

Asiadémica

revista universitaria de estudios sobre asia oriental

Número 05, enero 2015

Contenido

- > Prólogo, [Dr. Manel Ollé](#)
- > Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII.
El caso de Diego de Pantoja, [Salvador Medina](#)
- > Los estudios coreanos en América Latina, [Dr. Samuel F. Velarde](#)
- > Without an end in sight: Competition between
the People's Republic of China and the Soviet Union
during the Vietnam War and its implications for the
wider relationship, [Johan van de Ven](#)
- > La evolución de la puerta en la arquitectura civil y sus
códigos en la idiosincrasia de la China imperial,
[Javier Ruiz](#)

#05

Asiadémica

revista universitaria de estudios sobre asia oriental

Número 05, enero 2015

haz click sobre el
número de página
para ir al artículo

- | | |
|--|----|
| > Editorial | 04 |
| > Prólogo, Dr. Manel Ollé | 07 |
| > Hibridación cultural y el discurso sobre China
en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja,
Salvador Medina Baena | 10 |
| > Los estudios coreanos en América Latina,
Dr. Samuel F. Velarde | 39 |
| > Without an end in sight: Competition between
the People's Republic of China and the Soviet Union
during the Vietnam War and its implications for the wider
relationship, Johan van de Ven | 50 |
| > La evolución de la puerta en la arquitectura civil
y sus códigos en la idiosincrasia de la China imperial,
Javier Ruiz Barreto | 61 |

Editorial

En la redacción nos obsesionamos con una idea desde que ya la primavera del año pasado nos pusimos a trabajar en la presente edición: el número 05 de **Asiadémica** tenía que ser el primer y definitivo paso hacia la madurez. Empezamos el proyecto con mucha ilusión pero sin contar con el *know-how* del gremio, e íbamos dando forma a la revista siempre con la idea de cómo queríamos que fuera y cómo nos aconsejaban que debía ser padrinos y madrasas con más años y heridas de guerra en el silencioso campo de batalla que es el mundo académico. Con el segundo número logramos que **Asiadémica** no acabara con la vida de una mosca de mayo y cogimos rodaje gracias a la colaboración de nuestros colegas de la UAB. Con el tercero asentamos los pies, dejando claro que habíamos venido a quedarnos. Ya nos lo dijeron los doctores Blai Guarné y Montserrat Crespín, profesores, mentores, amigos y prologuistas (#02 y #03), lo más difícil de un proyecto como el nuestro no es empezarlo, sino darle continuidad una vez se apagan los fuegos de la novedad. Con el cuarto número abrimos las puertas de par en par y tendimos el primer puente con el fin de mostrar que **Asiadémica** ha sido concebida como una plataforma disponible para todos.

Con este quinto número, y perdonen la falta de modestia, nos hemos hecho mayores.

Para este quinto número hemos logrado un objetivo que teníamos marcado desde el primer día pero que necesitábamos demostrar primero de lo que podíamos ser capaces antes de plantearnos cumplirlo. **Asiadémica**, como toda revista académica que se precie, no puede ni debe restringir la publicación de contenidos al criterio de sus editores. Es por eso que nos pusimos en contacto con expertos investigadores para pedirles que constituyeran el comité científico de la revista. La respuesta cálida, dispuesta y prácticamente unánime de todos aquellos a quienes contactamos nos llenó de alegría y de confianza. Gracias a su colaboración, **Asiadémica** ahora es una revista con un proceso de *peer-review double-blind*. Los autores nos envían una propuesta de artículo, la revisamos en la redacción, si la consideramos posible la pasamos al experto del área correspondiente sin mención de la identidad del autor, y éste produce un informe evaluando el artículo y sugiriendo las mejoras correspondientes.

Debido a este proceso, para este número muchos artículos se han quedado por el camino. El proceso de *peer-review* es duro y muy exigente, pero recordamos a todos aquellos autores que no han podido publicar en este número que los esperamos en los siguientes. Siempre hay que aspirar a producir el mejor trabajo posible. El número de artículos publicados en el #05 es escueto, pero la calidad compensa la cantidad.

Nos gustaría agradecer a todos los expertos de nuestro comité científico, cuya lista se puede consultar en la página de créditos al final de la revista (p.86) así como en nuestra web. En especial nos gustaría agradecer al doctor Manel Ollé, también *peer-reviewer*, que para la presente edición nos ha redactado un fantástico prólogo en el que reflexiona sobre la pasión por la investigación. También quisiéramos agradecer a aquellos expertos que nos han prestado sus servicios de forma puntual pero que no pueden comprometerse a formar parte del comité científico de **Asiadémica**, por lo que su identidad permanece en el anonimato. También quisiéramos agradecer a Salvador Medina, Samuel F. Velarde, Johan van de Ven y Javier Ruiz por sus excelentes artículos que aquí publicamos. Agradecer sin menor entusiasmo a todos aquellos autores a los que no hemos podido publicar: os esperamos sin falta en el futuro. Por último y no por ello menos importante, agradecemos a vosotros, lectores, por estar siempre con nosotros.

Jordi Serrano y Jonathan López-Vera, enero de 2015

#05

Prólogo

Han pasado veinte años y aún persiste en la memoria con perfecta claridad el momento en el que escuché al profesor Raimon Panikkar formular de forma precisa e inapelable (en medio de una presuntamente protocolaria conferencia inaugural de un congreso académico), la mejor definición de lo que para él (y desde entonces también para mi) era la investigación: un acto de amor.

Así de golpe, una afirmación tan singular como ésta puede sonar hasta cursi y ridículamente *new age*, como de perogrullada *paulocoelhista* de autoayuda avanzada. Al oírlo me sorprendió, y con el tiempo fue cobrando sentido. Intentaré aquí desgranar en qué medida esta afirmación es cosa seria, y en qué medida es primordial y aconsejable no perderla nunca de vista. Siempre podemos acudir a la socorrida etimología helenística del amor al conocimiento (filosofía) y del amor al lenguaje (filología) como las madres de todas las ciencias humanas; pero al margen de etimologías o *auctoritas*, el hecho de que entendamos la investigación como un acto de amor tiene unas cuantas implicaciones fundamentales. De entrada, por marcar su tendencia a desvincularse de dos o tres de los virus más nefastos que invaden el mundo de la academia. El primero: el de la burocratización competitiva que, bajo el loable designio de explicitar resultados tangibles, evaluables y transparentes, en su reverso oscuro incentiva la escritura innecesaria, el simulacro ritualizado o la inflación de nimiedades, la reiteración y otros juegos malabares. Publicar por publicar no lleva a ningún lado. Cuando no simplemente al plagio más o menos descarado: a decir lo que ya ha sido previamente dicho y quedarse tan campante.

La afirmación de Raimon Pannikar es también fundamental porque escapa por la tangente a la lógica dominante en la pulsión feudal y jerarquizada que mueve en buena medida los designios anacrónicos de la academia; y que convierte el conocimiento en arma de poder y de lucha cainita, librada con una agresividad más o menos pasiva y educada, por espacios de control, por cargos, despachos, subvenciones, proyectos, sinecuras, contrataciones, honores y retribuciones. La afirmación de Raimon Pannikar se aleja también de la investigación entendida como la huraña salvaguarda de un coto privado de caza: defendido como propio con uñas y dientes. El solipsismo vanidoso del erudito estéril y del cátedro, que más que sólido está petrificado en su autoridad incontestable e incontestada, se aleja del conocimiento genuino y del sentido crítico y compartido, provisorio y siempre dispuesto a desmentirse a si mismo, tal como sería siempre deseable sino exigible en el campo de la investigación.

