filosófica china fuera de China desde las primeras décadas del nuevo milenio**

Para el propósito general de este trabajo se analizan cuatro perspectivas cronológicamente continuadas en la primera década de este siglo y los datos finales como conclusión evolutiva de 2016. Esto con el fin de determinar el

---

13 *El legado filosófico y científico del siglo XX*, coord. por Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (Madrid: Cátedra, 2005).

14 Golden, *China en perspectiva*, 187.

desarrollo y tratamiento de la tradición filosófica china y su enseñanza fuera de China: la aportación al debate de las reflexiones y trabajos de la especialista Anne Cheng<sup>15</sup> (2005-09) en el marco de la tradición francesa, los resultados expuestos de la Reunión Anual del Instituto Internacional de Filosofía que se celebró con motivo del Congreso Mundial de Filosofía en Seúl (2008), los resultados de los talleres anuales realizados en la Universidad China de Hong Kong (2007-09) y finalmente, unas conclusiones generales extraídas de la Undécima Conferencia de filósofos de Oriente y Occidente organizada por el departamento de Filosofía de la Universidad de Hawái (2016).

En la primera década del siglo XXI es relevante la aportación de Anne Cheng en el tratamiento y desarrollo del tema. En 2005 inaugura una reflexión sobre el estado de la cuestión desde una perspectiva global de los estudios filosóficos de oriente, donde destaca a los chinos. Su análisis académico se inicia al subrayar la existencia de revistas especializadas en inglés, principalmente en Norteamérica, y la ausencia de sus contrapartes en el ámbito francés; además, reconoce su existencia en una suerte de miscelánea de filosofías orientales que propiciaba una convivencia de las filosofías indias, japonesas, etc.<sup>16</sup> Esto, que puede ser considerado una tónica en la tradición europea, sirve de panorama para el estado de la cuestión al que se enfrenta esta investigación, recrea una imagen que contrasta ciertas sensibilidades y criterios. Como ejemplo en el caso de la academia francesa y de su tradición en indología, el trabajo de Roger-Pol Droit<sup>17</sup> puede ser esclarecedor.

Las sentencias de Cheng, limitando la filosofía académica productiva a la occidental en el entorno europeo y reduciendo los trabajos orientalistas a los centros especializados, contrastan con el ámbito estadounidense, al menos formalmente, como será evaluado más adelante. Otros modos de pensamiento, tradiciones y desarrollo intelectual de civilizaciones asiáticas no resultan interesantes en estos parámetros y su valor queda relegado a exposiciones museísticas, lo cual las confina en una categoría menor. Según Cheng, esto es el resultado de la categorización de filosofar en el contexto de la Ilustración

---

15 Véanse principalmente: Anne Cheng, *La pensée en Chine aujourd'hui* (Gallimard, Paris, 2007); "La philosophie chinoise moderne", *Revue internationale de philosophie* 59, n.º 232 (2005); "Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question", *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, n.º 27 (2005): 5-12; *La Chine pense-t-elle?* (Paris: Collège de France, 2009).

16 Cheng, "La philosophie chinoise modern", 175.

17 Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde* (Paris: PUF, 1989).

européa y del interés del estadounidense por expandirse hacia tradiciones filosóficas no europeas.<sup>18</sup> Si bien en el período de 1920 hasta 1940 cierta intelectualidad china se esfuerza por contraponer su tradición con la occidental tomando los préstamos de esta última, una lectura desde el presente, a partir del interesante análisis de Cheng, ahonda en la necesidad de recurrir a sistemas y reformulaciones en el marco del uso de los términos “ismos” y “neo” que en ocasiones no hacen justicia a la realidad china. Lo anterior es retomado en trabajos como los de Fischer<sup>19</sup> (2008), además es una tendencia reconocible en populares trabajos de la época como los de Feng Youlan (1930). La defensa del filósofo chino por demostrar la posibilidad de realizar una historia de la filosofía china al estilo occidental se constata con su obra. No obstante, en la actualidad se debe entender que esta tradición china existe con anterioridad a la occidental y resulta más duradera. Nuevamente, el número especial de *Revue Internationale de Philosophie* (2005) dedicado a la filosofía china moderna del que proceden los comentarios de Cheng, sirve como referencia para anclar la necesidad de una nueva perspectiva sobre el asunto, se aleja de intentos de síntesis de una tradición intelectual de 3 mil años, de pretensiones por descifrar su esencia y demostrar superioridad alguna.

El aporte de Cheng con respecto a este período es heterogéneo, pero su análisis en *La pensée en Chine aujourd'hui* (2007) resulta revelador por su exactitud. Sobre la imposición de una modernidad occidental, la imagen anclada en mitificaciones orientalistas de China de la mano del argumento de que su escritura ideográfica justificaría, entre otros, su inmovilismo filosófico, va a ser determinante. El pensamiento tomado como tradición filosófica, actualmente como tradición intelectual, es considerado como un objeto esencial envuelto en ese exotismo oriental. La teoría saidiana resulta muy útil para desmontarla con solvencia. También la teoría politóloga huntingtoniana es, como la goodyana desde la antropología, bastante esclarecedora en que el problema lejos de centrarse en términos de calidad filosófica, se basa en el enfrentamiento de civilizaciones y de culturas.<sup>20</sup> Sin duda, son cuestiones que prevalecerán en el debate abierto.

---

18 John James Clarke, *Oriental Enlightenment the Encounter Between Asian and Western Thought* (London & New York: Routledge, 1997), 116.

19 Paul Fischer, “Authentication Studies Methodology and the Polymorphous Text Paradigm”, *Early China* 32 (2008): 1-43.

20 Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the reconfiguration of the world order* (NYC: Simon & Schuster, 1993); Jack Goody, *The East in the West* (NYC: Cambridge University Press, 1996).

Por su parte, de la Reunión Anual del Instituto Internacional de Filosofía que se celebró con motivo del Congreso Mundial de Filosofía en Seúl, 2008, es posible extraer y continuar el debate internacional en relación con la tradición filosófica china, su reconocimiento, difusión y tratamiento.<sup>21</sup> El marco de este encuentro mundial permitió sostener que la demanda de multiculturalismo creció indiscutiblemente de la mano del aumento global de contactos e interacciones por la extensa migración reconocida. En esa tónica, “la naturaleza globalizada del mundo contemporáneo no permite el lujo de ignorar las difíciles preguntas que plantea el multiculturalismo”,<sup>22</sup> surge con fuerza la pregunta de cómo deben entenderse los seres humanos en el marco tanto de sus tradiciones heredadas en función de su origen, como de su religión ancestral. Sin duda, la convivencia de los seres humanos en sociedad y la comprensión de las asociaciones sociales marcarán la asimilación del multiculturalismo global. En este contexto, el trabajo titulado *Ancient Greek and Chinese Thought from a Cross Cultural Perspective* de Guido Rappe, soslaya duda alguna sobre la existencia de la tradición filosófica en China y no vacila al defender que el problema de comprender el pensamiento filosófico en diferentes culturas es tan antiguo como la humanidad. El filósofo alemán recuerda que las tradiciones filosóficas, tratadas científicamente, se basan en textos y que esta tendencia es posible seguirla y contrastarla globalmente. Defiende la idea de obtener una imagen de la filosofía mundial que revele una base de comunicación común. A partir del paralelismo cosificado en el propio ser humano, la propia naturaleza humana común serviría de base para comprender el interés por el pensamiento extraño y por la filosofía reglada. Respalda, con ello, la reconstrucción “de una historia mental global a lo largo de las líneas de la literatura filosófica de una manera diferente al enfoque habitual de los conceptos principales europeos”.<sup>23</sup>

Del período 2007-2009 son consideradas las conclusiones que los diversos talleres anuales realizados en la Universidad china de Hong Kong propiciaron. Allí se examinaron y evaluaron “los procesos complejos mediante los cuales los sistemas de conocimiento chinos tradicionales y las gramáticas indígenas de la construcción del conocimiento interactuaron con los paradigmas occidentales para dar forma a la formación y desarrollo de disciplinas

---

21 Hans Lenk, *Comparative and Intercultural Philosophy* (Münster: Lit Verlag, 2009).

22 Amartya Sen, “A Freedom-based Understanding of Multicultural Commitments”, en *Comparative and Intercultural Philosophy*, ed. por Hans Lenk, (Münster: Lit Verlag, 2009), 7.

23 Guido Rappe, “Ancient Greek and Chinese Thought from a Cross Cultural Perspective”, en *Comparative and Intercultural Philosophy*, ed. por Hans Lenk (Münster: Lit Verlag, 2009), 127.

académicas modernas en China”.<sup>24</sup> Si bien sus resultados se enmarcan en el desarrollo de la disciplina y su enseñanza en China, esto se llevó a cabo desde la comprensión y reconocimiento de la interacción mutua de los paradigmas del conocimiento chino tradicional y la modernidad occidental. Se aceptaron diferencias en los dominios de la práctica del conocimiento tradicional de ambas tradiciones filosóficas frente a desafíos comunes. Por lo cual, es posible concluir que las ventajas de tratarlas contrastivamente enriquecen el conocimiento común. Sus resultados pueden servir para entender el devenir en China de las diversas disciplinas sociales y humanísticas como resultado de su indigenización. Este ejercicio se puede desarrollar con otras tradiciones y prever el devenir del multiculturalismo global que acontece.

Finalmente, cuando en la Undécima Conferencia de filósofos de Oriente y Occidente<sup>25</sup> organizada por el departamento de Filosofía de la Universidad de Hawái la problemática expuesta fue tratada, rápidamente se destacaron las cuestiones más relevantes con respecto a este tema que pueden servir para actualizar los propósitos en el sentido de su institucionalización. En ese marco, es posible destacar tres puntos:<sup>26</sup> en primer lugar, el tópico de cuestionar si la cultura china fue, como la europea, generadora de pensamiento filosófico y por lo tanto si China debería dejar de ser un objeto controvertido en los currículos de los departamentos de filosofía. En segundo lugar, se planteó la controversia sobre la legitimidad de la tradición filosófica china, si bien los estudios más relevantes han dado solidez a esta creencia. En tercer lugar, la cuestión de localizar esta enseñanza en un marco académico determinado generó polémica, principalmente, por su tendencia a estar fuera del ámbito departamental de lo relacionado con la filosofía. Su costumbre de posicionarla en las áreas de especialización de los Estudios de Asia Oriental resulta determinante para entender que una reflexión apropiada sobre la tradición filosófica china suele quedar huérfana, al menos desde estrictos criterios filosóficos.

En definitiva, las primeras décadas del nuevo milenio se han caracterizado por generalizar el debate sobre los contenidos filosóficos de la tradición de pensamiento e intelectualidad china desde múltiples perspectivas. El aporte

---

24 *Learnign to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century in China*, ed. por John Makeham (Hong Kong: Chinese University Press, 2012), 11.

25 Celebrada el 24 de mayo de 2016.

26 Carine Defoort, “‘Chinese Philosophy’ at European Universities: A Threefold Utopia”, *Philosophy East & West* 67, n.º 4 (October 2017): 1049.

de Cheng alentaba la necesidad de un tratamiento sin prejuicios y alarmaba sobre la inoperancia de la academia europea en general, a la vez que sirve de aviso ante los peligros de la occidentalización de la tradición filosófica china desde su propio origen. El fenómeno de la alteridad también resulta alarmante si no es diluido académica y definitivamente eliminado desde el rigor y el trabajo comprometido.

El debate trasladado a un ámbito de reunión académica concluye con el reconocimiento de la evolutiva realidad del mundo global, donde el multiculturalismo exige cambios y adaptaciones en los paradigmas funcionales en cuanto al fenómeno filosófico se refiere. Por su parte, los trabajos especializados que reúnen académicos internacionales reconocen que la situación relativa a China propicia una comprensión, *a priori*, más abierta al enriquecimiento mutuo que a la restricción de diálogo e intercambio. Finalmente, el último aporte muestra la situación de la enseñanza de la filosofía china fuera de China en la actualidad, lo que recalca que aún se encuentra en una fase germinal en cuanto a su reconocimiento y aceptación como contenido útil dentro del ámbito de la filosofía reglada. En general, tanto los argumentos críticos para entender la tradición filosófica china desde sus particularidades, hasta el análisis de su inclusión en la enseñanza de la tradición filosófica, redundan en una cuestión mayor que es la necesidad, en una sociedad multicultural y global, de constituir una filosofía mundial donde sean los planteamientos filosóficos, los problemas y reflexiones, los debates y las aportaciones los que prevalezcan sobre el origen de estas.

## Bibliografía

Arrigi, Giovanni y Beverly J. Silver. *Caos y orden en el sistema-mundo moderno (Cuestiones de antagonismo)*. Madrid: Akal, 2001.

*Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, editado por Charles I Gerhardt. Halle: H. W. Schmidt, 1860.

Cheng, Anne. "La philosophie chinoise moderne". *Revue internationale de philosophi* 59, n.º 232 (2005).

— "Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question». *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, n.º 27 (2005).



— *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard, 2007.

— *La Chine pense-t-elle? Leçon inaugurale prononcée le jeudi 11 décembre 2008*. Paris: Collège de France, 2009.

— “Philosophy and the French Invention of Sinology Mapping Academic Disciplines in Nineteenth Century Europe”. *China Report* 50, n.º 1 (2014). DOI:10.1177/0009445513516533.

Clarke, John James. *Oriental Enlightenment The Encounter Between Asian and Western Thought*. London & New York: Routledge, 1997.

Defoort, Carine. “‘Chinese Philosophy’ at European Universities: A Threefold Utopia”. *Philosophy East & West* 67, n.º 4 (octubre, 2017).

Droit, Roger-Pol. *L'Oubli de l'Inde*. Paris: PUF, 1989.

*El legado filosófico y científico del siglo XX*, coordinado por Manuel Garrido, Luís M. Valdés y Luís Arenas. Madrid: Cátedra, 2005.

Fischer, Paul. “Authentication Studies Methodology and the Polymorphous Text Paradigm”, *Early China* 32 (2008).

Golden, Sean. *China en perspectiva: análisis e interpretaciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2012.

Goody, Jack. *The East in the West*. NYC: Cambridge University Press, 1996.

Huntington, Samuel P. *The clash of civilizations and the reconfiguration of the world order*. NYC: Simon & Schuster, 1993.

*Learnign to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century in China*, editado por John Makeham. Hong Kong: Chinese University Press, 2012.

Lenk, Hans. *Comparative and Intercultural Philosophy*. Münster: Lit Verlag, 2009.

*Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, editado por Julia Ching y Willard G. Oxtoby. Nettetal: Steyler, 1992.

Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.

Rappe, Guido. “Ancient Greek and Chinese Thought from a Cross Cultural Perspective”. En *Comparative and Intercultural Philosophy*, editado por Hans Lenk. Münster: Lit Verlag, 2009.

Rojas Salazar, Temístocles. “Los aportes de Kant a la geografía”. *Terra. Nueva Etapa* 23, n.º 34 (2007).

Said, Edgar W. *Culture and imperialism*, traducido al castellano por Nora Catelli. Barcelona: Anagrama, 1996.

Sen, Amartya. “A Freedom-based Understanding of Multicultural Commitments”. En *Comparative and Intercultural Philosophy*, editado por Lenk, Hans. Münster: Lit Verlag, 2009.

Terol, Gabriel. “La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía”, *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía* 2 (2017).

— *El Daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la Filosofía Occidental*. Barcelona: Herder, 2016.

Wolff, Christian. *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their first Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num*. London: M. Cooper, 1750.



# Pinceladas sonoras:

## La traducción de poesía clásica China

---

Pablo Rodríguez Durán

### Introducción

**N**i una cosa aislada ni un movimiento abstracto existen en el pensamiento chino. El verbo carece de tiempo, es decir, no hay pasado ni futuro; la montaña nombra a una y a todas las montañas al mismo tiempo; no existe el verbo “ser” (pues ¿qué es inmutable en este mundo?); y el poeta, contrario a mostrar avidez por el protagonismo, suele fundirse en sus versos sin tiempo y luego soltar su obra sin necesidad de un “yo”. Agente y proceso, poeta y poema suelen mezclarse en indiscernible unidad.

La (in)traducibilidad de la dimensión visual y fonética (o pictórica y musical) de la poesía clásica china a lenguas indoeuropeas ha sido un tema de álgidos debates, determinados en mayor o menor medida por cómo se entiende el acto traductor. En este ensayo analizaré algunos argumentos, trazaré las dimensiones sonoras y visuales de los caracteres y finalmente compartiré el proceso de creación de algunas traducciones contenidas en una antología poética llamada *Poesía de la era Han, los Tres Reinos y las Dinastías de Norte y Sur*.

### Dimensión visual

En 1913 la viuda de Ernest Fenollosa entregó a Ezra Pound una serie de manuscritos de su difunto marido. Le dio libertad para que hiciera lo que deseara con ellos con la única condición de que las notas contenidas en los cuadernos debían ser tratadas como literatura y no como filología. Pound luego diría que el ensayo de Fenollosa *El carácter de la escritura china como medio poético* quizás era demasiado adelantado para ser fácilmente comprendido durante su tiempo. Cabe aclarar que Fenollosa no proclamó su método como método, sino que procuró explicar el ideograma chino como medio de transmisión y registro del pensamiento.

Fenollosa, versado en cuestiones “orientales” si se me permite el anacronismo, sostuvo que, por sus características ideográficas, el carácter chino es capaz de contener en sus componentes la información completa de su significado, una de las características más interesantes de la lengua china es que en ella podemos ver, no solo las formas de las oraciones, sino literalmente las palabras de la oración creciendo, brotando las unas de las otras. Como la naturaleza, las palabras chinas están vivas y son plásticas porque *cosa y acción* no están formalmente separadas.<sup>1</sup> Fenollosa propone una suerte de “poesía ideográfica” palpable en los siguientes dos ejemplos.

人 見 馬

En este caso se observa un sujeto, un ser humano 人, en el primer carácter. El segundo 見, que significa “ver, observar”, tiene, podría decirse, los “pies” del ser humano, pero encima de este hay un ojo, 目, razón por la cual hay una transferencia de fuerza: un diálogo entre el primer y el segundo carácter. El tercero, un caballo 馬, otrora pictograma estilizado en el cual, con un poco de imaginación, pueden verse su crin y sus patas. En resumen, en este breve poema no hay ideograma carente de pies, símbolo del movimiento.

Un ejemplo más:

日 昇 東

En esta combinación poética, literalmente “el sol asciende en el oriente”, el carácter sol 日. También, un pictograma de antaño surge al desplazarse desde abajo y lentamente se eleva 昇 en el horizonte (el oriente 東), con lo cual se crea una bella imagen picto-ideográfica, al tiempo que los caracteres, en efecto, son poema y pintura al mismo tiempo.