Cuando Raimon Panikkar habla de la investigación como acto de amor, nos remite tanto al objeto como al sujeto: amor al objeto de estudio, y amor a su transmisión a los demás. En el campo de los estudios asiáticos ya es imposible obviar el recuerdo secular de la instrumentalización orientalista que subordinaba el conocimiento de las tierras, las gentes y los saberes de Asia a empresas coloniales más o menos explícitas, en cualquier caso para ejercer una mejor dominación y para reconfirmar

Dr. Manel Ollé

Profesor titular de historia y cultura de China moderna y contemporánea en la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
Coordinador del Máster en Estudios Chinos de la misma universidad.

una supuesta superioridad intelectual y moral. Hoy todo aquello podría parecer muy lejano, pero no hace falta escarbar mucho en nuestro campos asianista del conocimiento para encontrar aún hoy de vez en cuando argumentaciones prejuiciosas o esencializaciones simplificadoras. Solo desde el amor, la pasión y la fascinación es posible fundamentar un conocimiento que necesariamente debe basarse también en la mirada crítica, despierta, desvelada y ecuánime. La investigación se acerca al acto de amor cuando la curiosidad se convierte en pasión. En este presente nuestro que ha visto fragmentarse hasta el infinito los repertorios canónicos de los saberes, de las lecturas y de los criterios de juicio, encontramos fascinaciones extremas, no pocas veces fuera de la academia, que quizás sin medida ni rigor, pero con persistencia y dedicación forjan ejemplos de profundización en terrenos ignotos. Conjugar esta intensidad vital con las poderosas herramientas del método y el rigor investigador sería siempre lo más deseable.

En la afirmación de Raimon Panikkar se apunta a la necesidad de un conocimiento compartido. Investigar es participar de una conversación. Abrir juego, recoger el guante, llevar adelante lo que otros empezaron forma parte del diálogo que se suma a la divisa de Panikkar. Se trata ciertamente de una conversación algo rígida, formal y sujeta a pautas estrictas que no deberían ser marcas de etiqueta y de distinción sino de convivencia: imprescindibles para su prolongación en el tiempo y el espacio. En los ámbitos de la investigación, se han ido forjando unas reglas del juego que hacen fiable e interesante esta conversación. No se puede entrar en la sala y soltar la primera enormidad genialoide que se nos ocurra, sin previamente haber leído, contrastado, argumentado y demostrado. Seguir estas reglas no es solo cuestión de disciplina, sino apenas el punto de partida del diálogo: documentarse, aprender de los otros, citar correctamente, transliterar las lenguas asiáticas con rigor, usar de forma apropiada las fuentes primarias y secundarias, conjugar según el caso la reflexión analítica y teórica con la aportación empírica y factual, redactar con claridad conceptual, delimitar de forma evidente la línea a partir de la cual se produce la novedad, la singularidad de nuestra contribución: la aportación propia en relación a lo previamente sabido; y al mismo tiempo no rehuir el sentido crítico, son prácticas que todas ellas abren el cauce que ha de hacer posible que el agua del conocimiento fluya y avance.

Solo podemos aquí felicitarnos y aprovechar la ocasión que se nos brinda cuando se rompen los moldes de la jerarquía y, desde la base de la presunta pirámide que en teoría debería apenas limitarse a recibir pasivamente conocimientos, se forja un espacio de compartición entusiasta, serio y reglado como este que se abre con la revista *Asiadémica*, con evaluaciones externas y comité científico, con el compromiso de un rigor formal que no se queda en el paripé del simulacro, sino en la voluntad de asegurar la viabilidad de la conversación académica. Que algunos de por aquí, y no los más apoltronados sino los más inquietos, dediquen sus desvelos, sus esfuerzos y su tiempo a hacer posible que la conversación asianista surja y crezca entre nosotros, y que nuevos interlocutores se sientan llamados y sumen activamente a ella, es posiblemente uno de los mejores ejemplos que podemos imaginar para ilustrar la divisa de Raimon Panikkar de la investigación entendida como un acto de amor.

#05

Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII.

El caso de Diego de Pantoja

Introducción

Desde la Antigüedad, los contactos entre Oriente y Occidente se habían producido principalmente por vía de los intercambios comerciales que traían productos desconocidos o escasos, junto con noticias curiosas sobre gentes y costumbres extrañas. El conocimiento sobre esos países situados al otro extremo del planeta procedía de marineros y comerciantes que, con frecuencia, lo habían recogido de boca de otros marineros y otros comerciantes anteriormente. En pocas ocasiones llegaban noticias de primera mano, transmitidas por quienes habían visitado realmente alguno de esos lugares del lejano Oriente. Así, gran parte de las informaciones que llegaban tenían un tono hiperbólico y estaban plagadas de elementos fantásticos y maravillosos, que no respondían tanto a la realidad de Oriente como al imaginario y al universo simbólico de Occidente.

A partir del siglo XVI, primero a través de los portugueses y luego de otros europeos, entre ellos los españoles, empiezan a llegar a Europa noticias más precisas sobre la realidad de los países orientales. A medida que avanza el establecimiento de puestos coloniales en lugares como Goa o Macao, se diversifican las informaciones que se empiezan a difundir entre el público europeo, destacando entre ellas las que facilitaban los misioneros que penetraban en territorios desconocidos para los occidentales. En el caso de China, que es el aquí nos ocupará, fueron especialmente importantes las cartas y relaciones que enviaban los jesuitas, como muestra Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611, en donde resume, en la entrada dedicada a China, cuál era la percepción que entonces se tenía del país:

La provincia que de pocos años acá se ha descubierto en las Indias, de tanta riqueza y policía que admira. Hay historia propia y relaciones particulares enviadas por los padres de la Compañía de Jesús, que en aquella tierra han hecho gran fruto espiritual, con su doctrina y ejemplo.
(Covarrubias, 1995:390)

Una de esas relaciones, la escrita por el jesuita Diego de Pantoja, es la que nos ocupará en este trabajo, en el que intentaremos contextualizar y dar cuenta del discurso que sobre China desarrolla

Salvador Medina Baena

Licenciado en Filología Inglesa y en Antropología Social y Cultural. Cursando el máster en Estudios de Asia Oriental, Universitat Oberta de Catalunya.

Como antropólogo, ha trabajado en el campo de los nuevos movimientos religiosos y en el de las identidades colectivas.

Este artículo es el resultado de un Trabajo de Investigación de Máster, asesorado por la profesora Anna Busquets Alemany.

este autor y la aportación particular que hizo al mismo. Como adelanto de lo que desarrollaremos en las siguientes páginas, diremos que Diego de Pantoja, conocedor del país como pocos lo habían hecho antes, rompe con la tendencia general de admiración, que el propio Covarrubias recoge en su definición, y ofrece una visión más crítica, que tendrá una notable influencia posterior. Una de las razones que influyeron en ese discurso menos admirativo hacia la realidad china fue el proceso de transculturación que sufrió a lo largo de más de dos décadas de vivir en el país, que llegó a plantearle un verdadero conflicto de identidad.

La época Ming y el discurso sobre China en el Siglo de Oro

Durante los siglos XVI y XVII, la percepción que se tenía en Europa de China era la de un tierra rica y fértil, llena de hombres con ingenio. En una de las obras más conocida durante esos siglos, la *Historia del Gran Reino de la China*, de Juan González de Mendoza, su autor se dispone a hablar de “el valor, grandeza, poder, majestad y riqueza de los Reyes de la China” (Mendoza, 1990:25). El tono admirativo de esta cita se encuentra de manera recurrente en muchas de las obras publicadas en esa época sobre China; ya hemos señalado más arriba la definición que recoge Covarrubias en su *Tesoro*, que vendría a coincidir con lo dicho por Mendoza.

Para Manel Ollé (2000: 12) ese discurso, carente, por lo general, de ningún tipo de crítica y desarrollado sobre una base mítica y utópica, era heredero de las informaciones que durante la Edad Media habían llegado hasta Occidente¹. A esta circunstancia, se unía el conocimiento parcial y fragmentario que permitieron los primeros contactos en el siglo XVI. Las zonas de China que visitaban los europeos entonces eran limitadas, así como el conocimiento de la realidad política o económica del país, además del obstáculo que suponía el desconocimiento de los códigos de comportamiento o de la misma lengua. Finalmente, un tercer factor que contribuyó a prolongar la imagen hiperbólica del país en el Renacimiento europeo fue la intencionalidad con la que muchos de los escritos sobre China se enviaban a la metrópoli. Así, por ejemplo, ocurrió con las cartas y relaciones que enviaban los jesuitas, en las que se reflejaba una idea reificada del país con el fin de ganar apoyo para su empresa de evangelización, mostrando para ello la importancia y los éxitos de su predicación entre los chinos.

Desde los primeros tiempos de la dinastía Ming se había establecido una política de prohibición de las actividades marítimas, que iba en contra de los intereses de las grandes familias establecidas en las zonas costeras de Fujian. No obstante, a partir de 1567, el emperador Long Qing permitió la apertura de algunos puertos al tráfico marítimo y comercial, a pesar de lo cual las autoridades² mantuvieron las estrictas restricciones a la entrada de extranjeros en el territorio chino (Ollé, 2002:22-23). Ello no impidió el acceso de misioneros y comerciantes, pero sí dificultó enormemente sus intentos de penetración en el país.

1 “La pervivencia del influjo latente de mitos paradisíacos, concretados en la supuesta localización extremo-oriental del *eldorado* insular de Crise, Agir, Tarsis y Orfir, en la leyenda del riquísimo reino del Preste Juan, así como la pervivencia de la leyenda de la remota cristianización de Oriente por el apóstol Santo Tomás, explicarían en parte (...) la orientación engrandecedora, hiperbólica, de matriz utópica que presentaba la percepción de China en el siglo XVI” (Ollé, 2000:13)

2 La burocracia china de las provincias de Guangdong y Guangxi mantenía tres posiciones bien diferenciadas con relación a la presencia de portugueses en Macao: por un lado, los estamentos más cercanos a los intercambios mercantiles como el *haidao*, intendente de defensa marítima, que se mostraban favorables al trato con los portugueses; por otro lado, los mandos militares se manifestaban abiertamente en contra; y, finalmente, los censores y jueces mantenían una posición ambigua (Ollé, 2002:13-14).

La China que conoció Diego de Pantoja se encontraba en uno de los momentos de desarrollo importantes de su historia. Bajo la dinastía Ming (1368-1644), se habían alcanzado importantes logros en los ámbitos culturales y artísticos, la vida comercial y urbana se expandía gracias al aumento de la prosperidad y la organización estatal contaba con un aparato burocrático firmemente asentado, que disponía de un inmenso corpus legislativo capaz de hacer frente a cualquier dilema que surgiera en el ámbito cotidiano (Spence, 1999:8). Asimismo, la población, por su parte, no dejó de aumentar de manera constante a lo largo de este período. Sin embargo, el desequilibrio entre la prosperidad económica y el gasto estatal empezaba a plantear el problema de la escasez de dinero con que pagar al ejército y mantener el aparato estatal. A partir del siglo XV, los sucesivos emperadores habían manifestado una clara tendencia hacia el absolutismo, concentrando el regidor todo el poder decisorio y gobernando mediante la concurrencia de consejos exclusivos.

A pesar de tratarse de una época próspera en términos económicos, los excesivos gastos que tenía la corte, unido al pago de enormes rentas a los parientes de la familia imperial y el derroche de dinero en el mantenimiento de un ejército ineficaz condujeron, a finales del siglo XVI, a una crisis financiera que se intentó solventar con el aumento de los impuestos sobre los campesinos y el incremento de de las tasas comerciales (Gernet, 2003:386).

La que se conoce como era Wanli (1572-1620) tuvo dos épocas, marcada la primera de ellas por la prosperidad y los cambios sociales con la formación de un proletariado y una ascendente burguesía urbana; y la segunda, por los problemas derivados del sistema político centralizado y autoritario, que entró en abierta contradicción con la expansión social, económica y cultural que vivía el país (Gernet, 2003:384). Diego de Pantoja recoge en su *Relación* algunas críticas contra la situación política del país, en la que, frente a un grupo de letrados guiados por el sentido de la justicia, se oponía el poder político y administrativo que habían adquirido los eunucos, descritos por Pantoja como “por la mayor parte son gente baxa y codiciosa” (Pantoja, 2011:112). En algún momento, incluso, hace una crítica abierta al propio emperador Wanli, “particularmente este rey de aora que es ruyn” (Ibidem:169). Esa tensión política que se refleja en la obra de Pantoja estallará a partir de 1615 en que los letrados, agrupados en torno a la llamada Academia de Donglin plantean abiertamente su oposición a las medidas absolutistas del emperador. Los eunucos, que en la figura de Wei Zhongxian se habían hecho con el control de la administración, iniciaron a partir de 1625 un período de represión contra los letrados cercanos al grupo de Donglin.

Pantoja nos dejó, también, un registro de uno de los episodios en que se enfrentaron los letrados de rango más elevado al emperador. Tras la decisión de Wanli de nombrar heredero a uno de los hijos que tuvo con la segunda de sus concubinas, los letrados se reunieron en el palacio real y amenazaron con abandonar sus cargos si el emperador no se avenía a reconocer al que, según la tradición, debía ser el príncipe heredero, que era, en su caso, el hijo mayor que había tenido con otra concubina. “Parece quedò el rey temeroso de tanta resolucion de la mayor gente de su reyno; y assi mandò a un eunucho que saliesse y les respondiessse que tuuiessen sus oficios en ora buena, y que el haria lo que pedian” y, concluye Pantoja, “finalmente, tanto hizieron, que le hizieron hazer lo que era razon y assi leuantò este año el verdadero principe” (Ibidem:166).

La política de adaptación de los jesuitas

El proceso de conversión a la religión cristiana, que españoles y portugueses habían llevado a cabo en América durante las primeras décadas tras el Descubrimiento, recibió la condena de un número

significativo de religiosos (fray Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, entre otros) por la manera, muchas veces brutal, en que se pretendía lograr la introducción del cristianismo entre los pueblos conquistados³. A partir de 1511 se puso en circulación un cuerpo de doctrina religiosa en el que la conquista y el sometimiento militar dejaban paso a la evangelización para lograr el fin propuesto de la conversión⁴. Las principales consideraciones que se recogían en esos textos apuntaban a una consideración distinta del potencial converso o gentil, como solía denominarse entonces, y de la forma en que debía lograrse su aceptación de la doctrina religiosa de los conquistadores europeos. Por primera vez, en estos escritos se plantea la posibilidad de valorar al *otro* como a un igual, merecedor de un trato amable, consecuente con su condición de ser humano, al que hay que acercarse mediante la palabra y el respeto que propugna la compasión y el amor fraterno de los Evangelios. A partir de ese momento, los objetivos que la Iglesia y el Estado perseguían en los nuevos territorios descubiertos comienzan a distanciarse (Lisón, 1990:143-144). Ese distanciamiento se pone de manifiesto en la práctica en Asia, a diferencia de América, en donde la penetración militar y el dominio territorial se limitó a unas pocas posiciones frente a la audacia que demostraron algunas órdenes religiosas, particularmente los jesuitas, para penetrar en países como India, Japón o China y alcanzar así territorios que los ejércitos nunca llegaron a pisar.