---

1 Ernest Fenollosa y Ezra Pound, *El carácter de la escritura china como medio de escritura poética*, trad. por Mariano Antolín Rato (Madrid: Visor, 1977).

Tanto la teoría de Fenollosa sobre los caracteres chinos como las traducciones de Pound, han suscitado un gran debate entre poética y lingüística, entre “traducción” o “recreación”.<sup>2</sup> Y aunque la teoría de Fenollosa es insostenible e imposible de trasladar a toda la historia de la poesía china, (casi tan antigua como la lengua misma) muchas de las críticas por parte de los expertos permiten reevaluar aseveraciones poco discutidas. Se afirma, por ejemplo, que la cantidad de caracteres chinos puramente pictóricos apenas ronda el 5% (cierto), también que la mayoría de estos caracteres son solo símbolos para sonidos y, a través de los sonidos, símbolos para palabras (debatible). Parece haber un consenso sinológico en que la cantidad de picto-fonemas (caracteres en donde una parte es semántica y la otra solo fonética) supera con creces la cantidad de caracteres asociativos o ideográficos (es decir, aquellos en donde las partes suman para formar el significado completo del concepto). Surge la duda de cuál es el caso en caracteres como 盲 (ceguera), 躬 (venía), 惑 (confusión), 吐 (escupir o vomitar), 政 (gobernar); o de aquellos relacionados con los órganos, vísceras y dolores del cuerpo, como 肝 (hígado), 腎 (riñón), 脾 (bazo), 腑 (víscera), 痛 (dolor). Pero eso será tema para otro ensayo.<sup>3</sup>

Ahora bien, es cierto que la escritura china no es un código para sordos ni una lengua divina capaz de ser adaptada a cualquier lengua viva, pero es innegable que el estímulo visual que produce en el lector y la conexión estrecha entre signo y objeto es algo que muchas veces se soslaya. Dicho de otra forma, si los caracteres chinos no fueran más que sonidos estilizados, quizás los movimientos de latinización durante la segunda mitad del siglo XX se habrían impuesto y los caracteres desaparecido.<sup>4</sup>

“Una imagen es un complejo intelectual y emocional en un instante del tiempo”, dijo Ezra Pound en el número de marzo de 1913 de la revista *Poetry*. Sumergirse en los laberintos de la imagen y la emocionalidad daría para nu-

---

2 Especial gratitud a la Profesora Flora Botton. Véase Flora Botton Beja, “Octavio Paz y la poesía china: las trampas de la traducción”, *Ensayos sobre China, una Antología* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2019), 339-359.

3 Estos caracteres suelen incluirse en la categoría de los picto-fonogramas. Sin embargo, vistos desde su dimensión “asociativa” ceguera sea la muerte del ojo; confusión la alternativa de la mente; venía el arco del cuerpo y gobernar la rectitud mediante la fuerza (el látigo).

4 Véase Pablo Rodríguez Durán, “Reflexiones en torno a la simplificación de los caracteres chinos”, en *América Latina y el Caribe y China, Historia, cultura y aprendizaje del chino*, coord. por Liljana Arsovska (Ciudad de México: Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, 2017), 65-83.

meras reflexiones, por no decir infinitos tratados, y aunque sería falaz afirmar que la escritura china es más una película pictórica que el reflejo de una lengua (y ciertamente alejado de la esencia de la poesía y lengua chinas aseverar que Fenollosa tenía indiscutible razón), también es cierto que los caracteres queman con su fuego, mojan cuando rebosan de agua, placen, y duelen, aquellos donde aparece el corazón latiendo. Los techos nos recuerdan a casa, el animal parece mover sus patas, atrapados por la garra, acariciados por la mano, apremiados por el pie, sometidos por ese infausto radical de enfermedad y de vuelta al bosque cuando abundan los árboles. Orgánicamente el chino se escribe de tal forma que la filología se siente a flor de piel, brota por los poros del carácter y llega al observador en forma de imagen efímera y perenne, por fuera de todo tiempo, pero con un muy claro lugar. Por supuesto que al traducir poesía no se traducen “dibujitos”, pero ¿cómo negar que la reminiscencia de esos pictogramas no estimula la mente y el corazón?

## Dimensión fonética

Fonéticamente, el chino es una lengua monosilábica, a cada carácter, que a su vez es una idea, corresponde una sílaba. Sin embargo, la cantidad de sílabas disponibles en la lengua hablada es infinitamente menor a la cantidad de caracteres existentes, razón por la cual una sílaba es imposible de entender sin un contexto y un carácter de definir por fuera de una frase. Desde la perspectiva filosófica, esto no es más que el reflejo lingüístico de una cosmogonía en la cual la relación prima sobre la sustancia. Así funciona el lenguaje y una cosmovisión a la que nunca le preocupó el génesis, el apocalipsis ni el verbo “ser”, inexistente en chino clásico. Los procesos de pensamiento según los cuales se construyó esta lengua no parten de la idea de sustancia, atributo y causalidad, sino de la relación entre los componentes en los caracteres; entre las palabras en lingüística y entre los humanos en ética, de ahí que 仁 *ren*, compuesto por un ser humano y un dos, pueda ser visto desde su dimensión confuciana (la relación por oposición al individualismo) o desde su dimensión filosófica como un *yin* acompañado de un *yang*. La visión del universo del chino parte de la concreción según la relación, no de la abstracción según la esencia.

En cualquier caso, lo importante es que el chino es un idioma altamente homófono y con más caracteres de los que un cerebro humano puede registrar en una vida. Esto, en poesía clásica, significa que la rima es fácilmente



lograble (más fácil que en otras lenguas, sin lugar a duda) y la métrica irreproducible en lengua indoeuropea alguna.

En la dinastía Tang, por ejemplo, prevaleció el *lüshi*: poema de ocho líneas y de cinco o de siete caracteres por línea organizado en dísticos que obedecían reglas estrictas de paralelismo. En primer lugar, las cuatro líneas del centro son coplas antitéticas y las palabras de un verso se colocan de tal manera que las palabras del verso siguiente corresponden con las del anterior en su valor gramatical y en el significado, que puede ser similar u opuesto. Además, existe un contrapunto tonal. Las palabras se combinan también en función de sus tonos y los dos versos de cada dístico presentan un paralelismo en donde el tono de un carácter de la línea de un dístico, contrasta con el tono del carácter de la línea que le sigue.<sup>5</sup> A continuación, se muestran cinco reglas métricas básicas del *lüshi*:

- I. Todo poema debe constar de 8 versos.
- II. Los versos deben ser o todos de 5 o todos de 7 caracteres.
- III. La misma rima debe usarse a lo largo de un poema, en los versos 2,4,6,8, de los poemas de cinco sílabas y en los versos 1,2,4,6,8 en los de siete.
- IV. Los cuatro versos en medio deben formar dos coplas antitéticas.
- V. Hay un patrón definido en la disposición de los tonos, aunque hay un cierto margen de libertad en las sílabas en posiciones menos importantes (que serían los versos 1 y 3 en un poema de cinco caracteres por verso; y 1, 3, 5 en los de siete).<sup>6</sup>

Con esto solo se pretende mostrar que las estrictas reglas de versificación china sugieren que un poema chino, más que el resultado de un momento de inspiración espontánea es producto de una reflexión consciente capaz de

---

5 Octavio Paz, "Variaciones Chinas" en *Corriente Alterna*, recogido en *Obras Completas, Tomo 2, Excursiones / Incursiones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 556, citado en Botton, "Octavio Paz y la poesía china", 339-359.

6 James J.Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962), 26.

combinar la sucesión entre el sonido, el significado y la vista. En pocas palabras, la poesía china es música y también pintura. Cada carácter ofrenda un poco de su ser a la imagen completa del poema y al mismo tiempo cada uno es un poema en sí mismo; un poema, una pintura y una nota musical.

## ¿Qué se traduce?

Aunque sea temporalmente, entiéndase la labor del traductor como la modesta e invisible recreación de una lengua de un texto escrito en otra. Si bien existen ejemplos donde luce el traductor, tales como el *Al-Rubáiyát* de Edward Fitzgerald, *Cathay* de Ezra Pound o las obras de Edgar Allan Poe traducidas por Julio Cortázar, lo cierto es que en la mayoría de los casos el traductor pasa desapercibido. Sin embargo, quizás la traducción no sea tan modesta e invisible como se cree, pues más que reemplazar palabras, renglones o párrafos, cual si fueran baldosas, la traducción está más relacionada con expresar lo que subyace entre líneas, lo cual requiere de un componente interpretativo. Lograr que un texto suene natural y sin esfuerzo es producto de sopesar numerosas alternativas, de quitar, poner y volver a quitar, y de un constante ensayo, error, revisión y también, allá donde se afianza la traición intrínseca del arte de la traducción, de invención.

Ezra Pound fue probablemente el primero en “inventar” poesía inglesa al traducir poesía china clásica. Es innegable que su obra *Cathay* es un parteaguas en el surgimiento del interés por la poesía china en el mundo angloparlante, y este arrojó pronto se vio reflejado en la obra de poetas, cuya mayoría desconocían el chino, tales como Witter Brynner, Kenneth Rexroth, posteriormente Gary Snyder, entre otros.<sup>7</sup> Según T.S. Eliot, en su introducción a *Cathay*, Pound “inventa” la poesía china: “Cuando un poeta extranjero es vertido exitosamente en nuestra lengua y nuestra época, creemos que ha sido ‘traducida’, creemos que a través de esta traducción entendemos finalmente al original”.<sup>8</sup> Dice Octavio Paz:<sup>9</sup> “¿Los poemas de Pound se parecen a los originales? Vana pregunta: Pound *inventó* como dice Eliot, la poesía china en inglés. El punto de partida fueron unos antiguos poemas chinos revivi-

---

7 T.S. Eliot, “Introduction”, en *Selected Poems*, ed. por Ezra Pound (London: Faber and Faber, 1928), 16.

8 Eliot, “Introduction”, 16.

9 Botton, “Octavio Paz y la poesía china”, 557.

dos y cambiados por el gran poeta; el resultado fueron otros poemas. Otros: mismos”. También dijo Paz: “El poeta inmerso en el movimiento del idioma, continuo ir y venir verbal, escoge unas cuantas palabras [y]... al combinarlas constituye su poema”, mientras que el lenguaje del traductor es el lenguaje fijo del poema y su papel es el de desmontar los elementos del texto y “ponerlos de nuevo en circulación”.<sup>10</sup>

La discusión acerca de la literalidad contra la libertad en el oficio del traductor es tan antigua como la traducción misma, y la traducción es a su vez tan antigua como el lenguaje. Vale entonces citar a Umberto Eco cuando asevera que toda teoría sensible y rigurosa del lenguaje demostrará que una traducción perfecta es un sueño imposible y que, a pesar de ello, se traduce. Así que, ya sea libremente como Pound, quien desconocía la lengua china, o en versiones tan apegadas a la métrica y la rima como la de Xu Yuanchong 许渊冲 en *Poems of the Han, Wei and Six Dynasties*, todo poema traducido es una creación en donde se vislumbra, sea más cercano o más lejano, el horizonte extranjero, y donde también se disfruta y degusta la nueva obra.<sup>11</sup> Sería utópico pensar que el lector de una traducción experimenta de forma auténtica la obra original, o pretender que no haya ninguna diferencia (distinto a “pérdida”) entre el texto por traducir y el traducido. Quizás el núcleo de la discusión esté en si se entiende la traducción como un fin práctico o como un ideal inalcanzable. De ser el segundo caso, toda faena de traducción es absolutamente fútil, pero bajo esta misma línea de pensamiento, cabe preguntarse si no valdrían los mismos argumentos para una creación literaria, o bien si lo que se entiende como “creación” es una invención puramente *ex nihilo* sin ninguna referencia previa.

En cualquier caso, este oscilar constante entre la objetividad del texto por traducirse y la interpretación subjetiva del traductor, la cual es el pilar del argumento que sostiene que la traducción es intrínsecamente imposible, se basa en el entendimiento del lenguaje como un simple transmisor de información. O bien, en el deseo de creer que las palabras son el nombre auténtico de las cosas, mientras la realidad se esfuerza por demostrar que el lenguaje

---

10 Octavio Paz, *Traducción: literatura y literalidad* (Barcelona: Tusquets, 1990), 22, en Botton, “Octavio Paz y la poesía china”, 339-359.

11 Ver Eliot Weinberger y Octavio Paz, *Nineteen Ways of Looking at Wang Wei: How a Chinese Poem is Translated* (New York: Moyer Bell, 1987).

muchas veces ronda en las grietas entre los significantes y el movimiento generado por un orden particular de palabras, asociaciones y referencias ocultas. Esto es lo que hacen la literatura y la poesía. ¿Por qué tendría que ser distinto con la traducción?

Quizás el auténtico meollo del asunto yazca en la convicción de que la intraducibilidad descansa en una concepción monolítica de cómo se lee una obra literaria, lo cual llevará a concluir que una lectura única e inalterable no puede reproducirse en otra lengua y cultura. Sin embargo, la lectura misma es, por naturaleza, un proceso subjetivo y activo y todo lector, tal como todo traductor, “pierde” algo (sea por incompreensión, falta de atención, sesgos personales o cualquier otro factor) y al mismo tiempo brinda algo que nadie más puede brindar a la nueva creación. Si se dejara de juzgar el texto fuente como un todo definido y monolítico que nunca puede replicarse adecuadamente y se viera como una suerte de zona energética, mutable, fluvial, y siempre proclive a distintas asimilaciones e interpretaciones, quizás se comenzaría a comprender con un poco de mayor claridad el trabajo del traductor que, como en cualquier acto comunicativo, muestra ser no solo posible, sino también dinámico y cambiante.<sup>12</sup>

La actitud que abandera la intraducibilidad en virtud de la primacía del texto original proviene, por un lado, del nacimiento de los derechos de autor en virtud de un progreso tecnológico (la imprenta). Por el otro, del entendimiento del arte como inspiración divina que considera únicamente auténtico arte la expresión interior de un artista y que toda adaptación o recreación (sea literaria, cinematográfica o teatral) es, por definición, inferior.

Todo esto conduce naturalmente a la pregunta ¿qué es lo que se traduce? ¿Son ideas o emociones? ¿Imágenes o sonidos? En vez de preguntarse por el “qué”, según la tradición filosófica china este texto se limitará a inquirir en el “cómo”, al tomar como ejemplo una serie de selectos poemas, la mayoría escritos durante el período de desunión, el cual se conoce como la era de los Tres Reinos y las Dinastías del Norte y del Sur.<sup>13</sup>

---

12 Mark Polizzotti, *Sympathy for the Traitor: A Translation Manifesto* (Cambridge: MIT Press, 2018), 8.

13 La antología en total cuenta con 80 poemas. Se publicó bajo el título: *Poesía ilustrada la era Han, los Tres Reinos y las Dinastías del Norte y Sur*, trad. por Pablo Rodríguez Durán (Beijing: China Intercontinental Press, 2019).

## Poemas de la era Han, los Tres Reinos y las Dinastías del Norte y del Sur

A continuación, se presenta este poema, anónimo, escrito durante la dinastía Han. Y recopilado en un gran libro llamado *Antología de poesía china*:

枯鱼过河泣  
枯鱼过河泣，何时悔复及！  
作书与鲂鱠：相教慎出入。

Juan Ignacio Preciado Idoeta lo traduce de la siguiente manera:

### **Solloza el pez varado en las arenas del río**

Solloza el pez varado  
en las arenas del río  
¡ya es demasiado tarde  
no puedes arrepentirte!  
El que escribe y los peces del río  
se previenen mutuamente.<sup>14</sup>

Sin embargo, al leer con atención el chino, pareciera que el pez está en la acción de cruzar el río (过) y no varado en la arena. Lloro en medio de un barco, pues ya fue pescado y por ello está seco(枯鱼). Advierte (作书与) a otros no cometer su mismo error; dos peces, la carpa y el pargo (鲂鱠), la advertencia consiste en no morder el anzuelo.

Esta es la versión propia del poema en español:

### **Llanto de un pez seco**

Cruza el río un pez, seco y sobre un barco  
Llorando se lamenta su exigua prudencia  
Pero avisa a la carpa y previene al pargo  
No morder el cebo, seguir su advertencia.

---

14 Juan Ignacio Preciado Idoeta, AA. VV. *Antología de poesía china* (Madrid: Gredos, 2003).

La versión en francés es la siguiente:

Un poisson séché pleure amèrement après la traversée d'une  
rivière,

Regrettant, mais trop tard, d'avoir pris une décision irréfléchie.  
Il ne leur est e qu'àlaisser un mot à ses amis la brème et la carpe  
argentée,

Pour leur recommander la prudence dans leur déplacement.

Correcta, pero para mi gusto muy descriptiva, contrasta con la versión en inglés, que respeta (hasta donde es posible) el ritmo y la métrica del original:

A dried fish weeps, ferried across the stream;  
Already caught now, he repents too late.  
He writes a letter to the tench and bream,  
Warning them to be wary of the bait.

A continuación este famoso poema de Cao Cao:

### 观沧海

东临碣石，以观沧海。水何澹澹，山岛竦峙。树木丛生，百草丰茂。秋风萧瑟，洪波涌起。日月之行，若出其中；星汉灿烂，若出其里。幸甚至哉，歌以咏志。

En este caso, despreocupado por la rima, me sumergí en un momento, una sensación que creo compartir con Cao Cao. Intento visualizar la isla, la vegetación fecunda, el viento sibilante, las olas fúricas y la alternancia en aquel horizonte ignoto del sol y la luna. Podría ser más literal, ante lo cual es obligada la pregunta: ¿Hay un irrespeto por el original?

### La mar

Subo a la cima del monte  
Para contemplar la mar  
Convulsas sus aguas  
Ermitaña su isla

De hojarasca petulante  
Y hierba voluptuosa  
Susurra el viento de otoño  
Salpican las olas furiosas  
El sol se hunde  
La luna naufraga  
La Vía Láctea la cobija  
Y parece que de ella emana  
Qué placer poner en versos  
Esta oda a la mar.

Lo mismo podría decirse en el siguiente ejemplo, poema anónimo que habla de la conocida leyenda de Vega y Altair; el pastor y la hilandera como metáfora de la observación del cosmos.

迢迢牵牛星  
迢迢牵牛星，皎皎河汉女。  
纤纤擢素手，札札弄机杼。  
终日不成章，泣涕零如雨。  
河汉清且浅，相去复几许？  
盈盈一水间，脉脉不得语。

### **El pastor y la hilandera**

Lejano Altair, distante pastor  
Lúcida Vega, hilandera radiante  
Con tacto sutil, su mano frugal  
Urde el tejido y pulsa el telar  
Cae el ocaso, inconclusa su obra  
Llora un diluvio de gotas astrales  
¡Oh Vía Láctea, sideral corriente!  
Y el río un arroyo de humedad fluvial  
A orillas del agua concupiscente  
Todo se dicen sin expresión verbal

En la versión en español me tomé, adrede, algunas licencias. En primer lugar, el atrevimiento de sentirme empapado por la visualidad de los caracteres, que se desbordan de agua; un agua que es literal en los ríos y en las

lágrimas tristes. También es metafórico en la liquidez del deseo al que no se pueden rendir los amantes por estar separados por orillas fluviales.