En este contexto religioso se producen los primeros intentos por ganar las tierras asiáticas, especialmente China y Japón, para la causa cristiana. Por las noticias que desde Marco Polo se habían ido difundiendo entre los europeos, se tenía conocimiento de la diferente situación política, social y económica de las principales naciones asiáticas. No se trataba de pueblos que presentaban a los ojos occidentales un estado atrasado de desarrollo, como con frecuencia pasó en América, sino que las informaciones de comerciantes, misioneros y marineros hablaban de una compleja estructura política con un estado fuertemente centralizado, de un complejo sistema social y de un importante tráfico comercial, como en el caso de China. Así, la primera embajada enviada por los españoles en 1575 a la corte imperial del País del Centro, llevada a cabo por los agustinos Martín de Rada y Jerónimo Marín, que fueron acompañados por el soldado Miguel de Loarca, llevaba instrucciones claras del entonces Gobernador de Filipinas, Guido de Lavezares, de actuar con extrema prudencia y de, entre otras cosas, no rechazar las costumbres locales “ni tampoco las desprecien ni den a entender que no hacen caso de ellas, ni mucho menos hagan burla de sus ídolos, así de los que los mismos chinos tienen en sus casas como de los de sus templos” (Ibidem:151). No sólo entre los religiosos, sino también entre los gobernantes parece haberse impuesto la prudencia y una cierta consideración en su trato con el *otro*⁵.

La fundación en 1539 de la Compañía de Jesús por Ignacio de Loyola se produjo en el momento en que el discurso de Bartolomé de Las Casas, entre otros, impulsó un cambio en los términos en

3 “La Conquista (...) alcanzó dimensiones de violencia significativa desde su comienzo y cuyos mecanismos de evangelización y extracción de riquezas se fueron perfeccionando con el tiempo bajo la atenta reflexión de los ideólogos imperiales de Europa. (Solodkow, 2005:31)

4 Lisón Tolosana (1990:144) hace mención sólo de dos textos que refutaron estas ideas: uno de un dominico español, favorable a la conquista en los términos en que se venía llevando a cabo y, el otro, el de un franciscano que argumentó contra las ideas de Bartolomé de Las Casas, lo cual viene a demostrar la influencia que este nuevo planteamiento tuvo entre los religiosos del siglo XVI. Por lo que a los jesuitas respecta, podemos entender que las ideas que primaban en el momento de su fundación se correspondían con esa consideración distinta del otro, más cercana a los principios de compasión universal recogida en los Evangelios.

5 Una prueba más de esa prudencia fue el rechazo de Felipe II a la propuesta de conquista militar de China formulada por el gobernador de Filipinas, Francisco de Sande.

que se estaba realizando la conquista evangélica de los pueblos americanos. El propio Ignacio de Loyola había transmitido a los jesuitas que misionaban en lugares como Irlanda o Etiopía la orden de tener en cuenta la cultura local y la necesidad de procurar adaptarse a las costumbres de sus gentes (Zhang, 1997:69). La asimilación de este nuevo discurso⁶ por parte de destacados representantes de la Compañía se reflejó en la estrategia seguida por Francisco Javier durante su período de predicación en Japón y en los conocimientos adquiridos que Alessandro Valignano, Provincial de la Orden en Oriente entre 1573 y 1606⁷, consignó en los variados textos que fue publicando primero sobre Japón y luego sobre China. A ello se une la vitalidad, de la que han hablado algunos autores, de una orden religiosa que acababa de ser creada y que demostró un impulso y una determinación en la acción propia de las instituciones que buscan alcanzar un reconocimiento entre sus iguales y ante sus superiores. La combinación de esa vitalidad en la acción con la obediencia absoluta debida a la autoridad superior del Papa convirtió a la Compañía en la rama más efectiva del catolicismo en la época de la Contrarreforma (Sloterdijk, 2007:89).

El encuentro de Francisco Javier con Japón en 1549 le deparó la sorpresa de una cultura bien distinta a la de aquellos pueblos de los que iban teniendo conocimiento los europeos de la época: “la gente que hasta ahora tenemos conversado, es la mejor que hasta ahora está descubierta” (Lisón, 2005:18). El hecho de que se trate de una cultura desarrollada semejante a la europea, en la que “muchos de la gente sabe leer y escribir” y es “muy conversable y deseosa de saber” (Ibidem:25) le hizo tomar conciencia de que sólo mediante la razón y el diálogo podría lograrse su conversión al cristianismo. Pero, al mismo tiempo, descubrió la profunda influencia que sobre Japón tenía la civilización china, siendo así que llegó a la conclusión de que “si procuramos desarrollar el catolicismo de nuestro Señor Jesús, China será una base más efectiva. Una vez que los chinos crean en el catolicismo, esto contribuirá a que Japón abandone las doctrinas existentes y órdenes religiosas” (Zhang, 1997:71).

Al decir de Alessandro Valignano, fueron los propios japoneses quienes le transmitieron esa idea a Francisco Javier: “muchas veces decían los japoneses al P^o. M. Francisco, que, aunque sus razones los convencían, quedaban siempre con duda y recelo por no ver recibida en la China esta ley que él predicaba; que si era verdadera, no era posible no la saber los letrados de la China; y así además del fruto que en la misma tierra haría, juzgava el Padre que, recibiendo nuestra ley en la China ganaría mucho crédito y concepto para con los japoneses” (Valignano, 1944:190). A esta razón, Valignano añade la predisposición que Francisco Javier creía ver en la población china para aceptar el cristianismo: “por la información que tenía le parecía la China la más despuesta, para poder hacerse fruto en ella, de quantas tierras hay en toda la gentilidad” (Ibidem). Poco después de hacer estas consideraciones, se decidió a ir a China para iniciar la evangelización del país, logro que no pudo alcanzar pues murió pocos años después, en 1552, sin haber conseguido permiso para entrar en el país.

6 La idea de confrontar los principios religiosos cristianos con los de otras religiones en términos de diálogo no era ajena a la tradición escolástica ni a la tradición religiosa católica. Tomás de Aquino había publicado una *Summa contra gentiles*, en la que sintetizaba el pensamiento cristiano y el aristotélico para proporcionar un modelo intelectual con el que disputar en términos racionales con otras creencias. Dominicos y franciscanos había seguido este modelo para refutar, siguiendo un planteamiento dialógico y mediante la apelación a la ley natural presente en el cristianismo, las doctrinas de judíos y musulmanes (Rubiés, 2005:259).

7 Tras ser elegido E. Mercuriano como nuevo general de la orden en 1573, una de las primeras decisiones que tomó fue la de enviar visitadores a todas las misiones jesuitas con idea de unificar las normas por las que se regía la orden. Entre los posibles candidatos, escogió a Valignano para hacerse cargo de la India, que en la organización de la Compañía comprendía un vasto territorio entre Mozambique y Japón (Lisón Tolosana, 2005:70).

Francisco Javier, quien tenía conocimiento del espíritu crítico que se había desarrollado contra la conversión forzada de los pueblos americanos, tras su estancia en Japón llegó a una serie de conclusiones sobre los pasos que habían de seguirse para acometer la predicación del cristianismo en China. La primera hacía referencia al rechazo de la fuerza militar como método para obtener la conversión de los “gentiles”; en su lugar, se debía seguir un proceso de adaptación a las costumbres locales, que pasaba por dominar la lengua en la que se debía ejercer la predicación. Era importante, también, escoger a los misioneros adecuados que pudieran valerse de sus capacidades, conocimientos científicos y méritos personales para lograr, gracias a sus conocimientos y ayudándose de la entrega de obsequios, el reconocimiento de las clases altas y de personajes influyentes para lograr su conversión, de manera que eso sirviera de ejemplo para hacerla extensiva al resto de la población. En este sentido, la conversión del monarca, puesto que se trataba de monarquías absolutas, debía ser un objetivo primordial. Finalmente, había que refutar la doctrina budista, que contaba con una enorme influencia tanto en China como en Japón (Zhang, 1997:70).

En la práctica, los postulados de Francisco Javier, tomados y llevados a efecto por Valignano⁸, se vieron sometidos con frecuencia a la prueba de ensayo y error para alcanzar sus objetivos. Lo que Francisco Javier había propuesto y Valignano había desarrollado se encontró con la prueba de una realidad desconocida ante la que resultaba difícil enfrentarse sin tomar decisiones arriesgadas. A requerimiento de Valignano, el misionero italiano Michele Ruggieri fue enviado a Macao en 1579 con el fin de aprender chino y, tras un tiempo allí, decidió cambiar su vestimenta europea por las ropas que solían vestir los monjes budistas, tal como se lo había pedido el gobernador de Kwang-tung. Ruggiero veía en ello una manera de “convertirse en chino para poder ganar a China para Cristo”. Poco tiempo después, Mateo Ricci, que se había incorporado a la misión de China, llegó a entender que las ropas de los monjes budistas no sólo no le daban un aspecto chino, sino que lo señalaban como extraño, dado que la vestimenta y el corte de pelo de los monjes budistas representaban para los chinos un signo diacrítico que diferenciaba al *otro* (Peterson, 1994:409-413). En 1599, Ricci cambió su ropas budistas por las que solían llevar los letrados y así se vistieron él y los demás miembros de la misión, entre ellos Diego de Pantoja. Después de un intento fallido, que había tenido retenido el progreso de la misión, Ricci acabó entendiendo cuál era la equivalencia de la posición que los jesuitas ocupaban en la cultura europea en el contexto social chino. El proceso de interpretación no fue fácil porque, no sólo se trataba de encontrar y emular a un grupo social cuyo estatus se asemejara al de los jesuitas en el entorno europeo, sino que, además, sirviera en potencia para predicar la doctrina cristiana de la manera más efectiva posible, según sus propósitos.

Los muchos esfuerzos llevados a cabo por los misioneros jesuitas en su intento de convertir a la población china al cristianismo no llegaron, sin embargo, a dar nunca el fruto esperado. Podríamos afirmar que, en realidad, fracasaron en un doble sentido. Por una parte, el número de bautizados y el grado de implantación del cristianismo entre los chinos fue siempre muy limitado y, por otra parte, los jesuitas se tuvieron que enfrentar a las críticas que provenían de algunos miembros de la Compañía y de otras órdenes religiosas, que los acusaban de desvirtuar en la forma y en el fondo el verdadero sentido de la doctrina católica debido a la práctica de la denominada “política de adaptación”. Esas críticas dieron lugar a la llamada “controversia de los ritos”, en la que tuvo un protagonismo inicial aquel a quien Mateo Ricci designó confidencialmente como su sucesor, el

⁸ El papel que desempeñó Valignano fue principalmente el de desarrollar una estrategia para poner en práctica los postulados que Francisco Javier había formulado (Lisón, 2005:90). Será tras la muerte de éste a las puertas de China cuando se le ofrezca la ocasión de llevar a efecto esos preceptos, con el bagaje añadido de la experiencia previa de los años que ambos habían pasado en Japón.

jesuita Nicolás Longobardi. Diego de Pantoja, continuador de la obra que había emprendido Ricci, se vio directamente implicado en esa polémica y escribió un texto titulado *Refutación*, como respuesta a las críticas que empezaban a extenderse contra la manera en que Ricci y él realizaban su labor evangelizadora (Zhang, 1997:17). La disputa duró largos años⁹, hasta que en 1704 el Papa rechazó el proceso de adaptación que Ricci y Pantoja habían llevado a cabo en China, desaprobando, con ello, su proyecto de integración cultural. Algunos años más tarde, en 1773, la Orden, que desde su fundación se había entregado como eficiente instrumento a la voluntad de Roma¹⁰, acabó siendo disuelta al haberse creado un recelo hacia ella por haber llegado demasiado lejos en el cumplimiento de las misiones que le eran encomendadas, como ocurrió en el caso de la evangelización de China.

La política de adaptación jesuita no fue el resultado exclusivo de las ideas que Francisco Javier o Alessandro Valignano propusieron, dado que los planteamientos de ambos estuvieron inspirados por el ambiente de acercamiento dialogante con otras culturas que había propiciado la crítica de ciertos religiosos en las primeras décadas del siglo XVI. Lo que F. Javier apuntó, Valignano consignó y Ricci llevó a cabo junto a Pantoja era una tendencia histórica, un nuevo planteamiento de actuación que se había ido perfilando en el contexto del contacto europeo con los pueblos recién descubiertos, que encontró en los jesuitas a sus máximos defensores, capaces de llevar más lejos que nadie ese nuevo planteamiento. No obstante, el diálogo cultural emprendido por los jesuitas no constituyó en ningún momento un fin en sí mismo, sino que fue siempre una estrategia mediadora para buscar la conversión de la población china al cristianismo.

El énfasis que se ha puesto muchas veces en el intercambio entre jesuitas y chinos ha ensombrecido el verdadero objetivo que movió a los miembros de la Compañía de Jesús y ha dado pie a valoraciones excesivas que desvirtúan el verdadero sentido del encuentro que tuvo lugar entre europeos y chinos en los siglos XVI y XVII¹¹. Es la interpretación contemporánea de esos hechos la que ha concedido un valor preeminente a los aspectos dialógicos que se pusieron de manifiesto en ese encuentro. Se trata de una situación histórica en que se llevaron a la práctica algunos procesos de intercambio cultural que, en nuestra época globalizada, adquieren especial significación y, en cierta medida, ayudan a asimilar los riesgos e incertidumbres que provoca la creciente movilidad transnacional de hoy día, incorporando al discurso sobre la globalización antecedentes como el de la presencia de los jesuitas en la China Ming. Por ello, para no ofrecer una interpretación que caiga en la reificación, deberíamos tener presente que los jesuitas nunca habrían acometido esa empresa si el objetivo primero no hubiera sido el de extender la doctrina cristiana.

Cuando se habla de la política que promovieron los jesuitas en China, generalmente se utiliza el término “adaptación” en un sentido único: aquel que determina los cambios en la apariencia, el aprendizaje de la lengua y las costumbres locales, y la traducción de los conceptos cristianos

9 La política de adaptación y el estallido de la controversia de los ritos pasaron por tres fases: la primera, de experimentación y aprobación (1575-1610); la segunda, de resistencia ante las críticas que se empezaban a difundir (1610-1675); y, la tercera, de derrota y rechazo por parte de Roma (1675-1704) (Rubiés, 2005:244).

10 “Con ironía fanática, los jesuitas se ofrecieron como títeres de la más moderna hechura, cuyas cuerdas sólo querían ser manejadas por un único actor, el general romano de la Contramodernidad. (...) La metáfora jesuítica de la obediencia de un cadáver designa la clásica disposición de la subjetividad como acoplamiento de motivación suprema y pura disponibilidad” (Sloterdijk, 2007:81).

11 Lacouture (1993:398) califica la experiencia de Mateo Ricci en China como “epopeya espiritual”. Lisón Tolosana (2005:186) considera que las vivencias de Francisco Javier en Japón y China estuvieron marcadas por una “insólita grandeza humana”.

al universo simbólico y lingüístico chino que llevaron a cabo los misioneros de la Compañía para acercar la cultura europea a la china. Pero, al mismo tiempo, los jesuitas tomaron algunos elementos de la cultura china, como ocurrió con algunos textos clásicos de Confucio, e intentaron adaptarlos a la cultura occidental, mediante una exégesis cristiana, para hacerlos compatibles con la doctrina de los Evangelios y devolverlos al contexto cultural y religioso chino; decisión ésta que resultó verdaderamente arriesgada y que llevaría inopinadamente a Ricci a utilizar términos neoconfucianos y budistas que se asociaban con “conceptos incompatibles con los de la salvación eterna y de redención” que propugna el cristianismo (Gernet, 1989:65). La confusión no sólo afectó a la transmisión fiel de los conceptos cristianos, sino que también indujo a error a un buen número de letrados chinos, que creyeron ver en la doctrina del Señor del Cielo, que era como se conocía al cristianismo en China, un corpus religioso armónico con el confucianismo. Uno de esos letrados escribía hacia 1639: “antaño creí que habían venido a China por amor a nuestro Dao (es decir a nuestros conceptos filosóficos y morales). Ahora sé que solamente lo robaron para traicionarlo” (Ibidem:67).