Es importante notar que la poesía clásica china, además de estar plagada de paralelismos, antítesis, anfibologías y demás, se sostiene de lugares comunes: nubes, montaña, primavera, terruño natal, cisnes, lotos, etc., que evocan una emoción, al tiempo que todo el significado simbólico que subyace tras estos símbolos. Así como en caligrafía suele haber un trazo principal, que sostiene al carácter y le da su personalidad, el traductor de poesía muchas veces tiene que determinar dónde está el corazón del poema, y qué partes (de forma o contenido) son las que le dan el énfasis requerido para que tenga fuerza. Por ejemplo, en el poema a continuación, se junta el fin de un verso con el inicio del siguiente en los primeros cuatro versos:

饮马长城窟行  
青青河畔草，绵绵思远道。  
远道不可思，宿昔梦见之。  
梦见在我傍，忽觉在他乡。  
他乡各异县，展转不相见。

### **Abreva un caballo en la Gran Muralla**

Crece el pasto verde a la vera del río  
Se extiende como yo lo añoro en su camino  
Camino que ya tomé, no lo puedo extrañar  
Pero al caer dormida, lo vuelvo siempre a soñar  
Soñarlo a mi lado, su cuerpo junto a mí  
Hasta que despierto y sé que no está ahí  
Ahí en otro terruño, quién sabe en qué lugar  
Vagando y viajando, imposible de encontrar  
[...]

A continuación, otro ejemplo de un poema cuya traducción literal resulta imposible para transmitir y expresar la emoción y el significado “entre líneas” del original. Cuenta la historia que Cao Pi, envidioso de los talentos de su hermano menor Cao Zhi (ambos hijos de Cao Cao), lo condena a muerte. Sin embargo, antes de la ejecución, Cao Pi le brinda una alternativa para salvar su vida: componer un poema



improvisado en no más de siete pasos. El poema debía tratar sobre la fraternidad, pero carecer de la palabra “hermano”. El poema fue tan sublime que Cao Zhi se salvó de la ejecución y los versos improvisados quedaron para la posteridad.

#### 七步诗

煮豆持作羹，漉豉以为汁。  
萁向釜下然，豆在釜中泣。  
本是同根生，相煎何太急。

He visto numerosas versiones de este poema, una de ellas es la de Juan Ignacio Preciado,

#### **De la misma raíz**

Están cocinando habas  
con tallos de haba secos  
gimotean las habas en el caldero:  
hemos nacido de la misma raíz  
¿por qué tenéis que quemarnos?

Considero que el poema traducido pierde la fuerza de la intención original (nótese por la conjugación que no se habla de una falta de fidelidad a las palabras, tampoco se asevera que la traducción es mejor o peor que cualquier otra, incluida mi versión). Por un lado, considero que la ambigüedad con respecto al sujeto que cuece las habas es fundamental en el poema (es decir, las habas se cuecen) y, por el otro, dado que es una metáfora a una hermandad insana, el poema, en mi interpretación, busca no solo mostrar cómo los tallos consumen las habas, sino cómo los tallos se queman a su vez (de ahí el carácter 相, “mutuamente”, en el último verso). Por esa razón decidí traducirlo de la siguiente manera:

#### **Poema en siete pasos**

Las habas se cuecen  
Sus tallos avivan el fuego  
Amargas preguntan las habas  
Sollozando en el caldero  
De la misma tierra  
Y raíz nacimos  
¿Por qué razón ahora nos destruimos?

Por último, dejo al lector una canción popular que relata la conocida historia de Mulán. En este caso, al tratarse de un canto, juzgué fundamental privilegiar el ritmo musical sin descuidar los hilos que unen la historia que se teje, como se advierte al inicio, con Mulán que suspiraba en desasosiego frente al telar. El poema, compuesto durante la era de las dinastías del norte y del sur (un periodo de desunión y batallas) si bien está inundado del fuego y las armas de guerra, es también un conjunto de versos dedicados a la piedad filial, un canto rico en imágenes y una suerte de epopeya que genera profundas preguntas con respecto a la femineidad.

## 木兰诗

### 北朝民歌

唧唧复唧唧，木兰当户织。  
不闻机杼声，唯闻女叹息。  
问女何所思，问女何所忆。  
女亦无所思，女亦无所忆。  
昨夜见军帖，可汗大点兵。  
军书十二卷，卷卷有爷名。  
阿爷无大儿，木兰无长兄。  
愿为市鞍马，从此替爷征。  
东市买骏马，西市买鞍鞞，南市买辔头，北市买长鞭。  
旦辞爷娘去，暮宿黄河边。  
不闻爷娘唤女声，但闻黄河流水鸣溅溅。  
旦辞黄河去，暮至黑山头。  
不闻爷娘唤女声，但闻燕山胡骑鸣啾啾。  
万里赴戎机，关山度若飞。  
朔气传金柝，寒光照铁衣。  
将军百战死，壮士十年归。  
归来见天子，天子坐明堂。  
策勋十二转，赏赐百千强。  
可汗问所欲，木兰不用尚书郎。  
愿驰千里足，送儿还故乡。  
爷娘闻女来，出郭相扶将。  
阿妹闻姊来，当户理红妆。  
小弟闻姊来，磨刀霍霍向猪羊。  
开我东阁门，坐我西阁床。脱我战时袍，著我旧时裳。  
当窗理云鬓，对镜帖花黄。  
出门看火伴，火伴皆惊惶。  
同行十二年，不知木兰是女郎！  
雄兔脚扑朔，雌兔眼迷离。双兔傍地走，安能辨我是雄雌。

## A Mulán

*Canción popular de la era de las dinastías del norte y sur)*

Suspira y jadea, anhela y desea,  
Está Mulán sola, frente a sí el telar  
Pasan los hilos y teje la tela  
Mas solo se escucha a Mulán suspirar  
¿En qué piensas, doncella?  
¿Qué te angustia, pequeña?》  
«No pienso en nada  
Mis angustias son vanas  
Pero ayer vi las listas  
A todos los aptos llama a filas el Khan  
Y en los doce edictos, en tinta indeleble  
El nombre de padre sin excepción está.

No tiene Mulán un hermano mayor  
Padre no engendró primogénito varón  
Al bazar voy a comprar brida y corcel  
En vez de mi viejo, iré yo a la guerra por él».

Al este consiguió el caballo  
Al oeste la silla de montar  
Al sur se hizo de la brida  
Al norte de las riendas para cabalgar.

Al alba dijo adiós a sus padres  
Al ocazo en el Río Amarillo durmió  
Ya no escuchaba el llamado de madre  
Solo el rumor del agua fluvial  
Al alba dejaron el río  
Al ocazo llegaron al monte Heishan  
Ya no escuchó el llamado de padre  
Solo el relincho bárbaro de un animal.

Anda el ejército a marcha forzada  
Surcando montes, vadeando bosques  
El frío del norte penetra el *gong* guardián  
En la armadura se refleja la luna invernal.

Egregios generales fenecieron por la causa  
Finalmente vuelven los soldados a su hogar  
La guerra comenzó una década antes  
Al retornar, les concede audiencia el Khan  
Sentado en el trono les brinda un honor  
A Mulán promete un puesto superior  
Y una recompensa de miles de monedas de valor.

Pero Mulán no responde  
«¿Qué quieres soldado?» le pregunta el Khan  
Humilde corcel, nada más, y volver a mi tierra natal.

Al saber que Mulán volvía, sus padres con bastón salieron  
Hasta afuera del pueblo llegaron y la recibieron.  
Al saber que Mulán volvía, su pequeña hermana  
Se acicaló con perfume y colores su cara  
Al saber que Mulán ahí estaba, su menor hermano  
Preparó el sacrificio con cuchillo en mano.

No dejó puerta de la casa sin abrir,  
Entró en su morada y se recostó en la cama  
Se quitó el ajuar de batallas y guerra,  
Lo cambió por femenino túnica de seda  
Se peinó los cabellos viendo a la ventana  
Se atavió de belleza sola en su recámara  
Afuera esperaban sus compañeros en armas  
Quienes perplejos no entendían nada de nada  
Doce años hombro con hombro en batalla  
¡Y tras la armadura había una fémmina sana!  
Inquietos son los pies del conejo cuando corre  
Perdida la mirada de la liebre cuando come  
Mas andando paso a paso, uno junto al otro  
¿Quién puede distinguir a la yegua del potro?

## Conclusiones

Si traducir poesía es de por sí una ardua labor, en el caso de la poesía clásica china, cuyas construcciones artísticas, alusiones metafóricas, paralelismos, antítesis y anfibologías son difícil y vagamente equiparables a la estética de nuestras lenguas flexivas, la faena requiere de un atrevimiento rayano en lo temerario. Solo para mencionar algunas de las dificultades del traductor a lenguas indoeuropeas, es inevitable el recurrente empleo del verbo “ser”; con mucha frecuencia la conjugación delata a un narrador inexistente; hay que definir un tiempo que en chino es invisible y tanto la pintura como la música son (en un sentido) irreproducibles. El chino es una lengua visual, en la que el lector recibe sin intermediación del sonido una sucesión de imágenes a las que él debe poner la música; y la música, es decir la prosodia poética, suele centrarse en el número de caracteres por verso, la rima y la disposición de los tonos, todo lo cual es, rigurosamente hablando, intraducible. Dicho de otra forma, en el proceso de traducción es imposible conservar la musicalidad y reproducir el flujo de imágenes secuenciales de pictogramas juguetones en medio de la imagen completa del poema.

Sin embargo, esto parte de la idea de que una traducción debe ser una recreación modesta e invisible del texto fuente y asume como premisa indiscutible el que la traducción es, en esencia, solo una pálida sombra de la creación original. Esto tiene dos aspectos, uno tecnológico y otro filosófico. El tecnológico proviene del surgimiento de la imprenta, pues el libro impreso trajo consigo la identidad del creador del libro, que dio prioridad a la autoría y con ella a los derechos de autor. La filosófica proviene (quizás) de una tradición bíblica o de una poética platónica en donde el arte ha menester de brotar por inspiración divina y por lo tanto cualquier intento por replicarlo es fútil o, cuando menos, intrínsecamente inferior. Por ello es tan sugestivo referirnos a la poesía clásica china, quizás uno de los ejemplos más limítrofes con respecto a la tan mentada “imposibilidad de traducir”.

Leer, degustar poesía china es un ejercicio en el que somos sujetos pasivos y activos al mismo tiempo. El lector recibe y, mientras lee, también crea al imaginar; el traductor, lector privilegiado, tras sumergirse en los meandros profundos de esos mundos lejanos recrea, según su propia intuición y entendimiento, lo que el poema le inspira. El poema es inseparable de la lengua en que nació, también un viajero inquieto que a veces muta de forma y sonido, y

es al hacerlo que se convierte en un ser emancipado. Por ello, quizás entre la traducción y el original la relación es más parecida a la de un padre y un hijo: hay hijos más apegados a sus creadores, otros más rebeldes, pero todos son seres independientes con su propia personalidad.

Visto así, quizás el traductor pueda liberarse del yugo de buscar equivalencias exactas y concentrarse, en cambio, en ponderar sus propias habilidades en juego al re-crear el texto que lo inspira. Esto se logra con intuición, talento, respeto y consciencia. Respeto por no cargar de más la traducción, cegado por la avidez del aplauso, pero consciente de que expresar la belleza y fealdad de un texto requiere sensibilidad, empatía, flexibilidad, atención y tacto. Que el texto debe juzgarse según sus propios méritos y falencias, con la confianza de que la traducción es par y no súbdito del original.

## Bibliografía

Botton Beja, Flora. “Octavio Paz y la poesía china: las trampas de la traducción”. *Ensayos sobre China, una Antología*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019.

Eliot, T.S. “Introduction”. En *Selected Poems*, editado por Ezra Pound. London: Faber and Faber, 1928.

Fenollosa, Ernest y Ezra Pound. *El carácter de la escritura china como medio de escritura poética*, traducido por Mariano Antolín Rato. Madrid: Visor, 1977.

Liu, James J.Y. *The Art of Chinese Poetry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

*Poesía ilustrada la era Han, los Tres Reinos y las Dinastías del Norte y Sur*, traducido por Pablo Rodríguez Durán. Beijing: China Intercontinental Press, 2019.

Polizzotti, Mark. *Sympathy for the Traitor: A Translation Manifesto*. Cambridge: MIT Press, 2018.

Preciado Idoeta, Juan Ignacio. *AA. VV. Antología de poesía china*. Madrid: Gredos, 2003.

Rodríguez Durán, Pablo. “Reflexiones en torno a la simplificación de los caracteres chinos”. En *América Latina y el Caribe y China, Historia, cultura y aprendizaje del chino*. coordinado por Liljana Arsovska. Ciudad de México: Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, 2017.

Weinberger, Eliot y Octavio Paz. *Nineteen Ways of Looking at Wang Wei: How a Chinese Poem is Translated*. New York: Moyer Bell, 1987.

# Education in Contemporary China. Case Study: Three Alternative Schools<sup>1</sup>

---

*Silvia Elizondo*

## Introduction

Contemporary China is in a highly conflicting situation due to the rapid change of her society. Over the past 30 years, the pace of economic change has been unprecedented in any other country. At the beginning of the twentieth century when Western powers entered China, the country had already experienced this situation of collapse of a traditional lifestyle and its closure to the world, resulting in profound changes in customs, in society's organization and up to a certain point, in the way of thought. Even if it was by force of events, China opened to the world. Nevertheless, if actually it goes through a comparable situation the biggest difference lies in the speed<sup>2</sup> of such change, a speed that has generated and still generates a great imbalance at all levels: economic, ecological, societal and educational. It is the latter which is particularly approached in my research.

## Educational Development since the Twentieth Century

When Mao Zedong came to power and the People's Republic of China was founded, the country was again faced with the imposition of a new educational model from the west, that of the Soviet Republic. A foreign model, applied by teachers who had been trained by traditional Chinese instruction, consequently resulted in very variable interpretations and the application leading to an uneven success.<sup>3</sup> The central government and local governments gradually tried to incorporate the characteristics of Chinese culture into the educational model of the Soviet Union. From this period, ideology plays a leading role in the choice of educational policy.

---

1 This article is based on material which is actually being analyzed for a dissertation in view of a Ph.D. in Chinese Civilization in Paris-Diderot University.

2 Helmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* (Paris: La Découverte, 2010).

3 Susan Pepper, *Radicalism and Education Reform in Twentieth-Century China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

After Mao Zedong's death and at the time of the Reform, we are witnessing the rapid entry of China into a global world with a society that is unable to control the emerging world. Mentality's change is never at the same pace as that of economic or social reforms, a situation aggravated by a change of such extreme speed. The country has a communist political system which includes a market economy which is economically successful, but in many ways unbalanced. The annual growth rate is very high, and the average living standard is rising rapidly. A middle class is emerging with new needs and aspirations. Negative consequences are also present, such as the degradation of the physical environment caused by a strong pollution, as well as a moral degradation caused by equally serious moral corruption.

Based on the Constitution of the People's Republic of China, an important campaign was organized to mass educate the population and managed to make almost illiteracy disappear.<sup>4</sup> Despite the devastating impact of the Cultural Revolution, especially since the 1980s, considerable efforts have been made to improve the educational system and to provide to largest cities with the latest equipment. Huge disparities exist between urban and the rural areas, and between the best and the least important institutions. The educational system provides long teaching rhythms, overcrowded classes, a large amount of homework, considerable stress to students and a pedagogy based mainly on memorization which is unfavorable to creativity.<sup>5</sup> Faced with this situation, some parents, particularly wealthy families, are looking for private schools that have emerged and increased since the Reform. In most cases, they have proposed an educational model such as that of Western countries, which is currently largely based on the development of cognitive psychology knowledge, which makes use of the discoveries of psychology, science and technology. In this case, the goal is to provide more modern education so that training can be more competitive internationally.

Nevertheless, other families, who may be less well off, feel that society has only developed in terms of improving material resources, but because of the integration of Western values, society loses its identity: a development of individualism and a decrease in obligations towards the extended family and society, as well as a decline in moral values. This, influenced by a broad

---

4 Thierry Pairault, "Formation initiale et développement économique", *Perspectives chinoise*, n.° 65 (2001): 5-16.

5 Michael Cheung, "Reading, Writing, and Rote Learning...Drive students to Western Schools", *Business Week* (2000).



movement back to the classical tradition, dispose some families to find institutions that offer a teaching that focuses more on moral development, and which offers a tradition-related education. This phenomenon of return to the roots goes beyond the Confucian revival (return in force of Confucianism in China from the 2000s),<sup>6</sup> named the national studies “国学 guoxue,” (development of the classical tradition in all fields).<sup>7</sup> As is the case everywhere, most children attend state-provided schools in public schools.<sup>8</sup> However, some parents, mainly from the rising middle class make other special choices for various reasons: for some private schools offer various complementary training, for others, a minority, alternative schools. As far as China is concerned, the main choice is to follow a rather international model, mainly the American one, and a minority choose a Chinese classical teaching model, which adopts Wang Caigui’s method (since 2000 has been the promoter of classical reading in mainland China).<sup>9</sup> The meaning, the set of ideas represented by an educational system is not always clear either for parents or for teachers. The founders of some alternative schools are also faced with this problem of meaning, which in some cases is not always very well defined.

## Materials and Methods

The working method consists mainly of participatory observation during many stays from 2013 to 2018 included, as well as questionnaires and semi-structured surveys for teachers, parents, and children. The three schools studied are: Wang Caigui Academy (王财贵国学小书院 Wang Caigui guoxue xiaoshuyuan) in the suburbs of Qingdao in Shandong Province, the Confucian Academy of Four Seas (四海孔子书院 Sihai shuyuan) in the western suburbs Beijing and Yan Mountain School (雁山学堂 Yanshan xuetang former name: Nengren Academy 仁能书院 Renneng shuyuan) in the Yan Mountains in Zhejiang Province.

---

6 Sébastien Billioud y Joël Thoraval, *Le sage et le peuple* (Paris: Edition CNRS, 2014).

7 John Makeham, “Le renouveau du guoxue”, *Perspectives chinoises*, n.º 1 (2011): 14-21; Jacques Pimpaneau, *Chine. Culture et traditions* (Paris: Edition Picquier, 1988).

8 Chinese National Statistical private schools: 2010 Public primary schools 280184 / Private 5496, Public middle school 56167 / Private 4331. 2017 Pre-School Institutions 254250 / Non-Governmental 160374, Public Primary Schools 167009 / Non-Governmental 6107, Public middle schools 35696 / Private 5276.

9 Caigui Wang is a former Assistant Professor who developed a method to facilitate the learning of classical texts. Caigui Wang, 儿童经典诵基本理论 *Ertong jingdian songshu jiben lilun* (*Fundamental theory of classics read aloud by children*) (Beijing: Shifan daxue yinxiang chubanshe, 2005).

I visited other schools, but I chose these three ones, on the one hand, because I stayed for a long time, on the other hand, because they had special characteristics. Although the three schools all offer a teaching of the classical tradition, their approach is different. The Qingdao School has a special understanding of tradition, its focus on an almost exclusive teaching of the memorization of classics without evolution of its method through the years. It is part of the group of memorizing classics schools (读经 dujing) present in various parts of the country that follow exclusively the Professor Wang Caigui's guidelines. The second school, Sihai academy, in Beijing started in the same way as the Qingdao School but since its establishment has been developing continuously, with the introduction of some official curriculum subjects as well as a clear affirmation of Confucian's thought and way of life in which the rite has a preponderant place. The third school, that of Yanshan, unlike the other two schools is not Confucian, therefore the relations between teachers and students do not follow a hierarchical model and it is nature that is considered as the main teacher.

The first contact with the field took place in 2013 with a brief visit to the three institutions. Everywhere the reception was very nice and from the following year until 2018, I went to China every year. My research focuses on the description of the experience during these stays sharing the daily life, participating as an observer, often asked to be a teacher and I also took lessons as a student. These various roles allowed me to have a broader vision as well as an opportunity to communicate with different people, both adults and children.

The common features of these three institutions are as follows: they present an educational experimentation based on cultural traditionalism they provide alternative education to formal education, a situation which makes them violate the compulsory education law<sup>10</sup> in their age group (between 6 and 16 years), for the age range to which they apply. They are entirely private without any official or private subsidy. They have no official status and cannot issue diplomas. These are boarding schools and in all, the program includes the study of the classical tradition. Their geographical location places them in direct contact with nature or very close to it. Nevertheless, the teaching

---

10 In 1986, the *Compulsory Education Law* was adopted to establish the obligation to educate all children until the end of middle school; that is 9 years of study, including 6 in elementary school and 3 in middle school.

offered, the methods applied and the purpose show considerable differences.

## 1) Qingdao Academy

**General presentation:** founded in 2011, it has a Confucian orientation and welcomes children from 3 to 18 years old. It is a boarding school with a return home at the beginning a weekend only once a month but twice since 2016 and during New Year and in August for the summer holidays.

**Environment and buildings:** originally located in the mountains of Lao in old and decrepit buildings, but later they moved to a comfortable house in a private residential area in the outskirts of Qingdao.

**Staff and students:** usually two teachers and a cook. The number of students never exceeded 15.

**Official status:** without status, his presence is simply tolerated by the local government.

**Financial resources:** the annual tuition fee in 2017 was 30,000 yuan, which is considered insufficient to cover management costs, so they run summer and winter camps for outside children.

**Teaching methods:** exclusively reading Chinese classics and some classics of English literature by memorization, following the strict method of Professor Wang Caigui.

**Diet:** vegetarian with the inclusion of eggs.

**Spiritual approach:** lack of religious orientation but there is a certain interest in rituals, including saluting teachers before class, recitation of prayers thanking the parents and the teachers before the meals and an annual celebration of Confucius birthday.

**Image 1. A lesson at Qingdao Academy**



Source: Self-elaboration.

**Image 2. Prayer before meals**



Source: Self-elaboration.

## 2) Sihai Academy

**General presentation:** founded in 2006, fully Confucian orientation welcoming children from 5 to 20 years old. Boarding school with a return home every weekend and during the school holidays. Currently it offers higher-level education as well as access to the university to pursue education in classical studies.

**Environment and buildings:** located in Baijiatun village in Beijing's West Mountains. The Academy started with a small room with few students, but now there are six luxury buildings with modern and comfortable facilities and traditional decorations of exquisite taste.

**Staff and students:** usually in every class with no more than 15 pupils there is a senior teacher and two assistants. They have professors in Classical reading, Chinese language, Mathematics, Calligraphy, Music, Archery, English, and sport. It is estimated that there are more than 200 students.

**Official status:** the academy has no official status and is registered as a training school.

**Financial resources:** in 2014 the annual tuition fee was 40,000 yuan, considered insufficient to cover the high management fees. They do not receive any government or private subsidy; however, it seems that some parents are involved in the project. In addition, the academy relies on other revenues, such as summer and winter camps, other related family businesses such as a publishing house, two famous vegetarian restaurants, the sale of organic products and hand-made Han style clothing.

**Teaching methods:** initially based exclusively on the reading of Chinese classics and some English by memorization, following the strict method of Professor Wang Caigui as in Qingdao, but gradually the school evolved by reducing the number of hours dedicated to classics reading and introducing other subjects of the official curriculum such as mathematics, and current English, but with fewer hours than in public schools. Anyhow the teaching is mostly based on the arts and letters. Except for the conduct of the chariots, the other six Confucian arts were gradually integrated into the program such as traditional music, calligraphy, archery, mathematics and especially the ritual.



The academy organizes many extra courses for students and especially teacher training and in recent years from Taiwan a professor of Confucian philosophy who gives lectures to everyone twice a month. Most teachers reside nearby or with their families and the academy gives the feeling of belonging to a large family. Regularly on Sunday are offered lectures by academics generally about Confucianism. Chinese and foreign students and political and academic personalities regularly visit the academy.

**Diet:** strictly vegan.

**Spiritual approach:** the rite has a preponderant role, and it is integrated in all the aspects of the daily life. The greeting to Confucius is held every day before starting classes with an important ceremony, as well as a very big ceremony for the commemoration of his birth to which are invited senior political leaders also foreign researchers. In addition, various types of rites are celebrated to mark certain stages such as the delivery of books, agricultural festivals, among others. A spiritual dimension inspired by Confucius is clearly present in the school.

**Image 3. Classics reading lesson at Sihai Academy**



Source: Self-elaboration.

## Image 4. Morning ritual to Confucius



Source: Self-elaboration.

### 3) Yanshan school, first named Nengren academy

**General presentation:** founded in 2013 by a mother dissatisfied with official education. From the beginning, other teachers joined the project. From the original team, in 2019 are present only two masters and the founder. The school is not Confucian, its orientation is closer to the thought of Zhuangzi. It welcomes children of primary and college level. It is an internship with home returns 3 or 4 days every ten days and during the school holidays.

**Environment and buildings:** the school is in Zhejiang, at 80 km from the city of Wenzhou, in the Yandang Mountains, in the village of Nengren where is settled an ancient Buddhist temple. Beautiful scenery with many opportunities for walks in the surrounding area. The school was founded in a small local in the mountains at 20 minutes 'walk from the village, inserted in a splendid landscape, but the conditions were difficult, so they moved to the village. Gradually they constructed new buildings and the material conditions became very favorable.

**Staff and students:** like the previous schools, it started with 4 or 5 pupils but never exceed 15. The fixed staff is between 5 and 6 masters on different

fields and guest teachers at certain occasions. There are also a cook and a housekeeper.

**Official status:** it is an entirely private school without subsidies and without school status. It is registered as a cultural enterprise.

**Financial resources:** the main resources come from school fees of about 30,000 yuan a year, as well as summer and winter camps. However, in view of the large number of staff, these revenues are insufficient to cover all the costs. In recent years, the founder has set up a small hotel near the school and a Youth Hotel several kilometers away, whose income is invested in the school.

**Teaching methods:** the school applies the official program by offering all the compulsory subjects, but with different teaching methods, but it also includes activities related to tradition that have become more and more numerous over time. At present the classics are taught, but for a much shorter time than in the Confucian schools and without memorization. Tai chi, archery, as well as music and painting are regular activities. Hiking in the mountains for the day or for two days are organized every week. Study trips to various parts of China take place at least once a year.

**Diet:** the food is varied, without any diet. The products are fresh, regularly bought in local markets

**Spiritual approach:** because the Buddhist monastery is behind the school, children often exchange with monks, or even take classes in the monastery. A university professor specialized in religion often gives lectures. Nevertheless, it is not a religious school and does not profess a particular faith.



**Image 5. Classics reading, elder pupils at Yanshan School**



Source: Self-elaboration.

**Image 6. Taijiquan practice**



Source: Self-elaboration.

## Results

Through in-depth reading of the material as well as the various surveys, here is a comparison of the main themes: the reason why parents choose one or the other school, the main method used as well as the aim.

**Table 1. Comparison of the use of traditional culture in the three schools**

QINGDAO ACADEMY	SIHAI ACADEMY	YUANSHAN SHOOL
Confucian Reading classics almost exclusively	Confucian Various methods	Not-Confucian Main teacher: nature
<b>REASON FOR THE CHOICE</b>		
Interest in tradition understood as a regular reading of classics.	Interest in tradition, generally associated to a deep research of a suitable school.	Tradition is not important for the choice. Research of a more relaxed school.
Presumptive Reason: Parents are too busy.	Presumptive reason: Parents are too busy and look for a moral education.	Presumptive reason: The need to stop for some time. The parents are too busy. Parents do not practice any religion.
Most parents are Buddhists	An important number of parents are Buddhists.	
<b>TEACHING METHODS</b>		
The teaching takes place mainly in the classroom. The program is based on memorizing classics almost exclusively. The writing is little present and consists only in writing characters. Wang Caigui's method.	Lessons take place in the classrooms and outdoors. Reading classics is very important, but there are other teachings as well. Writing is taught, but does not have a very important place in the curriculum	Classes take place in the classrooms as well as outside. Study tours are important. The official program is included with amenities as well as traditional teachings and hikes in nature.
The material is not very varied. Books: classics, moral stories and from guoxue collection.	The material is abundant and apart from <i>guoxue</i> books, there are books on different topics as well as children story books	The material is abundant but mostly in art and literature. The library has many books and reading is very important in the school.
The pupil is passive and there is hierarchy between teacher and pupil.	The relation teacher- pupils is hierarchical.	The relation teacher-pupil is egalitarian.
<b>AIM</b>		
A child is a container that needs filling.	Children obey the orders of the elders, but they have their own personality and must be shaped.	Respect the children freedom. A child is a teacher and a learner at the same time.
The main purpose is to provide wisdom for the child through the words of the ancient wise men, and to develop his brain ability through intensive memorization.	The goal is the training of individuals with irreproachable behaviour to become a model for society. That they can spread the classical culture and that they can be a bridge between Eastern and Western cultures.	The goal is to form free individuals, healthy in body and spirit, happy, and who can easily fit into the world today.

Source: self-elaboration.

# Discussion

## Social Change and Social Violence: Stress (压力 yali)

As society changes quickly and China entered the global world, for their benefit, children are forced to absorb as much knowledge as possible, as soon as possible, so as to become an international citizen and to fulfill the aspirations of the family. This situation is closely linked to the constraint of a single child 's policy since an only child is the source of all family's hopes. The child is not heard and for his sake he is subjected to strong pressure. As the system is not suitable for all children, some collapse. Then some parents seek another solution. The emerging middle class with a better educational level and favorable economic means have different options, therefore in response to a criticism of society, some withdraw the child from compulsory schooling and head to alternative schools.

However, this middle class, which is represented in our three schools, is severely constrained in its pursuit of an increasingly efficient lifestyle. To acquire and maintain a comfortable standard of living, many parents must work for extended hours, limiting their presence at home. Parents often do not have other members of the family nearby to relay them and in the case of some young parents, they refuse to leave their children under the grandparents 'care, since they feel they are not fit for that. In China, the differences in mentality and customs between generations are particularly strong.

In the case of Yanshan School, some of those parents who enjoy favorable material conditions have made the choice that one of them, usually the mother, stops working for a while or work less so as to take care of her child. In Sihai, I also observed this situation. Nevertheless, these cases are not very frequent and commonly correspond to the birth of a second child and to the awareness of the shortcomings experienced with the first born and consequently a desire to change their attitude.

Nevertheless this situation involves a great risk: risk for parents who are not sure of having made the right choice and who fear for the future of the child; risk for children who are marginalized from the system and may have difficulty adjusting to society in the future; risk for teachers having accepted

jobs that remove them from the possibility of social climbing and risk for founders who at any moment may be forced to close their institution since they do not abide to the law of compulsory education. Because of this reason, most children are removed from school when they reach the age to start a specific stage of education, such as the entry to primary, middle or high school. In other cases, parents let them stay for a while, and this is for different reasons: they are not happy with the alternative school or they find that since the child feels much better after some time, then they can return to the official system or to another alternative school. Parents also worry about the lack of school certificate.

In the case of teachers, the risk is taken for some time by teachers who are usually young graduates. This type of job offers the possibility with few means to move and settle in a big city, as is the case of many who live in Sihai academy. After some time, when they have acquired some training in the tradition and stronger self-confidence, they leave to look for a job in their area.

And there is also risk for the founders who must constantly face the financial constraints that can be high if the number of students is low, and not the least, the controversial links with the authorities.

## **Reinventing a Tradition**

As the country's economic development has made people proud of their country, they are looking for their roots which have been cut off for almost a century. For that, and to avoid corruption, a tradition is reinvented which is perceived in various ways. For the sake of the child, some parents are inclined to reading classics' schools, convinced that by this way children will acquire moral values. But children are forced to absorb the knowledge of the ancient sages and to fill the absence of a classical education by the parents. Generally, there is a lack of knowledge about the nature of the child and for some, a very rigid view of the child and his needs. This implies offering the child a form of education that, in its extreme form, removes him from the society in which he lives. Even if temporarily reassures him by eliminating the competitive pressure and the stay in small school gives him a sense of belonging to a family, in the future he can be more vulnerable.

For some families the tradition, generally unknown by parents, is seen as a solution to their lack of time to look after children themselves, and/or as a way of instilling values they feel are lost in modern society, too westernized. But is it by the almost exclusive memorization of the classics that this goal can be achieved? Also exists the search for a new conception of the child with old bases. Only a balance between the acquisition of his own and rich culture, but adapted to the current context, can allow it to flourish. The child is little heard and sometimes not at all.

### **Shaping an Ideal Child**

A child should not only adjust to an adult project's ideal, which can be founded on the accumulation of knowledge to succeed socially, or on the memorization of the classics to become a sage or on the acquisition of stereotyped behaviors to acquire correct behavior. The danger of wanting to shape an ideal child lies in the lack of consideration of the real needs of the child and of the environment in which he evolves and to which he will be exposed in the future. On the other hand, respect for the child does not imply that the child is left to himself, but that he is taken in consideration and that he is guided through a constant exchange.

This means that any pedagogy applied cannot neglect the child's voice and force him to fit into the mold conceived by the adult's expectations. He has his own voice, but since he is young, he also needs a guideline, mostly when he is very young. Without a guide, he gets lost and struggles hard to find his way. This difficult balance can be obtained when the educational project results from a deepening of theoretical and practical knowledge of local culture, child development and society, a permanent dialogue between parents and children and between children and educators.

## Conclusion

Alternative schools accompany this evolution of the society towards a place of the country in the globalized world and towards a market economy which imposes a pace of life too fast and which upsets the way of life. The demands imposed on everyone are too strong and some people consider them intolerable, especially children who are too sensitive, too fast, or too slow, just children who cannot follow the system. Parents seek solutions, but they are usually overwhelmed by the constraints they must endure themselves, by an education and an environment that is too different from the one they had, therefore the choice remains difficult. Faced with a child who does not adapt, or with their own conviction that their education choice is best for their children, they enroll them in these schools.

In recent years, these schools have multiplied nationwide, but their sustainability is fragile due to many factors. For example, the children are put aside from compulsory education for a short or long time; in many cases schools have few pupils enrolled, they cannot issue diplomas, founders are not trained in education, among others. The schools studied are an example of the variability that can be encountered and under the common theme of tradition, they display very different modes of teaching and educational visions. All of them reveal attempts towards an education that presents lesser constraints on examinations and accumulation of knowledge, but whose results may be even more restrictive. To a very large extent, dreams of building alternative models to the compulsory education system, in other forms, can replicate the distortions.

These schools though they all realize educational experiments based on classical cultural tradition, they present a clear graduation from a form that is radical with a particular and rigid view of tradition (Qingdao), another who presents an invention of culture, re-appropriation of tradition (Sihai), and a third one who incorporates tradition as a life experience (Yanshan).

# Bibliography

Billioud, Sébastien and Jöel Thoraval. *Le sage et le peuple*. Paris: Edition CNRS, 2014.

Cheung, Michael. “Reading, Writing, and Rote Learning...Drive students to Western Schools”. *Business Week* (2000). [www.bloomberg.com/news/articles/2000-08-13/reading-writing-and-rota-learning-dot-dot-dot-drive-students-to-western-schools-intl-edition](http://www.bloomberg.com/news/articles/2000-08-13/reading-writing-and-rota-learning-dot-dot-dot-drive-students-to-western-schools-intl-edition)

Makeham, John. “Le renouveau du guoxue”. *Perspectives Chinoises*, n.° 1 (2011): 14-21.

Pairault, Thierry. “Formation initiale et développement économique”. *Perspectives Chinoises*, n.° 65 (2001): 5-16.

Pepper, Susan. *Radicalism and Education Reform in 20th-Century China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Pimpaneau, Jacques. *Chine. Culture et traditions*. Paris: Edition Picquier, 1988.

Rosa, Helmut. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris: La Découverte, 2010.

Wang, Caigui. 儿童经典诵基本理论 *Ertong jingdian songshu jiben lilun (Fundamental theory of classics read aloud by children)*. Beijing: Shifan Daxue Yinxiang Chubanshe, 2005.





# Evolución del concepto “hegemonía” en China

---

Eduardo Tzili-Apango

## Introducción

La hegemonía es uno de los tópicos más debatidos en la disciplina de Relaciones Internacionales, e incluso en la historia de los vínculos humanos. En Grecia antigua la preocupación de este fenómeno se manifestó en la obra de Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, pues esta se concentró en comprender la lucha de poder por la hegemonía en el Egeo. En China antigua este concepto ha estado presente desde la época de los Estados Combatientes (戰國時代 *Zhanguo shidai*), cuando surgió la idea del 霸 (*ba*) para caracterizar al Estado hegemónico que buscó afianzar su supremacía regional. Según la literatura académica,<sup>1</sup> después de la fundación de la primera dinastía, la hegemonía china gozó de un orden estable en el este asiático, situación que se derrumbó después de las guerras del opio en el siglo XIX y el ascenso de la hegemonía japonesa.