Esa doble dirección en la que se movió la “adaptación” que siguieron los jesuitas perseguía establecer un punto de encuentro entre la cultura cristiana occidental y la cultura confuciana china, pero el terreno en el que debían encontrarse ambas no era neutral ni equidistante de cada una de ellas, sino que caía plenamente del lado europeo. Podríamos decir que, sin lugar a dudas, hubo adaptación, pero no aceptación. Se adaptaron las formas, la lengua y los discursos chinos, pero no se aceptaron porque su fin era convertirlos en otra cosa, en este caso, en cristianos.

Al decir de Diego de Pantoja, a los chinos parecía no importarles las cuestiones religiosas: “casi todos son Atheos, sin conocer, ni adorar Dios falso, ni verdadero, ni jamas darles cuydado lo que después desta vida à de ser” (Pantoja, 2011:131). Una de las principales razones de esta condición se debía a los tratados que leían y que, según nuestro autor, “hazenes mucho daño los libros por donde desde niños estudian, que son de vnos Filósofos de dos mil años antes, a los quales estiman poco menos que si fuera su Dios, a quien todos los años ofrecen sacrificios” (Ibidem). Sin lugar a dudas, se está refiriendo aquí Pantoja a Confucio, a quien, como decíamos, Ricci intentó adaptar a la doctrina cristiana, sabiendo la enorme influencia que este pensador ejercía sobre la cultura china, pero no con el fin de hacer sus textos más accesibles a los chinos, sino con la intención de hacerlo compatible con el corpus del cristianismo.

Desde la perspectiva jesuita, el fin de todo ello era la conversión de los chinos al cristianismo, como decimos, y ello significaba no sólo la aceptación de un fe ajena, sino una verdadera transformación social. Para Diego de Pantoja, los chinos presentaban una peculiaridad que facilitaba su posible conversión: “ayudales mucho el ser comunmente de buenos entendimientos, que facilmente caen en la razon, y se hazen capaces (Ibidem:130). Pero esa predisposición que veía Pantoja tenía como contrapartida la resistencia que ofrecían a aceptar doctrinas extranjeras: “mas cosa de aprender de estrageros, y recibir ley que no sea de los suyos, raros se persuaden” (Ibidem:131), y el apego a sus hábitos culturales: “con los vicios comunes que consigo trae la Gentilidad, que en esta tierra estan en mucho crecimiento con la hartura, abundancia y fertilidad della, sienten muchas dificultades en lleuar el yugo de Christo, aunque tan suaue, tan contrario a su apetito que les quita la libertad que tienen en tener quantas mujeres pueden, y en otra mil cosas” (Ibidem:132). Más adelante, Pantoja prosigue diciendo: “es este vno de los mayores, (por no decir el mayor) impedimento que la gente graue y Mandarinés tienen para ser Christianos, porque es muy ordinario tener algunas mujeres con hijos de ellas, que para echarlas de si es necessaria muy extraordinaria ayuda de Dios” (Ibidem:153).

El intento de persuadir a los chinos para que abandonaran la poligamia era una lucha que había tenido su antecedente inmediato en los esfuerzos de los misioneros de la Compañía en Japón. Así lo refiere Luis de Guzmán, el mentor de Diego de Pantoja, en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, al relatar las dudas que Alessandro Valignano tuvo en cuanto a si debía bautizar o no a uno de los señores o *daimyo*, porque éste se negaba a abandonar a su concubina, cosa que finalmente hizo para tranquilidad del propio Valignano. Con ello, Guzmán muestra la práctica que seguían los jesuitas tras el bautizo de los nuevos conversos a quienes “los apartan de las concubinas, si las tienen, y los hazen quedar con una sola mujer” (Guzmán, 1601:689).

Este ejemplo matiza lo escrito por Valignano en 1580 sobre el proceso de adaptación que debía llevarse a cabo en Japón: “porque vivimos entre ellos es necesario que nos acomodemos” (Lisón, 2005:93). Pero esa acomodación, tal como la concibieron los jesuitas, no significó en ningún momento una renuncia a sus principios religiosos, morales o sociales, dado que lo que esperaban era que chinos y japoneses renunciaran a los suyos para aceptar los de los misioneros.

Ciertamente hubo un notable proceso de adaptación, en el que los jesuitas se enfrentaron a retos verdaderamente difíciles para acercarse y conocer a fondo las culturas china y japonesa y, luego, permitir que sus conocimientos llegaran hasta Europa, pero también es cierto que el objetivo primero de su empresa no era ése sino la conversión de los dos países al cristianismo. Aunque los miembros de la Compañía de Jesús fracasaron en la consecución de su intento¹², nos dejaron, sin embargo, un corpus admirable de información etnográfica e histórica sobre ambas culturas, mediado por la visión de unos hombres del Renacimiento que anteponían su fe y la propagación de la misma a cualquier otro propósito vital.

La influencia de las obras previas en la *Relación* de Pantoja

Apenas tenemos constancia de cuáles fueron las obras que Pantoja consultó antes de su partida hacia China y, por tanto, poco sabemos por su propia mano sobre las influencias que pudo recibir y sobre cómo esas lecturas pudieron condicionar su mirada una vez que puso pie en territorio chino. En su *Relación* hace referencia sólo en dos ocasiones, y de manera imprecisa, a sendos textos que afirma haber consultado antes de su partida. Del primero de ellos menciona a su autor, Paulo Veneto, que Beatriz Moncó identifica con Marco Paulo Véneto, autor de una *Historia oriental*, publicada en Logroño en 1520 (Moncó, 2011:158). Del segundo afirma únicamente que “Auia leydo quando parti de España vn libro que está impresso de las cosas de la China” (Pantoja, 2011:139), sin que nos dé más información sobre él, a excepción de que, entre otras cosas, se contaban en él algunos pormenores sobre la producción del almizcle.

12 Charles Boxer (1991) señala dos razones para explicar el fracaso del intento jesuita por cristianizar China: el obstáculo insalvable del culto a los antepasados y el conflicto de intereses nacionales y religiosos entre las distintas órdenes entre sí, por un lado, y los gobernantes portugueses y españoles, por otro. Gernet (1993-94:100), por su parte, defendiendo tesis particularistas, se remite a la imposibilidad de fundir dos tradiciones tan distintas como la china y la europea, puesto que mientras una defiende la espontaneidad de los procesos partiendo de la concepción relativa de los conceptos de tiempo y espacio, la otra ha desarrollado una forma de pensamiento basada en la existencia de conceptos absolutos e independientes. Por ejemplo, llamaba la atención de los jesuitas la poca importancia que concedían los letrados a los sentimientos religiosos y su tendencia al sincretismo, en lo que no era sino el enfrentamiento entre dos tradiciones culturales que habían tenido un desarrollo independiente.

En la obra de Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, publicada en 1577, se dice que “de cierto genero de animales del tamaño de raposos hazen el almizque, de que tienen grandissima abundancia” (Folio 33). Por su parte, en la obra de Juan González de Mendoza, *Historia del Gran Reino de la China*, de 1585, que se basó ampliamente en lo escrito por Escalante para la composición de la que sería la obra más leída sobre China en los siglos XVI y XVII en toda Europa, encontramos una referencia mucho más extensa referida al almizcle y a la forma en que se obtenía, confirmando que en China “hay almizcle en gran abundancia” (Mendoza, 1990:39). En ambos textos se da por cierto que el almizcle se producía en China, a lo que Pantoja responde sobre su obtención que se cría “en el campo silvestres, y en vna tierra aqui muy cerca de la China, aunque no deste reyno” (Pantoja, 2011:139), con lo que vendría a corregir lo que tanto Escalante como Mendoza escribieron. Seguidamente, nuestro autor critica las informaciones equivocadas que hay en ese libro que leyó antes de su partida: “dize muchos yerros por falsas informaciones que deuia ya tener el que le hizo, aunque en muchas acierta” (Ibidem).