A partir del crecimiento económico chino desde la década de 1980, sobre todo después de los debates entre intelectuales occidentales y chinos sobre la “amenaza china” a inicios del siglo XXI, la noción del país asiático como candidato a hegemonía mundial ha tomado fuerza. El estado actual de la disciplina de Relaciones Internacionales ha fomentado el surgimiento de la noción de China como hegemonía,<sup>2</sup> sobre todo por la construcción de un conocimiento que fortalece la percepción de la llamada “trampa de Tucídides”,<sup>3</sup> o de un “inevitable cambio hegemónico”.<sup>4</sup> Es decir, parece que China es la candidata para sustituir a Estados Unidos

- 
- 1 Véase David Kang, *East Asia before the West: Five centuries of trade and tribute* (Nueva York: Columbia University Press, 2010).
  - 2 Aaron L. Friedberg, “Hegemony with Chinese Characteristics”, *The National Interest*, n.º 114 (2011): 18-27; Rosemary Foot, “Chinese strategies in a US-hegemonic global order: accommodating and hedging”, *International Affairs* 82, n.º 1 (2006): 77-94.
  - 3 Lam Peng Er, “China, the United States, Alliances, and War: Avoiding the Thucydides Trap?” *Asian Affairs: An American Review* 43, n.º 2 (2016): 36-46; Xiao He y Meng Ke, “Estrategia de competencia asimétrica y la ‘Trampa de Tucídides’ ‘修昔底德陷阱’ 中的不对称竞争战略”, *Quarterly Journal of International Politics* 4, n.º 1 (2019), 19-52.
  - 4 Ian Clark, “China and the United States: a succession of hegemonies?” *International Affairs* 81, n.º 1 (2011): 13-28.

como hegemonía global, sobre todo por asumir los costos y responsabilidades de mantener un sistema comercial mundial abierto e impulsar el cuidado del medio ambiente, además del fortalecimiento de sus capacidades materiales.

La noción anterior se basó en la idea de “hegemonía” desde el enfoque teórico de la economía política internacional, pues esta subdisciplina de Relaciones Internacionales presenta herramientas teóricas, metodológicas y conceptuales que refuerzan la percepción de que un mayor poder económico se traduce en poder político de forma directamente proporcional.<sup>5</sup> Esto implica un alejamiento metodológico de la “hegemonía” vista desde Gramsci, aunque es posible debatir sobre hasta qué punto China produce una hegemonía del tipo gramsciana.<sup>6</sup> En este sentido, la literatura más utilizada es fundamentalmente neorrealista; autores como Kindleberger,<sup>7</sup> Gilpin,<sup>8</sup> Krasner<sup>9</sup> o Mearsheimer<sup>10</sup> son citados con frecuencia para respaldar el argumento de China como hegemonía debido al incremento de sus capacidades materiales, específicamente el crecimiento económico, el aumento de gasto militar y el desarrollo de tecnología.

Como es posible ver en la gráfica 1, hasta la recesión global financiera de 2008-2010 se observa una cierta correlación entre el harto conocido incremento del PIB chino, el incremento del gasto militar y el aumento del gasto en investigación y desarrollo. Esto se ha traducido en el mejoramiento del bienestar de la sociedad china, el fortalecimiento del Ejército Popular de Liberación o el número de investigaciones y patentes que se produce en el seno del país asiático. El desfile con motivo de la celebración del 70 aniversario de la República Popular de China resulta ser un elemento cualitativo que refuerza el conocimiento sobre la correlación antedicha. Todo lo anterior alimenta la argumentación de los autores que ya se mencionaron.

---

5 Robert Gilpin, *War ad Change in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

6 Véase Bentley B. Allan, Srdjan Vucetic y Ted Hopf, “The Distribution of Identity and the Future of International Order: China’s Hegemonic Prospects”, *International Organization* 72, n.º 4 (2018): 839-869.

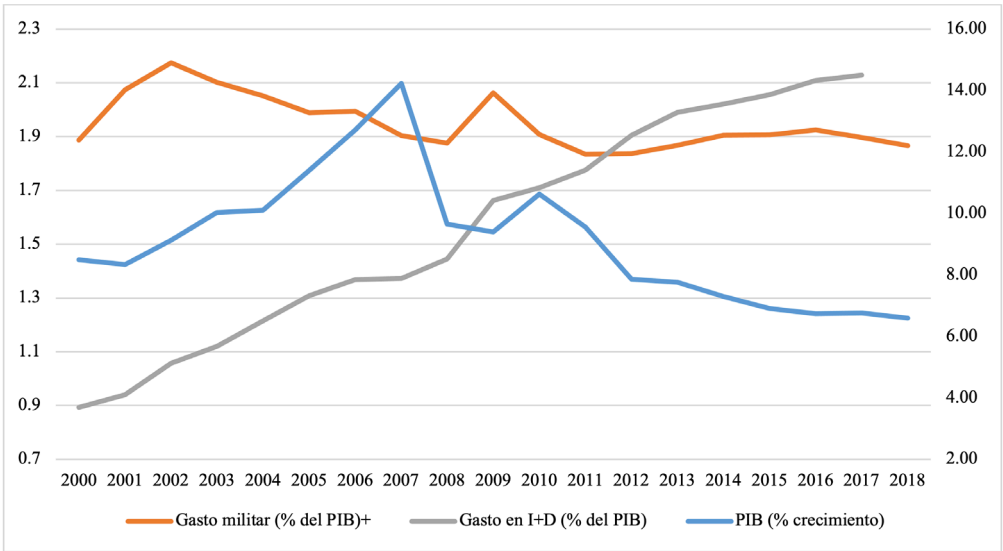
7 Carla Norlof y Simon Reich, “American and Chinese leadership during the global financial crisis: Testing Kindleberger’s stabilization functions”, *International Area Studies Review* 18, n.º 3 (2015): 227-250.

8 Eduardo Tzili Apango, “China y la provisión de bienes públicos globales. Falacia sobre el ascenso hegemónico”, *México y Cuenca del Pacífico* 15, n.º 44 (2012): 77-103.

9 David A. Lake, “American Hegemony and the Future of East—West Relations”, *International Studies Perspectives* 7, n.º 1 (2006): 26-30.

10 Jonathan Kirshner, “The tragedy of offensive realism: Classical realism and the rise of China”, *European Journal of International Relations* 18, n.º 1 (2012): 53-75.

## Gráfico 1. Crecimiento capacidades hegemónicas de China, 2000-2018



Fuente: elaboración propia con base en datos del Banco Mundial.<sup>11</sup>

Sin embargo, el discurso político chino ha sido cuidadoso en dar motivos y enfrentar el discurso intelectual que maneja a China como potencial hegemonía. En otras circunstancias se podría tomar el discurso como meras enunciaciones sin un mayor fundamento, o incluso como mentiras. Pero, el uso de ciertos conceptos en chino devela intenciones y percepciones por parte de la elite política china. En esta línea, el uso de determinadas palabras en chino no es accidental o casual en tanto revisten un poderoso significado cultural e histórico, y no se limitan al mero ámbito semántico. Este el caso de la palabra china para hegemonía (霸 *ba*).

Por lo antedicho, este capítulo tiene el objetivo de analizar la evolución conceptual de la noción “hegemonía” en el pensamiento político y de las relaciones internacionales de China. La principal pregunta de investigación es ¿cómo se caracteriza la hegemonía en el pensamiento chino de relaciones internacionales? A manera de hipótesis, se argumenta que la hegemonía china

11 The World Bank, *Data*, 2019.

es cercana a las nociones de “hegemonía benevolente” en la teoría occidental de Relaciones Internacionales, pero con un importante elemento de poder lenitivo o “suave”.

Para fines analíticos, el estudio se apoya en la Semiótica, pues la producción de signos y significados desde la teoría occidental de Relaciones Internacionales contribuye al traslape y equivalencia de las palabras, cuando en el discurso chino —y sobre todo en los aportes chinos hacia la disciplina de RR.II.— las palabras suelen mantener significados sumamente distintos. En esta línea, existen dos conceptos chinos que se relacionan con el tema de la hegemonía internacional. El primero es, propiamente, hegemonía (霸 *ba*), mientras que el segundo es la noción filosófica de “todos bajo el cielo” (天下 *tianxia*). Por esta razón, el presente capítulo se divide en cuatro partes. En la primera se discute el significado histórico del concepto 霸 (*ba*), al resaltar el carácter confuciano-legalista del término. En la segunda parte se estudia la evolución histórica del significado del concepto 天下 (*tianxia*) para subrayar la construcción de su significado y por qué se ha retomado en la escuela contemporánea china de Relaciones Internacionales. En la tercera parte se abordan algunos usos contemporáneos de la palabra 霸 (*ba*) para cavilar sobre su significado actual, en el que el discurso político chino resalta más su carácter legalista y no tanto confuciano. En cuarta y última parte, se ofrece una reflexión sobre el tipo de hegemonía que China podría ser, al considerar cómo el pensamiento político y de relaciones internacionales chino asume a la hegemonía.

## Hegemonía en China antigua: el caso del 霸 (*ba*)

Esta palabra, *ba* (霸), surgió por primera vez en la época de los Estados Combatientes, sirvió para definir a un actor militarmente poderoso y que ostentaba cierta legitimidad política por controlar a los herederos de la dinastía Zhou.<sup>12</sup> Es importante recordar que desde el siglo XVII hasta el siglo III antes de la era común (a.e.c.) dos dinastías mantuvieron el control político en la China antigua, la Shang y la Zhou. Después de esto, surgió un turbulento

---

12 Mark E. Lewis, “Warring States Political History”, en *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, ed. por Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 597-603.

periodo que implicó, sobre todo, cruentas batallas por el control político de la región. Debido a que solo los emperadores de las dinastías ostentaban el título de “rey” (王 *wang*), aquellos líderes políticos que lograron amasar un gran poder en su nación, con base en sus condiciones geográficas y la efectiva vinculación entre poder político y otras formas de poder, pudieron consolidar un liderazgo en forma de “jefes supremos” o “hegemonías” (霸 *ba*).<sup>13</sup> La presencia de las “cinco hegemonías” caracterizó lo que algunos estudiosos conceptualizan como un “sistema de Estados” en la China antigua.<sup>14</sup> Es importante destacar que aquí se entiende al “Estado” como la unidad política base de un sistema internacional en tanto produce fronteras. Es decir, la hegemonía se dio en la coyuntura del surgimiento de un sistema internacional basado en la existencia de Estados-nación.

Como recuerda Graham,<sup>15</sup> una característica de la época de los Estados Combatientes fue el surgimiento de numerosas escuelas de pensamiento filosófico en lo que se conoce actualmente como China. Esto causó una constante influencia y retroalimentación mutua entre las distintas posturas filosóficas sobre los fenómenos sociales de la época, entre los cuales se distinguen las características que tiene un霸 *ba*. A diferencia del pensamiento filosófico occidental, en el que era más usual que tesis o conceptos se contrapusieran a otros, en el pensamiento filosófico chino existió más bien una retroalimentación y traslape de ideas sin una contraposición tan dicotómica. No hay mayor prueba de esto que lo establecido en la obra *Guanzi*:<sup>16</sup>

Hay ciertas condiciones que distinguen a la hegemonía. [...] Esta *transforma a las personas* y cambian dinastías, *establecen regulaciones* para el reino y jerarquizan a los jefes de las tierras, *tratan a todos* en los cuatro mares *como siervos invitados y dependientes*, *ponen al reino en orden*, reducen el tamaño de los Estados grandes, *corrigen a aquellos que no se comportan de*

---

13 Yan Xuetong y Huang Yuxing, “Hegemony in The Stratagems of the Warring States”, en *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, ed. por Daniel A. Bell y Sun Zhe y trad. por Edmun Ryan (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011), 112.

14 Victoria Tin-bor Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).

15 August Charles Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012), 17-18.

16 El 管子 *Guanzi* es una obra atribuida al filósofo y estadista Guan Zhong, quien fungió como ministro del duque Huan del Estado de Qi, considerado como el primer Estado hegemónico durante la época de Primavera y Otoño (春秋時代 *Chunqiu Shidai*), que abarcó los siglos VIII al V a.e.c.

*manera adecuada*, debilitan a aquellos Estados fuertes, *reducen la estatura de quienes se consideran importantes*, unifican a los Estados destrozados por las rebeliones, *destruyen a los reyes que se entregan a la violencia*, ejecutan criminales, degradan a quienes poseen cargos jerárquicos y *unen a la gente para gobernarla*.

[...] Aquellos que quieran utilizar el *poder político del reino deben demostrar primero su virtud* a los jefes de las tierras.<sup>17</sup>

Como se puede ver en la cita, cuando se concibió la noción de “hegemonía”, vino emparejada con elementos confucianos y legalistas. Por un lado, los confucianos priorizan valores morales como la “benevolencia” (仁 *ren*), “virtud” (義, *yi*) y el seguimiento de la “ceremonia” o “ritual” (禮 *li*). En contraste, el legalismo prioriza valores —se podrían llamar “políticos”— como “ley” (法 *fa*), “método” (術 *shu*) y “base de poder” (勢 *shi*). En las partes enfatizadas de la cita se observa un traslape de elementos confucianos y legalistas. La hegemonía no podría transformar a las personas sin que, primero, se transformase a sí misma, lo cual se logra a partir del confuciano “camino medio” (中庸 *zhongyong*).<sup>18</sup>

Establecer regulaciones se puede relacionar con el fomento legalista del “método” (術 *shu*), lo mismo que poner al reino en orden, corregir a quienes no se comportan de manera adecuada —aunque estos últimos dos se pueden relacionar con el impulso de la “ceremonia” (禮 *li*)—<sup>19</sup> y destruir reyes violentos. La última parte de la cita textual es sumamente ilustrativa, pues alude a la noción confuciana de “virtud” (義, *yi*) como “base de poder” (勢 *shi*). El poder político de la hegemonía, entonces, yacía en seguir los valores mencionados,<sup>20</sup> pues en la obra *Las estrategias de los Estados Combatientes*<sup>21</sup> se

---

17 W. Allyn Rickett, *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985), 356-357. Cursivas del autor.

18 En el libro 禮記 *Liji*, o el “Clásico de los Ritos” se establece el “camino medio” para los gobernantes, el cual, de acuerdo con Confucio, resulta a partir de los siguiente: “[El maestro dijo] ser afín al aprendizaje es estar cerca del conocimiento; practicar con vigor es estar cerca de la magnanimidad; poseer el sentimiento de la vergüenza es estar cerca de ser enérgico. Saber estas tres cosas sabe cultivar su propio carácter. Saber cultivar su propio carácter sabe gobernar a otros. Saber gobernar a otros sabe gobernar todo bajo el cielo”. Véase: ““中庸 - Zhong Yong”, 禮記 - Liji”, *Chinese Text Project*, trad. por James Legge.

19 Graham, *El Dao en disputa*, 34-35.

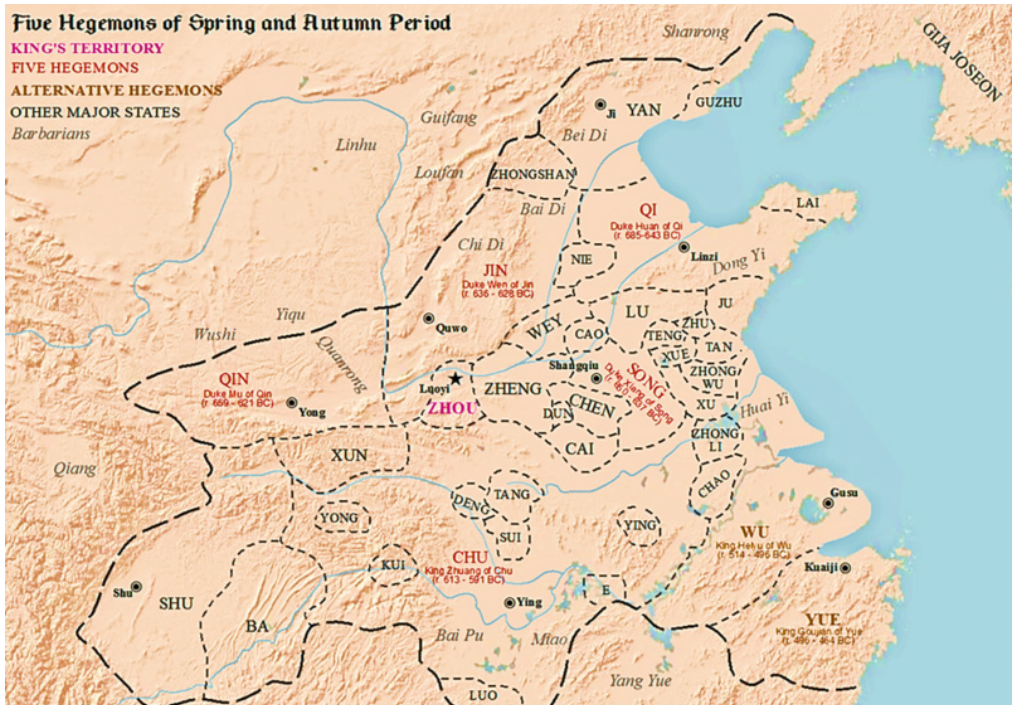
20 Xuetong y Yuxing, “Hegemony in The Stratagems”, 114.

21 Esta obra, también conocida como 战国策 *Zhan Guo ce*, es un texto antiguo que contiene las anécdotas de las interacciones políticas y militares entre los numerosos Estados que existieron durante la época de los



observa cómo los políticos y estrategas resaltan que la consecución de estos valores provee el “poder integral de una hegemonía”.

### Mapa 1. Las cinco hegemonías en el periodo de Primavera y Otoño



Fuente: Wikipedia.<sup>22</sup>

En suma, la noción de hegemonía en la China antigua, aunque es un concepto profundamente relacionado con el ejercicio del poder político a partir de la supremacía en capacidades —en este caso, militares—, no está ajena a la influencia del confucianismo en lo que al ejercicio de la virtud se refiere. Empero, el concepto cayó en cierto desuso al fundarse la primera dinastía, la Qin (221-206 a.e.c.), y el “imperio en todo bajo el cielo”. Esta última idea, también política, se discute a continuación.

Estados Combatientes. Supuestamente es uno de los principales textos que dio vida a la “Escuela de la Diplomacia” (縱橫家 *Zong heng jia*). Véase: *Chan-Kuo Tsé*, trad. por J. I. Crump Jr. (Oxford: Clarendon Press, 1970).

<sup>22</sup> SY, “Map of the Five Hegemons during the Spring and Autumn period of Zhou Dynasty”, *Wikipedia*, 16 de septiembre de 2017.

## Del 霸 (*ba*) al 天下 (*tianxia*)

El *tianxia* (天下) es un concepto filosófico y político, originalmente multidimensional pues caracterizaba un orden cultural, moral, político y social. El *tianxia* (天下) es, en pocas palabras, el dominio bajo el gobierno del *tianzi* (天子), o “hijo del Cielo”. El *tian* (天) es una entidad abstracta cuasidivina que brinda poder y legitimidad a los gobernantes, pero también otorga sentido a la sociedad en tanto esta se apegue a la cultura, o a las formas que el confucianismo —sobre todo, aunque no exclusivamente— consideraba importantes para el ejercicio del gobierno.<sup>23</sup> El *tianxia* (天下) era “todo bajo el cielo”; todo lo que el “hijo del Cielo” gobernase, o pudiese gobernar. Esto implicó un sistema de relaciones eminentemente sociales en el que las fronteras no maduraron, por lo que no se creó un sistema de Estados al estilo westphaliano. En otras palabras, el advenimiento de la primera dinastía afectó la “maduración” de un sistema internacional que se daba durante la época de los Estados Combatientes, por lo que también la “hegemonía” perdió sentido.

En esta línea, a partir de la famosa “ruta de la seda”, la dinastía Han tenía consciencia del *Daqin* (大秦), o el Imperio romano, el cual tenía un lugar en *tianxia* (天下). De igual modo, durante las dinastías Tang, Yuan y Ming, el *tianxia* (天下) logró abarcar “todo el mundo chino” conocido hasta ese momento. En tiempos de desunión (por ejemplo, dinastías Sui, Song o finales de la Qing), el *tianxia* (天下) aún abarcaba todo el mundo porque representaba un ideal confuciano de gobernanza social. En esta coyuntura China no se representó como hegemonía, sino como el “Estado del centro” (中國 *Zhongguo*) desde el cual emanaba toda la cultura y civilización. Cabe destacar que el *tianxia* apostaba por la unidad política que trascendía la identidad cultural, geográfica o identitaria, como se establece en el libro 墨子 *Mozi*,<sup>24</sup> aunque con importantes elementos confucianos, como la estandarización de la virtud (義, *yi*).<sup>25</sup>

La idea del *tianxia* difuminó la utilidad de la palabra *ba* (霸), pues debido a la creencia de la civilización china como el “centro del mundo conocido”, este estatus no se obtenía por mero poder político, sino precisamente por ser referente civilizatorio a partir de las nociones confucianas de la armonía por medio de relaciones e institu-

---

23 Guanyi Li, “Peace Under Heaven: the (Re) Making of an Ideal World Order in Chinese Utopianism (1902-1911)” (Tesis de doctorado, University of California, 2013).

24 Libro atribuido a Mo Di, filósofo chino considerado como contemporáneo y adversario filosófico de Confucio. Véase: Graham, *El Dao en disputa*, 60-86.

25 Mark Edward Lewis y Mei-yu Hsieh, “Tianxia and the Invention of Empire in East Asia”, en *Chinese Visions of World Order. Tianxia, Culture, and World Politics*, ed. por Ban Wang (Durham y Londres: Duke University Press, 2017), 27.



ciones sociales,<sup>26</sup> así como la reciprocidad en las relaciones sociales.<sup>27</sup> *Tianxia* es la conceptualización confuciana del orden mundial, y en este esfuerzo no es posible la existencia de una hegemonía que obtuvo dicho estatus por medio el poder político y en el marco de un sistema fragmentado.

Actualmente, los debates sobre la disciplina de Relaciones Internacionales en China han producido toda una “escuela china de relaciones internacionales”, en el que la noción 天下 *tianxia* ha sido retomada con fuerza.<sup>28</sup> De acuerdo con la idea de Cox, “la teoría siempre es para alguien y para algún propósito”;<sup>29</sup> la noción mencionada ha surgido en el marco del debate sobre la “teoría de la amenaza china”,<sup>30</sup> y desde el país asiático se ofrecen visiones alternativas sobre el tipo de país que China es en el sistema internacional. Parece ser que un concepto “benigno” que sirve para construir la percepción de “no-amenaza” en China es, precisamente, 天下 *tianxia*, aunque las controversias sobre las características de esto aún continúan.

Debido a lo anterior, la percepción de la “hegemonía” en las relaciones internacionales, por parte de académicos y funcionarios chinos, se ha tornado sumamente negativa. Es posible afirmar que “hegemonía” en chino implica una noción problemática, relacionada al poder político del tipo “maquiavélico” o hobbesiano.

## El uso de *ba* y *tianxia* en el discurso chino contemporáneo

En la actualidad, el uso por parte del discurso oficial chino de las dos palabras anteriores es muy particular, igual en el caso de los intelectuales chinos que se dedican a las relaciones internacionales. Con tal de alejarse de la percepción que ha producido la teoría de la amenaza china, y como parte de la construcción de una imagen positiva frente a la hegemonía estadounidense, el discurso chino ha retomado 霸 *ba* y 天下 *tianxia* para caracterizar fenómenos “malos” y “buenos”, respectivamente.

---

26 Qin Yaqing, “Desarrollo de la Teoría de Relaciones Internacionales en China”, *Relaciones Internacionales*, n.º 22 (2013): 67-84.

27 Bettina Hückel, “Theory of International Relations with Chinese characteristics”, *Diskurs* 8, n.º 2 (2013): 34-65.

28 June Teufel Dreyer, “The ‘Tianxia Trope’: will China change the international system?” *Journal of Contemporary China* 24, n.º 96 (2015): 1015-1031.

29 Robert Cox, “Social forces, states and world orders: beyond international relations theory”, *Millennium* 10, n.º 2 (1981): 126-155.

30 Emma V. Boomfield, “Perceptions of Danger: The China threat theory”, *Journal of Contemporary China* 12, n.º 35 (2003): 265-284.

Por ejemplo, en junio de 2019, como resultado de un seminario de alto nivel sobre las relaciones económicas y comerciales sinoestadounidenses, se produjo un texto de reflexión acerca del papel de Estados Unidos en la “guerra comercial” entre China y Estados Unidos.<sup>31</sup> Es importante destacar que este texto se encuentra en la plataforma de la publicación求是 *Qiushi* de la Escuela del Partido Comunista Chino. El título es esclarecedor, pues se relaciona al *ba* (霸) con la capacidad de *bullear* en tanto es una crítica no solo a la acción, sino a la capacidad de Estados Unidos de presionar a China por medio de la “guerra comercial”. A lo largo de este texto se observa el uso de la palabra *ba* (霸) vinculado a la identificación del ejercicio “negativo” del poder económico y político.

De hecho, China ha lanzado férreas críticas al papel internacional contemporáneo de Estados Unidos. Por ejemplo, en su discurso ante el Foro Económico Mundial de Davos de 2017, el presidente chino Xi Jinping afirmó que “el Acuerdo de París es un logro que fue difícil obtener [...]. Todos los firmantes deberían apegarse al mismo en lugar de abandonarlo debido a la responsabilidad que debemos asumir para futuras generaciones”.<sup>32</sup> Lo anterior es clara crítica al abandono del Acuerdo de París por parte de Estados Unidos, efectivo en junio de 2017. De igual modo, aseveró que “necesitamos permanecer comprometidos a desarrollar el libre comercio e inversiones globales [...]. Nadie saldrá victorioso en una guerra comercial”.<sup>33</sup> Esto a manera de reacción de la salida de Estados Unidos del Acuerdo Transpacífico y a las declaraciones de la administración Trump sobre el comercio sinoestadunidense. Un rasgo significativo de la hegemonía, de acuerdo con la teoría occidental, es la capacidad de proveer bienes públicos globales.<sup>34</sup> Según la literatura sobre esto, tanto el medio ambiente como el libre comercio, son considerados bienes públicos internacionales,<sup>35</sup> por lo que China asumiría las “responsabilidades hegemónicas” que Estados Unidos ya no quiere asumir, debido a los costos que representa.

---

31 Wang Yin, “美国贸易霸凌主义必然失败 El *bullying* comercial de Estados Unidos está destinado a fracasar”, 求是 *Qiushi*, 1 de junio de 2019.

32 Xi Jinping, “President Xi’s speech to Davos in full”, *World Economic Forum*, 17 de enero de 2017.

33 Jinping, “President Xi’s speech”.

34 K. Edward Spiezio, “British Hegemony and Major Power War, 1815–1939: An Empirical Test of Gilpin’s Model of Hegemonic Governance”, *International Studies Quarterly* 34, n.º 2 (1990): 165-181.

35 *Providing Global Public Goods. Managing Globalization*, ed. por Inge Kaul, Pedro Conceição, Katell Le Gouvelven y Ronald U. Mendoza (Nueva York y Oxford: The United Nations Development Programme y Oxford University Press, 2003).

De igual modo, la denominación del presidente chino, Xi Jinping, de 领导核心 (*lingdao hexin*), traducido comúnmente como “liderazgo nuclear” o “*core leadership*”, sirve como ejemplo. Esto se podría definir como una especie de *primus inter pares* adecuado al centralismo democrático del PCCh, y que se considera es el estatus que China quiere reproducir en sus relaciones internacionales para no ser identificado como 霸 (*ba*). De acuerdo con Zhang,<sup>36</sup> el fortalecimiento político interno de Xi Jinping le ha permitido la formulación de toda una doctrina de política exterior basada en el “rejuvenecimiento nacional” y la “comunidad global”. Como se observará, aunque puede caer en el marco de la formulación de agendas internacionales —lo cual usualmente cae en el papel de la hegemonía—, el gobierno chino no vería estas acciones como “hegemónicas”.

Cabe destacar la importancia de la Iniciativa Franja y Ruta (IFR) en esta situación. Desde el lanzamiento de la IFR, el gobierno chino ha elaborado todo un discurso que caracteriza a este proyecto como un bien público global.<sup>37</sup> Según He,<sup>38</sup> una de las razones por las cuales el gobierno chino ha hecho esto es porque el concepto “bien público” encaja con la noción de 天下 *tianxia*, en el sentido de que este concepto define “lo público” desde el pensamiento filosófico chino, también porque legitima la “coordinación de acciones colectivas para la resolución de problemas comunes”. El problema epistemológico surge cuando se pregunta por las condiciones materiales para que 天下 *tianxia* —y, por ende, la provisión de la IFR como bien público— pueda concretarse, situación que es abordada, precisamente, por la teoría de la estabilidad hegemónica.<sup>39</sup>

La reconstrucción discursiva de *ba* y *tianxia* se observa también en la formulación de la escuela china de Relaciones Internacionales, en la que la propuesta conceptual tiene una clara intención de alejarse de cánones de la teoría occidental. Un ejemplo es la contribución de Chen sobre el papel de China en las relaciones internacionales contemporáneas.<sup>40</sup> Tomando como eje de análisis el nuevo pensamiento

---

36 Zhang Feng, “The Xi Jinping Doctrine of China’s International Relations”, *Asia Policy* 14, n.º 3 (2019): 7-23.

37 Chen Guoqing, “The Belt and Road: a mission to benefit two-thirds of the world”, *Horizons*, n.º 4 (2015): 154-161.

38 Chi He, “The Belt and Road Initiative as Global Public Good: Implications for International Law”, en *Normatives Readings of the Belt and Road Initiative. Road to New Paradigms*, ed. por Shan Wenhua, Kimmo Nuotio y Zhan Kangle (Cham: Springer, 2018), 85-104.

39 Esta es la teoría occidental de Relaciones Internacionales que vincula “hegemonía” y “provisión de bienes públicos globales”. Véase: Robert O. Keohane, *International institutions and state power: Essays in international relations theory* (Boulder: Westview Press, 1989).

40 Shen Hao, “大道之行，天下为公 La manera correcta, el mundo se vuelve público”, 求是 *Qiushi*, 22 de octubre de 2018. Cabe destacar que el autor es profesor en el Departamento de Política Internacional de la

de Xi Jinping, el autor resalta que el *tianxia* (天下), el mundo, es el ámbito público de la sociedad global en el que se construye la “comunidad de destino común” y la Iniciativa Franja y Ruta. La utilización de estos últimos dos conceptos no es incidental, pues aluden a dos de los principales conceptos del actual gobierno chino sobre política exterior.<sup>41</sup> En este sentido, la relación del *tianxia* (天下) con lo público, y con proyectos chinos de orden público internacional, resalta lo positivo de la noción *tianxia* (天下), contrario al *ba* (霸). Esta postura es marcadamente confuciana, pues recuerda a lo dicho por Confucio en el “Clásico de los Ritos”: “cuando el gran curso fue perseguido, todo bajo el cielo fue regido por un espíritu público y común”.<sup>42</sup>

Otro ejemplo es el uso del concepto 主导国 *zhudao guo*, o “país líder”, para caracterizar a los Estados que determinan las normas internacionales, esto para no usar 霸 *ba*. El afamado Yan Xuetong, profesor y director del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Tsinghua, además de proponer las tesis del “realismo moral”, afirma que China será el “país líder” en tanto cultive su autoridad internacional a partir de normas eminentemente morales, como el comportamiento ético. Esto, afirma Yan, llevará al fomento de la confianza.<sup>43</sup> Si bien Yan acierta en considerar que el poder de la hegemonía yace en las capacidades materiales, y no en las morales, Yan erra al considerar que solo un “país líder” puede proveer bienes públicos o determinar las normas internacionales de “mejor manera” que la hegemonía, pues estas dos acciones son ejercicio de poder político, independientemente de la “calidad moral” de quien lo ejerza. De manera interesante, Yan retoma la noción de “autoridad humana” (王道 *wangdao* o “modo real”, “modo del rey”) del pensamiento filosófico confuciano, particularmente de Xunzi,<sup>44</sup> quienes muchos consideran como un pensador político de la talla de Hobbes.<sup>45</sup>

De igual modo, otro ejemplo es Zhao Tingyang, filósofo que saltó a la fama mundial por su obra *El sistema Tianxia: una introducción a la filosofía de la institución mundial* (2005).<sup>46</sup> El *tianxia* presentado por Zhao es un concepto normativo y

---

Universidad de Yanbian.

41 Xi Jinping, *La gobernación y la administración de China* (Beijing: Edición de Lengua Extranjeras, 2014).

42 “禮運-Li Yun”, 禮記-Liji”. *Chinese Text Project*, trad. por James Legge.

43 Xinhua, “閻學通：政治領導力高低決定中國崛起成敗 Yan Xuetong: el liderazgo político determina el ascenso o fracaso de China”, *International Herald Tribune*, 13 de enero de 2016.

44 Yan Xuetong, “A Comparative Study of Pre-Qin Interstate Political Philosophy”, en *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, ed. por Daniel A. Bell y Sun Zhe, trad. por Edmun Ryen (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011), 42-56.

45 Véase: Kim Sungmoon, “From Desire to Civility: Is Xunzi a Hobbesian?”, *Dao* 10, n.º 3 (2011): 291.

46 Zhao Tingyang, 天下体系—世界制度哲学导论 *Tianxia Tixi—Shijie Zhidu Zhexue Daolun* (Nanjing: Jangsu Education Press, 2005).

confuciano, que omite otras corrientes históricas de pensamiento filosófico –como el legalismo– que bien podrían servir para comprenderlo mejor. Por ello, el concepto de Zhao es más bien como el propio autor quisiera que fuese el mundo, y no como es. De todas maneras, alude a un estado ideal de las cosas.

## Conclusión

Con base en la experiencia histórica, sobre todo de la época de los Estados Combatientes, también del llamado “siglo de la humillación” y de la manera en que algunos intelectuales chinos comprenden la forma de actuar de Estados Unidos, el concepto “hegemonía” está relacionado con la coerción, con el poder y capacidad de presionar, con el *bullying*, con el “poder ejercido de manera indebida”. En la teoría de Relaciones Internacionales –por ejemplo, a partir de los aportes de Snidal<sup>47</sup> este tipo de hegemonía se llama “hegemonía coercitiva”.

Sin embargo, el otro tipo de hegemonía según Snidal –hegemonía benevolente– se acerca más a la intención del papel que China quiere impulsar en el sistema internacional, pues se basa en la cooperación, en la provisión de bienes públicos globales y en el emplazamiento de regímenes internacionales. Cabe recordar que China ha propuesto la Iniciativa Franja y Ruta como un bien público, que quiere consolidar la “comunidad de destino común” con base en la cooperación internacional, y que ha creado varias instituciones internacionales que bien podrían originar nuevos regímenes de actuación mundial. Pero es claro que China rechaza el ejercicio de la hegemonía coercitiva.

No obstante, la hegemonía en la tradición histórica china mantiene importantes elementos confucianos que parecen ser olvidados por la enunciación contemporánea de 霸 *ba*. De igual modo, es importante replantearse la naturaleza confuciana del 天下 *tianxia* contemporáneo, pues este admite una jerarquización en aras del mantenimiento de la armonía social, en el cual China, como “centro civilizatorio”, se encuentra hasta la cima. Sin embargo, si se toma como cierto lo que Graham recuerda:

La era de los Estados combatientes terminó abruptamente en 221 a.e.c. [...]. Se trata de una situación inédita: como bien lo hicieron notar al rey de Qin sus propios consejeros, [...] ‘entre los cuatro mares hay por todos lados co-

---

47 Duncan Snidal, “The limits of hegemonic stability theory”. *International organization* 39, n.º 4 (1985): 579-614.

marcas y condados, todos los decretos provienen de un mismo centro, algo que nunca, desde el pasado más remoto, ha existido [...]’. Como respuesta a sus propuestas de crear un nuevo título imperial, [el rey de Qin] anunció: ‘seré Primer Emperador (始皇帝 *Shihuangdi*) ...’<sup>48</sup>

Es posible asumir que, para efectos prácticos, 天下 *tianxia* fuese la novel palabra para caracterizar al 霸 *ba* en la nueva época de la unificación. En realidad, las capacidades materiales para mantener “el orden en todo bajo el cielo” son las mismas para la consolidación de un estatus hegemónico, tal como establece Kang;<sup>49</sup> entre estas se encuentran un poder material superior al resto de los actores del sistema y la capacidad de proveer bienes públicos, como la estabilidad social, en el marco de una jerarquía. Es decir, capacidades hegemónicas. Por ello, la intención de construir todo un discurso que pretende caracterizar a la hegemonía como algo “negativo”, y “todo bajo el cielo” como algo “positivo”, esto último a partir de las nociones de política exterior de Xi Jinping expuestas, es eminentemente política. La evolución del concepto “hegemonía” en China demuestra la permanencia de rasgos culturales, históricos y semánticos de larga duración necesarios para la edificación de cualquier proyecto político mundial, situación que permite abordar críticamente el discurso actual del gobierno chino en materia de relaciones internacionales.

## Bibliografía

Allan, Bentley B., Srdjan Vucetic y Ted Hopf. “The Distribution of Identity and the Future of International Order: China’s Hegemonic Prospects”. *International Organization* 72, n.º 4 (2018): 839-869.

Boomfield, Emma V. “Perceptions of Danger: The China threat theory”. *Journal of Contemporary China* 12, n.º 35 (2003): 265-284.