En otra ocasión más se refiere Pantoja al libro que leyó antes de su partida. En el apartado dedicado a la vestimenta que solían utilizar los chinos, nuestro autor señala que “muchos son los que siempre por defuera andan vestidos de seda, mas no es con tanta abundancia como haze aquel libro de que ya hize mencion” (Pantoja, 2011:149-150). Precisamente, Mendoza afirma en su obra: “las vestiduras que usan los nobles y principales son de sedas de diferentes colores, que las tienen subidísimas y perfectísimas. La gente común y pobre se viste de otras telas de seda muy bajas o lino o sarga o algodón; de todo lo cual hay grandísima abundancia” (Mendoza, 1990:49), con lo que Diego de Pantoja parece estar corrigiendo lo que Mendoza escribió en su obra. No sabemos si la omisión del nombre del libro y de su autor se hizo por prudencia o por olvido, pero parece por esa mención explícita al error en la procedencia del almizcle que se está refiriendo a la obra de González de Mendoza. No resulta extraño pensar que Pantoja hubiera leído ese texto, con preferencia antes que el de Escalante, teniendo en cuenta la fama que llegó a adquirir en todo el continente europeo y que, al decir de algunos autores, adquirió la condición de auténtico best-seller de la época.

Zhang Kai, en su estudio sobre Pantoja, sostiene que la mayor parte de la información con la que contaba nuestro autor antes de partir para China procedía del libro de Mendoza. Como prueba, aduce cuatro aspectos más en que coinciden ambas obras¹³, confirmando Pantoja lo dicho por Mendoza en unos casos y, en otros, corrigiendo lo que éste afirmaba en su obra. A esas cuatro referencias cruzadas entre ambos textos, podemos añadir las dos que acabamos de señalar como confirmación del posible conocimiento que tuvo Pantoja de este libro¹⁴.

13 Las cuatro coincidencias que señala Zhang Kai se corresponden con dos correcciones que hace Pantoja (la latitud del norte de China que recogía Mendoza la corrige Pantoja y también lo corrige en la afirmación de que todos los nobles se vestían con seda) y con dos confirmaciones (él vio una especie de “civeta” que se menciona en el libro de Mendoza y, asimismo, comprobó que las funciones del letrado que se dedicaba a visitar las provincias coincidía con lo dicho también en esa obra) (Zhang, 1997:31).

14 No obstante, Zhang Kai cae en una contradicción cuando afirma que “todo lo leído en Europa en aquel libro que mencionaba Diego de Pantoja en su carta al Arzobispo Guzmán estaba en la “Historia...” de Mendoza, y no se registraba en otros trabajos sobre China escritos por otros europeos” (Zhang, 1997:32). Sin embargo, él mismo afirma que Mendoza compiló “un buen número de libros y materiales acerca de este país” (Ibidem:31), que debemos entender que fueron escritos por europeos, pues aunque también reunió algunos libros traídos de China, difícilmente pudo haberlos leído ante el absoluto desconocimiento que existía entonces de la lengua china en Europa. Por otro lado, en la introducción a la obra de Mendoza que manejamos, se afirma que “todos sus conocimientos proceden de las relaciones citadas y de algunas otras utilizadas esporádicamente (p. ej., la de Gaspar de la Cruz, dominico portugués que estuvo en Cantón)” (Mendoza, 1990:11). Además, un poco más adelante, afirma Kai que “también influyeron profundamente en Diego de

El mentor de Diego de Pantoja, Luis de Guzmán, arzobispo de Toledo a la sazón y a quien va dirigida su *Carta*, publicó en 1601 una *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en la India Oriental, en la China y Japón*, en la que no pudo incluir la información sobre el país que Pantoja daba en su obra, escrita en 1602. Zhang Kai sugiere la posibilidad de que, a su marcha, Luis de Guzmán le entregara un cuestionario a su protegido sobre aquellos temas que éste debía tratar con el fin de facilitarle información de primera mano para completar la obra que tenía en curso. Así parece confirmarlo el propio Pantoja cuando anuncia que va a tratar de algunas particularidades de ese reino “mas no con el orden que requería”, es decir, según la disposición que su mentor le habría solicitado (Zhang, 1997:35).

Ésta sería la razón principal de que nuestro autor tomara la decisión de poner por escrito todo cuanto había visto y vivido en el país. De todas formas, era algo habitual entre los jesuitas desplazados a tierras orientales dar cuenta de las vicisitudes y progresos de su misión a alguna autoridad europea para divulgar su empresa evangelizadora y con el fin de conseguir apoyo para continuar sus misiones. De manera que las cartas y los informes de los misioneros jesuitas no perseguían tanto satisfacer la curiosidad de los europeos sobre las costumbres chinas, sino que esto constituía más bien un medio para ganarse el favor y el apoyo de los destinatarios de sus escritos (Rubiés, 2005:243).

Tanto si Diego de Pantoja se basó en las preguntas que Luis de Guzmán le pudo haber dado, como si no, lo cierto es que en algunos aspectos la *Relación* responde a lo recogido en la *Normativa para Descubrimientos y Ordenanzas del Bosque de Segovia* que bien pudo haberle llegado a nuestro autor por mediación de su mentor, que a su vez se hubiera servido de la *Normativa* para determinar cuáles eran los temas de interés a tratar en su obra. En esta *Normativa*, publicada en 1573, se recogen las leyes que deben regir los nuevos territorios descubiertos y la política que se debe seguir en ellos, y cuya vigencia se prolongó durante todo el período de colonización española en América y Asia.

Como veremos a continuación, una parte considerable de la información que Pantoja consignó sobre China coincide con aquellos aspectos que la *Normativa* indicaba que debían recabar los descubridores sobre la población nativa, para lo cual deberían servirse de intérpretes indígenas que pudieran interrogar a los habitantes de esos lugares. En el apartado 15 se dice que “como mejor pudieren ablen con los de la tierra y tengan pláticas y conbersaçion con ellos procurando entender las costumbres calidades e manera de biuir de la gente de la tierra” (Cuesta, 1994:180). A renglón seguido, se enumeran las cuestiones de interés sobre las que habrá que proceder a informar. En lo que sigue, mencionaremos cada uno de esos aspectos recogidos en el cuestionario de la *Normativa* e intercalaremos el lugar de la *Relación* de Diego de Pantoja, correspondientes a la edición que manejamos, en donde se recoge información relativa a cada uno de ellos.

El apartado 15 prosigue de la siguiente forma: “informandose de la religion que tienen, ydolos que adoran con qué sacrificios y manera de culto (Pantoja:130-132) si ay entre ellos alguna doctrina o género de letras (Pantoja:159-164), cómo se rigen y gouiernan, si tienen reyes y si estos son por eleçión o derecho de sangre o si se gouiernan como republica o por linajes (Pantoja:166-168). Qué renta y tributos dan y pagan o de qué manera y a qué personas y qué cossas son las que ellos mas presçian (Pantoja:139-140 y 143-145). Qué son las que ay en la tierra y quales traen

Pantoja las cartas enviadas a Europa por jesuitas en misión apostólica en el Extremo Oriente” (Zhang, 1997:32). Parece, pues, que Zhang Kai, en su intento por identificar la obra de Mendoza como fuente de información principal con la que contó Pantoja, comete el error de negar lo que antes había afirmado.

de otras partes aquellos tengan en estimación (Pantoja:145-146). Si en la tierra ay metales y de qué calidad (Pantoja:149); si ay espeçieria o alguna manera de drogas y cossas aromaticas para lo qual lleben algunos géneros despeçias así como pimienta, clauos, canela, gengibre, nuez moscada y otras cossas por muestra parte para amostrarselo y preguntarles por ello (Pantoja:139). Y asimismo sepan si ay algún género de piedras, cossas preçiosas de las que en nuestros reynos se estiman (Pantoja:138 y 149). Y se ynformen de la calidad de los animales domesticos y salvajes (Pantoja:142) de la calidad de las plantas (Pantoja:139) y árboles cultibados e incultos que ouiere en la tierra y de las de aprouechamientos que dellas se tiene (Pantoja:147-148) y finalmente de todas las cosas contenidas en el titulo de las descripciones” (Ibidem:182).