*Chan-Kuo Tsé*. Traducido por J.I Crump Jr. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Clark, Ian. “China and the United States: a succession of hegemonies?”. *International Affairs* 81, n.º 1 (2011): 13-28.

---

48 Graham, *El Dao en disputa*, 510.

49 David C. Kang, *China rising: Peace, power, and order in East Asia* (Nueva York: Columbia University Press, 2007).

Cox, Robert. "Social forces, states and world orders: beyond international relations theory". *Millennium* 10, n.º 2 (1981): 126-155.

Dreyer, June Teufel. "The 'Tianxia Trope': will China change the international system?". *Journal of Contemporary China* 24, n.º 96 (2015): 1015-1031.

Er, Lam Peng. "China, the United States, Alliances, and War: Avoiding the Thucydides Trap?". *Asian Affairs: An American Review* 43, n.º 2 (2016): 36-46.

Feng, Zhang. "The Xi Jinping Doctrine of China's International Relations". *Asia Policy* 14, n.º 3 (2019): 7-23

Foot, Rosemary. "Chinese strategies in a US-hegemonic global order: accommodating and hedging". *International Affairs* 82, n.º 1 (2006): 77-94.

Friedberg, Aaron L. "Hegemony with Chinese Characteristics". *The National Interest* 114 (2011): 18-27.

Gilpin, Robert. *War ad Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Guoqing, Chen. "The Belt and Road: a mission to benefit two-thirds of the world". *Horizons*, n.º 4 (2015): 154-161. <https://www.cirsd.org/files/000/000/000/73/be31e49a5e47a2da2fbc245e54e80897c415245.pdf>.

Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Hao, Shen. "大道之行，天下为公 La manera correcta, el mundo se vuelve público". 求是 *Qiushi*, 22 de octubre de 2018. [http://www.qstheory.cn/wp/2018-10/22/c\\_1123592933.htm](http://www.qstheory.cn/wp/2018-10/22/c_1123592933.htm).

He, Chi. "The Belt and Road Initiative as Global Public Good: Implications for International Law". En *Normatives Readings of the Belt and Road Initiative. Road to New Paradigms*, editado por Shan Wenhua, Kimmo Nuotio y Zhan Kangle. Cham: Springer, 2018.



He, Xiao y Meng Ke. “‘修昔底德陷阱’中的不对称竞争战略 Estrategia de competencia asimétrica y la ‘Trampa de Tucídides’”. *Quarterly Journal of International Politics* 4, n.º 1 (2019): 19-52.

Hückel, Bettina. “Theory of International Relations with Chinese characteristics”. *Diskurs* 8, n.º 2 (2013): 34-65.

Jinping, Xi. *La gobernación y la administración de China*. Beijing: Edición de Lengua Extranjeras, 2014.

— “President Xi’s speech to Davos in full”. *World Economic Forum*, 17 de enero de 2017. <https://www.weforum.org/agenda/2017/01/full-text-of-xi-jinping-keynote-at-the-world-economic-forum/>.

Kang, David C. *China rising: Peace, power, and order in East Asia*. Nueva York: Columbia University Press, 2007.

— *East Asia before the West: Five centuries of trade and tribute*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.

Keohane, Robert O. *International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory*. Boulder: Westview Press, 1989.

Kirshner, Jonathan. “The tragedy of offensive realism: Classical realism and the rise of China”. *European Journal of International Relations* 18, n.º 1 (2012): 53-75.

Lake, David A. “American Hegemony and the Future of East-West Relations”. *International Studies Perspectives* 7, n.º 1 (2006): 26-30.

Lewis, Mark E. “Warring States Political History”. En *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, editado por Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lewis, Mark Edward y Mei-yu Hsieh. “Tianxia and the Invention of Empire in East Asia”. En *Chinese Visions of World Order. Tianxia, Culture, and World Politics*, editado por Ban Wang. Durham y Londres: Duke University Press, 2017.



Li, Guanyi. "Peace Under Heaven: the (Re) Making of an Ideal World Order in Chinese Utopianism (1902-1911)". Tesis de doctorado, University of California, 2013.

“禮運-Li Yun”, 禮記-Liji”. *Chinese Text Project*, traducido por James Legge. <https://ctext.org/liji/li-yun>.

Norlof, Carla y Simon Reich. "American and Chinese leadership during the global financial crisis: Testing Kindleberger's stabilization functions". *International Area Studies Review* 18, n.º 3 (2015): 227-250.

*Providing Global Public Goods. Managing Globalization*, editado por Inge Kaul, Pedro Conceição, Katell Le Goulven y Ronald U. Mendoza. Nueva York y Oxford: The United Nations Development Programme y Oxford University Press, 2003.

Rickett, W. Allyn. *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985.

Snidal, Duncan. "The limits of hegemonic stability theory". *International organization* 39, n.º 4 (1985): 579-614.

Spiezio, K. Edward. "British Hegemony and Major Power War, 1815–1939: An Empirical Test of Gilpin's Model of Hegemonic Governance". *International Studies Quarterly* 34, n.º 2 (1990): 165-181.

Sungmoon, Kim. "From Desire to Civility: Is Xunzi a Hobbesian?". *Dao* 10, n.º 3 (2011): 291.

SY. "Map of the Five Hegemons during the Spring and Autumn period of Zhou Dynasty". *Wikipedia*, 16 de septiembre de 2017. [https://en.wikipedia.org/wiki/Five\\_Hegemons#/media/File:Five\\_Hegemons.png](https://en.wikipedia.org/wiki/Five_Hegemons#/media/File:Five_Hegemons.png).

The World Bank. *Data*, 2019. <https://data.worldbank.org/>.

Tin-bor Hui, Victoria. *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

Tingyang, Zhao. 天下体系— 世界制度哲学导论 *Tianxia Tixi- Shijie Zhidu Zhexue Daolun*. Nanjing: Jangsu Education Press, 2005.

Tzili Apango, Eduardo. “China y la provisión de bienes públicos globales. Falacia sobre el ascenso hegemónico”. *México y Cuenca del Pacífico* 15, n.º 44 (2012): 77-103.

Xinhua. “阎学通：政治领导力高低决定中国崛起成败 Yan Xuetong: el liderazgo político determina el ascenso o fracaso de China”. *International Herald Tribune*, 13 de enero de 2016, [http://www.xinhuanet.com/politics/2016-01/13/c\\_1117763245.htm](http://www.xinhuanet.com/politics/2016-01/13/c_1117763245.htm).

Xuetong, Yan y Huang Yuxing. “Hegemony in The Stratagems of the Warring States”. En *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, editado por Daniel A. Bell y Sun Zhe y traducido por Edmun Ryen. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.

Xuetong, Yan. “A Comparative Study of Pre-Qin Interstate Political Philosophy”. En *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, editado por Daniel A. Bell y Sun Zhe y traducido por Edmun Ryen. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.

Yaqing, Qin. “Desarrollo de la Teoría de Relaciones Internacionales en China”. *Relaciones Internacionales* 22 (2013): 67-84.

Yin, Wang. “美国贸易霸凌主义必然失败 El *bullying* comercial de Estados Unidos está destinado a fracasar”. 求是 *Qiushi*, 1 de junio de 2019. [http://www.qstheory.cn/wp/2019-06/01/c\\_1124571684.htm](http://www.qstheory.cn/wp/2019-06/01/c_1124571684.htm).

““中庸-Zhong Yong”, 禮記-Liji”. *Chinese Text Project*, traducido por James Legge. <https://ctext.org/liji/zhong-yong>.

## SOBRE EDITORES Y AUTORES

Lai Sai Acón Chan posee un doctorado en Literatura Inglesa por la Washington State University. Actualmente es catedrática en la Escuela de Lenguas Modernas y co-coordinadora del equipo interdisciplinario de investigación Proyecto de recuperación de la memoria histórica de las migraciones chinas a Costa Rica y de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos, todo en la Universidad de Costa Rica. Su proyecto de investigación actual se titula: “Rescate de la memoria histórica de las migraciones internacionales e internas del grupo étnico chino de Costa Rica, 1870-1960: Corredor Pacífico central y sur, Región central y Caribe”, VI-UCR (2021-2023). Entre sus publicaciones se encuentran la obra de su autoría *Retratos de una migración china en Costa Rica* (ESP-UCR, 2023), y las coediciones de los libros *Los chinos de ultramar: movilidades, tradiciones y memorias*, y *Los chinos de ultramar: represiones, resistencias y resiliencias* (Palabra de Clío, 2022).

Ricardo Martínez Esquivel se desempeña como historiador y sinólogo en la Universidad de Costa Rica. Actualmente es catedrático en la Sede del Pacífico y co-coordinador de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos y coordinador del Observatorio Latinoamericano sobre Asia y África. Su proyecto de investigación actual se titula: “Los roles políticos, económicos y culturales de la red global Chee Kung Tong 致公堂 en los procesos de sociabilidad, inserción social e identidad de los inmigrantes chinos en Latinoamérica”, Fondo Semilla VI-UCR (2020-2023). Entre sus publicaciones sobre el mundo chino se incluyen las ediciones de los libros *Los chinos de ultramar: Sabor, cultura alimentaria y prácticas culinarias* (Palabra de Clío, 2020), *Los chinos de ultramar: Diásporas, sociabilidad e identidades* (Palabra de Clío, 2018), y *Estudios sobre China desde Latinoamérica: Geopolítica, Religión e Inmigración* (EUCR, 2013).

Flora Botton Beja es profesora-investigadora en el área de China del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Tiene una maestría en filosofía del México City College, una maestría en Estudios Orientales de El Colegio de México, estudios de posgrado en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres y completó estudios de doctorado en la Universidad de Michigan. En todos los casos se especializó en el área de China. Es autora de: *China: su historia y cultura hasta 1800*, (que se encuen-

tra en la segunda impresión de su segunda edición), *Ensayos sobre China: Una antología, Bajo un mismo techo: La familia tradicional en China y sus crisis* (con Romer Cornejo) y coautora de *La dinastía Han y de la Historia Mínima del Confucianismo*. Coordinó la *Historia Mínima de China* de la cual escribió varios capítulos. Es además autora de muchos artículos y capítulos de libros sobre historia, filosofía, religión, educación, familia, sociedad y mujeres en China que han sido publicados en México, Estados Unidos, España, Argentina, Costa Rica y China.

Daniela Arroyo Barrantes es profesora de Historia de la Cultura y Gestión Cultural en la Universidad de Costa Rica, Sede del Pacífico. Doctora en Arqueología, Universidad de Cambridge, Reino Unido. Obtuvo la Maestría en Arqueología, *University College London*, Reino Unido y precedentemente la Licenciatura en Ciencias Arqueológicas con énfasis en Arqueología Oriental, Universidad de Roma *La Sapienza*, Italia.

Roberto Marín Guzmán es Doctor en Historia, con especialidad en Medio Oriente y Norte de África y en estudios Islámicos por The University of Texas at Austin. También tiene dos Maestrías en esos campos de especialidad, una por El Colegio de México y la otra por The University of Texas at Austin. Ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas y en libros colectivos en 17 países y en cinco idiomas diferentes (español, árabe, inglés, alemán y polaco): en Costa Rica, México, Brasil, Estados Unidos, Argentina, Venezuela, Chile, España, Francia, Austria, Inglaterra, Italia, Polonia, Pakistán, Argelia, Líbano y Palestina. Asimismo, ha publicado varios libros en Costa Rica, México, España, Chile y Estados Unidos. Ha ganado el premio Aquileo J. Echeverría en Historia dos veces con los libros: *El Islam: Ideología e Historia* (Alma Mater y EUCR, 1986) y *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana* (EUCR, 2006). Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Costa Rica. Fue profesor de historia y de lengua árabe en esa misma Universidad y fue el fundador de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica.

Diego Sola i Garcia es Doctor en Historia por la Universitat de Barcelona (2015), Premio Extraordinario de Doctorado; Máster en Estudios Históricos, mención en Historia Moderna, por la UB (2012), Máster en Formación del Profesorado por la Universitat Autònoma de Barcelona (2016) y Licenciado en Historia por la Universitat de Barcelona (2010). PhD Visiting Student en

la Faculty of History de la Universidad de Cambridge (2013). Especialista en etnografía misionera y construcción de redes religiosas en la época moderna, ha investigado en varios archivos internacionales como el Archivo Secreto Vaticano o el Archivo General de Indias. Profesor de Historia Moderna de la Universitat de Barcelona y coordinador del máster en Historia e identidades en el Mediterráneo Occidental (siglos XV-XIX) de la misma universidad, es también coordinador del curso de la Facultad de Geografía e Historia Historia espiritual de Occidente (siglos XV-XX) y profesor de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona.

José Antonio Cervera es doctor en Ciencias Físicas (Universidad de Zaragoza, 1999) y doctor en Estudios de Asia y África, especialidad China (El Colegio de México, 2007). Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, donde imparte clases relacionadas con la historia y la filosofía de China. Ha investigado la llegada de los misioneros católicos a Filipinas y China y su influencia en la ciencia (siglos XVI y XVII), así como la filosofía neoconfuciana en China. Ha publicado cuatro libros como autor único, treinta y dos artículos en revistas arbitradas e indizadas y más de cuarenta capítulos en libros colectivos. Ha presentado ponencias en más de ochenta congresos y simposios nacionales e internacionales, en varios países de América, Europa y Asia. Desde enero de 2006, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México.

Thierry Meynard S.J. es profesor de filosofía en la Universidad Sun Yat-Sen en Guandong, China. Estudia el intercambio de pensamientos chinos y occidentales, la filosofía clásica occidental y el neoconfucianismo contemporáneo. En 2003, obtuvo un Ph.D. en Filosofía China por la Universidad de Beijing con su tesis “La visión religiosa de Liang Shu”. De 2001 a 2003 se desempeñó como director del Centro de Investigaciones de Lengua y Cultura de Beijing. Entre 2012 y 2014 fungió como director del Centro de Estudios Chinos de Beijing, donde continúa siendo responsable de la investigación del Centro. Entre sus publicaciones se encuentran sus monografías *The Jesuit Reading of Confucius* (Brill, 2015), *The Religious Philosophy of Liang Shuming* (Brill, 2011), *Confucius Sinarum Philosophus* (IHSI, 2011), y *Following the Footsteps of the Jesuits in Beijing* (Jesuit Sources, 2006), y junto a Sher-shiueh Li, *Jesuit Chreia in Late Ming China* (Peter Lang: 2014).

Manuel Pérez García es actualmente profesor asociado en el Departamento de Historia, Universidad Shanghai Jiao Tong, China. Obtuvo su doctorado en el European University Institute (Florencia, Italia). Ha sido recientemente galardonado con un ERC (European Research Council)-Starting Grant, dentro del programa de financiación Horizon 2020 de la European Union Funding for Research & Innovation para llevar a cabo el proyecto GECEM (Global Encounters between China and Europe). Él es fundador y director de Global History Network en China (GHN), la primera red académica en historia global establecida en China. Entre sus últimas publicaciones destaca el libro *Vicarious Consumers: Transnational Meetings between the West and East (1730-1808)* (Routledge, 2013), *China and Latin America in Transition Policy Dynamics, Economic Commitments, and Social Impacts* (Palgrave-Macmillan, 2016); *Global History and New Polycentric Approaches: Europe, Asia and the Americas in a World Network System*, co-editado con Lucio de Sousa (Palgrave-Macmillan, 2017). Es editor jefe de las series Palgrave Studies in Comparative Global History.

Walburga María Wiesheu Forster es licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); maestra en Estudios de Asia y África con especialidad en China por El Colegio de México; doctora en Antropología por la UNAM. Realizó estudios avanzados en el idioma y la arqueología, así como diversas estancias de investigación en la Universidad de Pekín en China. Desde 1999 se ha desempeñado como profesora-investigadora en el Posgrado en Arqueología en la ENAH. Fue secretaria general de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA). Ha presentado una gran cantidad de ponencias en congresos nacionales e internacionales y cuenta con numerosas publicaciones sobre temas de arqueología y de China. Asimismo ha participado como coeditora de una serie de libros colectivos.

Tansis Darién García Rubio de Ycaza, arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), maestro en arqueología por la Universidad de Zhejiang y estudiante de Doctorado en Arqueología por la Universidad de Shandong. Ha realizado estudios de idioma chino en el Instituto Confucio de la Ciudad de México, en Beijing Language and Culture University y en la Universidad de Zhejiang. Sus temas de investigación incluyen el neolítico tardío en China, la cultura Liangzhu y el uso del jade. Ha trabajado como arqueólogo en múltiples sitios en México y en la Ciudad Antigua de Liangzhu, Zhejiang, China.

Ignacio Villagrán es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Estudios de Asia y África con especialización en China por El Colegio de México, y Doctor en Lenguas y Culturas Asiáticas por la Universidad de Michigan. Fue becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es director del Centro de Estudios Argentina China (CEACh) y Coordinador del Grupo de Estudios del Este Asiático del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (GEEA-IIGG) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. También se desempeña como investigador y docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Sus principales líneas de investigación se vinculan con las tradiciones de pensamiento político y las estructuras administrativas en China clásica e imperial, y más recientemente, se ha dedicado a estudiar el desarrollo de los estudios chinos en Latinoamérica. Ha presentado ponencias y ha publicado artículos sobre estas temáticas en diversas revistas académicas en Latinoamérica, Estados Unidos y China.

Filippo Costantini es profesor-investigador de la Escuela de Filosofía y de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica. Por más de 10 años ha impartido clases de pregrado o posgrado a estudiantes de diferentes nacionalidades. Cuenta con la habilidad de dictar clases del área en idiomas chino, español, inglés e italiano. Él es autor de dos libros, ha publicado una decena de artículos de investigación en revistas indizadas de países europeos y latinoamericanos; y también funge como evaluador de revistas académicas nacionales e internacionales. Su enfoque de investigación es la historia de la filosofía, la religión y la cultura de China antigua y pre-moderna, utilizando fuentes primarias de forma considerable en chino clásico. Además, él es especialista en música china antigua, y ejecutor del *guqin* 古琴, el instrumento de cuerdas más antiguo de China y conocido como el “instrumento de Confucio”. Su proyecto de investigación actual se titula: “El legado del Dao: Historia, desarrollo y expansión del daoísmo entre Asia oriental y América Latina”, VI-UCR (2021-2024).

Gabriel Terol Rojo es profesor del Área de Estudios de Extremos Oriente del departamento de Teoría de los lenguajes de la Facultad de Filología, Traducción y Comunicación de la Universidad de Valencia. Doctor Europeo en Filosofía, es licenciado en Filosofía y en Estudios asiáticos, máster en



Internacionalización empresarial, siendo técnico superior en Comercio exterior. Antiguo becario de investigación predoctoral del Ministerio de Asuntos Exteriores y de la Agencia Española de Colaboración Internacional, su investigación científica se centra en la convergencia entre la tradición china del daoísmo y su repercusión e influencia en el pensamiento filosófico extrasínico, especialmente, el europeo. Entre sus publicaciones se encuentran *Daoísmo, Chán y Zen. Breve genealogía del daoísmo chino y sus influencias epistemológicas en Asia oriental* (ESP-UCR, 2020), *El daoísmo y la sinología en occidente. Una breve historia paralela de la difusión de ambas* (Comares, 2019), y *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental* (Herder, 2016)

Pablo Rodríguez Durán es investigador, traductor e intérprete. Abogado por la Escuela Libre de Derecho (México) y Maestro por el Centro de Estudios de Asia y África (Especialidad China) de El Colegio de México. Ha participado en numerosas conferencias como intérprete simultáneo y en nutridos congresos académicos de diversa índole. Dentro de sus líneas principales de investigación se encuentran la filosofía, la literatura y la filología chinas. Cuenta con diversas traducciones del chino al español, dentro de las que destacan *El arte de la guerra* de Sun Zi y el *Dao De Jing* de Lao Zi en literatura clásica; Xu Wei en poesía antigua; y Li Jingze, Ah Yi, Lu Min, Ah Lai, Ouyang Jianghe, entre otros, en cuento, novela corta y poesía contemporánea. Por sus contribuciones a la literatura, fue galardonado por la Asociación de Escritores de China como “Amigo de la Literatura China” y el Premio Anual a la Traducción 2019 otorgado por “Poesía de Oriente y Occidente” por la obra *Poesía ilustrada de la era Han, los Tres Reinos y las Dinastías del Norte y Sur*.

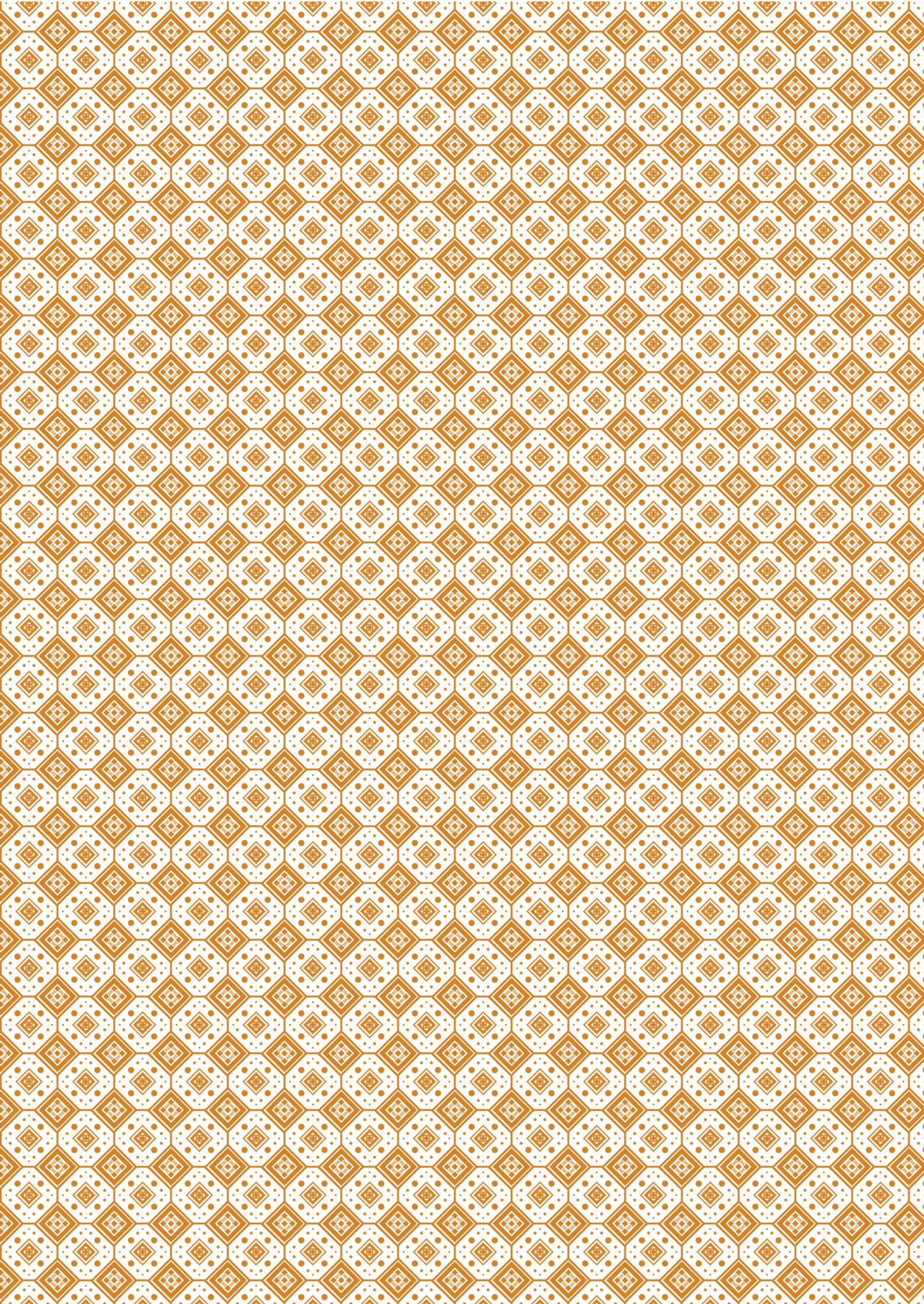
Silvia Elizondo trabaja actualmente en el Centre de Recherches sur les Civilisations de l'Asie Orientale, Universidad París 7-Diderot, Francia. En estos momentos su proyecto de investigación versa en el análisis de datos de tres escuelas tradicionales alternativas en China: una que sigue el método educativo de Wang Caigui, otra que comenzó así pero luego cambió y otra que no es confuciana y se centra en la naturaleza.

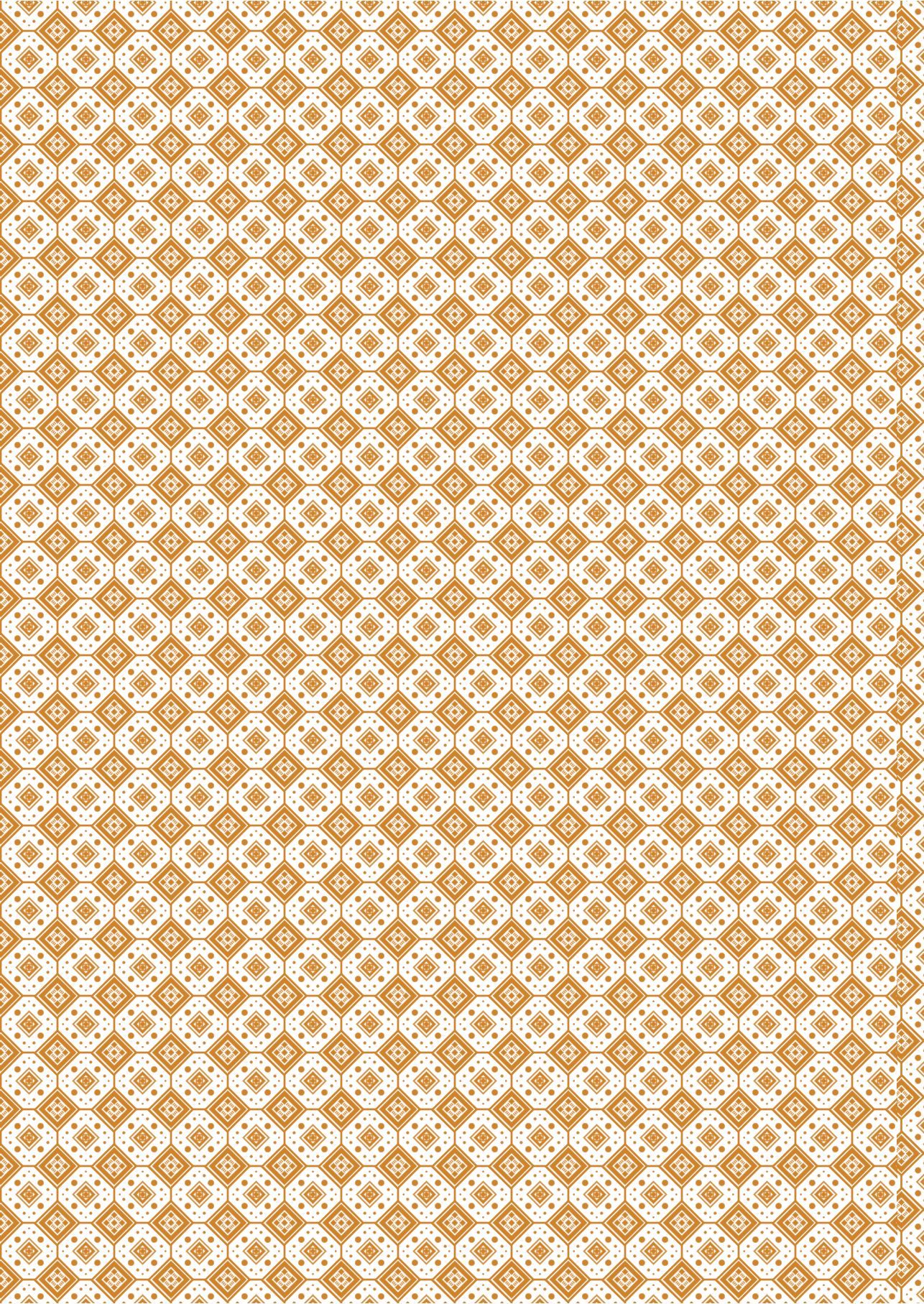
Eduardo Tzili Apango es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Miembro del Grupo de Estudios Sobre Eurasia (GESE).

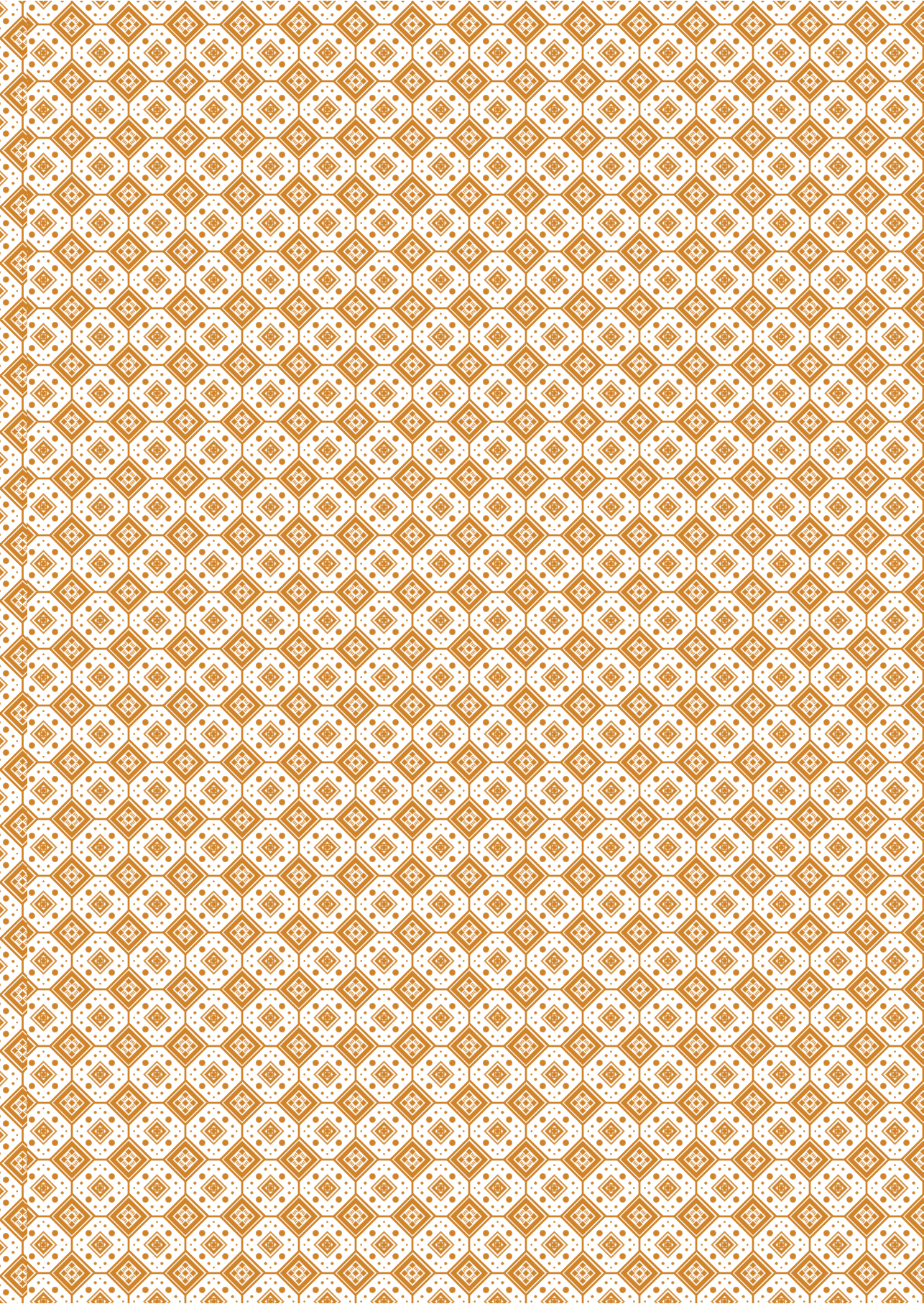


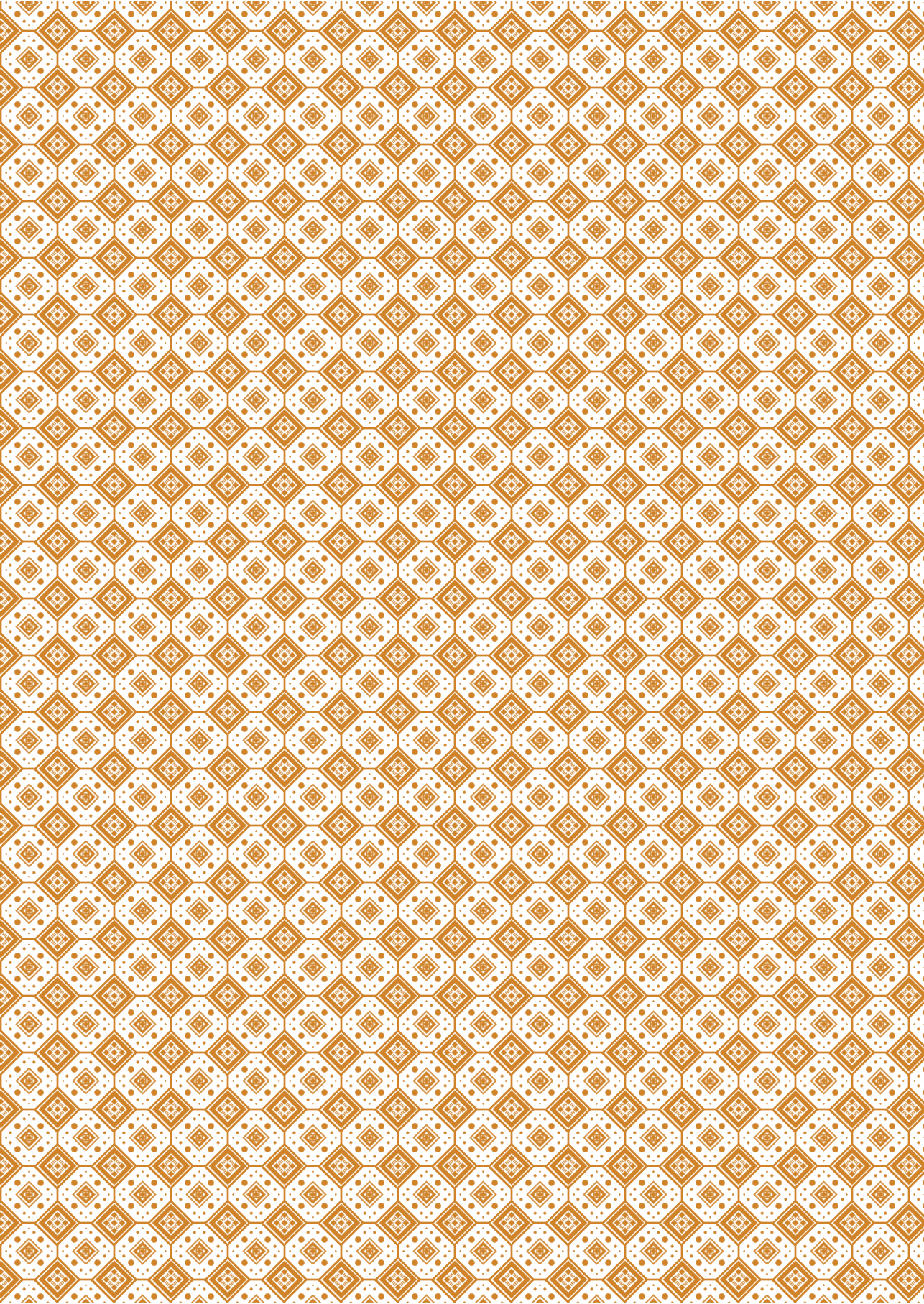
Licenciado en Relaciones Internacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en Estudios de Asia y África con especialidad en China por El Colegio de México. Doctorante en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha fungido como consultante para la Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL), y para el Departamento Internacional del Partido Comunista de China, sobre relaciones China-América Latina.













INSTITUTO CONFUCIO  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA



RED ACADÉMICA LATINO  
(E HISPANO) AMERICANISTA  
SOBRE ESTUDIOS SINOLÓGICOS  
拉美汉学研究学术网

CIECH

# Encuentros con el mundo chino

Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea

La creciente importancia global de China ha estimulado una renovación en términos de autores, de propuestas teórico-metodológicas y de fuentes, acerca de la relación histórica de China con el mundo. Ello ha permitido el planteamiento de nuevas lecturas, acercamientos e interpretaciones de las distintas facetas de la historia china y sus mundos de ultramar. En esta innovación levanta su mano la academia latinoamericana.

*Encuentros con el mundo chino: Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea* es una invitación a pensar de manera diferente las formas en que se comprende e interpreta China y sus mundos de ultramar en y desde nuestro idioma español, al considerar su alteridad, ambivalencias o contradicciones, en particular, las referentes a sus dinámicas globales en su historia, sus sistemas de pensamiento, su diáspora y sus relaciones transpacíficas. Este libro presenta nuevas visiones, problemáticas, enfoques teórico-hipotéticos y explicaciones de Hispanoamérica en su encuentro con el Mundo Chino.

**Colección: Estudios sobre el Mundo Chino**

Serie: CIECH

UCR  
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA



ESP Editorial Sede  
del Pacífico

ISBN: 978-9930-9722-8-1



9789930972281