No parece que haya item en la *Normativa* del que nuestro autor no haya dado información más o menos extensa. Además, da cuenta de muchas otras informaciones variadas que no están recogidas en el documento de 1573, como las relativas a las normas de cortesía, la vestimenta, los distintos oficios, los ritos funerarios y de matrimonio, la situación de reclusión de las mujeres, etc. Podemos entender, pues, que a partir de los datos recogidos en la *Normativa*, Luis de Guzmán debió ampliar la lista de aquellas cosas que Pantoja debía observar, seguramente basándose en las informaciones que le llegaban a través de las cartas previas que otros jesuitas habían ido enviando y que él debió emplear en la composición de su *Historia de las Misiones*, tal como sostiene Zhang Kai (1997:33).

La Relación como etnografía

El caso de Diego de Pantoja encaja en la tradición antropológica del etnógrafo que se dispone a interpretar las costumbres y la mentalidad de una sociedad, siguiendo la premisa establecida por Malinowski de *observación participante*. Esa técnica de investigación consiste en actuar como un nativo, al tiempo que se hace uso de una consciencia separada que permite observar los hechos desde cierta distancia. Como cualquier etnógrafo, Pantoja observa desde la distancia de su propia consciencia cultural y toma nota del estilo de vida de los sujetos que estudia. Al rol más o menos declarado de observador que el etnógrafo suele desempeñar, Pantoja añade su papel de misionero en busca de individuos a los que convertir.

Es, precisamente, este segundo cometido el que resulta problemático para aceptar la inclusión de su *Relación* en la categoría de etnografía. Pero, si bien podemos considerar que su labor evangelizadora constituye un condicionante espurio para la elaboración de un informe etnográfico, no deja de ser verdad el hecho de que su obra contiene suficientes elementos como para encuadrarla en la categoría de etnografía. Ese interés por describir los hábitos sociales, culturales, políticos y económicos de la China que conoció se mezcla con el relato de las vicisitudes del viaje hasta Pekín que él y Mateo Ricci realizaron, a lo que añade referencias recurrentes en el texto a la función evangelizadora que lo llevó hasta allí. Aunque su *Relación* carece de capítulos o apartados específicos, hay una división clara entre la primera parte, en la que da cuenta de su llegada y posterior partida y estancia en Pekín, y la segunda, en que acomete la labor de describir todo aquello que vio y que él consideró de interés para su mentor, Luis de Guzmán, y su posible audiencia europea. Aunque es sobre todo en esa segunda parte donde Pantoja aborda con verdadero pulso etnográfico la descripción de muchos aspectos de la vida social china, pormenorizadamente en algunos casos, no deja de apuntar algunos episodios especialmente interesantes desde el punto de vista antropológico en la primera parte, como la impresión que le produjo a uno de los eunucos la visión de un Cristo crucificado, sobre la que trataremos más adelante.

La narración de los hechos de los que da cuenta Diego de Pantoja en su obra está hecha en primera persona del plural, de manera consecuyente con el protagonismo que tanto él como sus compañeros, especialmente Mateo Ricci, tuvieron en las cosas que refiere. Ese plural es inclusivo y avisa al lector de que el escritor fue testigo de lo que narra, pero hay dos momentos en que su estancia en China resulta más explícita al hacer uso de la primera persona del singular. El primero de ellos se encuentra en la introducción, en la que se dirige a Luis de Guzmán para excusarse por no poder hacer un relato lo suficientemente amplio y preciso como requeriría la situación. Aparte de servir de presentación y de petición de excusas, esa mención a sí mismo constituye también una declaración expresa de su presencia en China y hace las veces de anuncio de que cuanto allí se va a leer ha sido visto y oído por el propio autor. El segundo momento ocurre cuando habla del río por el que navegó hasta Pekín “el mayor que en mi vida vi” (Pantoja, 2011:142), seguramente el Yangtse, en el que describe la pesca tradicional con cormoranes: “Vi en este rio en las orillas del pescar con vnas aues tan grandes como gansos pequeños” (Ibidem).

No es un dato superfluo, por parte de Pantoja, el uso de la primera persona para acentuar su papel como testigo de lo que cuenta, puesto que, como él bien sabía, muchas de la informaciones que se publicaban en España sobre China entonces no procedían directamente de sus autores, sino que se trataba de datos e informaciones que habían sido extraídos de publicaciones anteriores, como ocurría con la obra de González de Mendoza, que tanta fama alcanzó. Él quería dejar claro el sentido genuino que tenía su Relación frente a otras obras, pero hizo algo más puesto que, visto ese gesto desde nuestra perspectiva contemporánea, la declaración que hace de haber “estado allí” equipara su texto con el requisito metodológico que toda etnografía debe tener de estar presente en el lugar¹⁵. Y, si atendemos al valor que pueda tener su relación etnográfica, éste parece estar fuera de toda duda, tanto para sus contemporáneos como para quienes, como nosotros, leemos su obra al cabo de más de cuatrocientos años, porque el valor de un etnógrafo “depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma –¿qué clase de hombres son éstos?– al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que surgen en escenarios desconocidos” (Geertz, 1992:29), y esa misión de aclarar a su audiencia europea cómo eran los chinos con los que convivió quedó suficientemente cumplimentada.

En la escritura de Pantoja se ponen de manifiesto tres intereses diferentes que responden sucesivamente a tres perspectivas distintas que adopta como autor. La primera de ellas es la del misionero cuyo cometido consiste en el intento de conversión de la población china; la segunda es la del viajero que se desplaza por un territorio exótico y desconocido hasta entonces; y la tercera es la del etnógrafo que debe recoger información de cuanto ve y dar cumplida cuenta de ello a sus lectores. Estas tres perspectivas desde las que aborda la escritura de su *Carta* se encuentran claramente codificadas en el texto, de manera que resulta fácil para el lector aislar cada una de ellas, aun cuando a veces parecen confundirse.

En el caso del episodio del eunuco que manifiesta su extrañeza ante la imagen de un crucifijo, Pantoja pretende transmitir el grado de desconocimiento de la religión cristiana que tienen los chinos, pero acaba dándonos un ejemplo etnográfico de primer orden sobre la diferencia que separa a los europeos de la mentalidad china. Este pasaje nos desvela a un autor plenamente consciente de la

15 En este sentido se expresa Clifford Geertz cuando afirma que “la habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o con su aire de elegancia conceptual que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente “estado allí” (Geertz, 1989:14).

fuerza significativa que para sus lectores tendrá el hecho que relata, no tanto por lo que manifiesta sobre las diferentes visiones que tienen los chinos y los misioneros de la religión, sino por la claridad con que señala la diferencia cultural que separa a los unos de los otros.

A pesar de que a veces, como hemos señalado, la descripción etnográfica se encuentra entrecruzada con el relato de su viaje o con alguna acotación de carácter puramente religioso, la *Relación* está concebida como un informe, elaborado a instancia de su mentor, que le confiere una estructura y un sentido marcadamente descriptivo de la cultura china y que acaba impregnando todo el texto¹⁶. Ya en su introducción, Pantoja anuncia los dos temas que va a desarrollar en su carta: el primero, una “breve relacion de las cosas tocantes a esta nuestra misión”, y el segundo, “algunas tocantes a la grandeza deste reyno, costumbres, gouierno, y policia del” (Pantoja, 2011:101). Como vemos, en la presentación del segundo tema es más prolijo que en el caso del primero, con lo que nos estaría ya anunciando el mayor espacio que dedicará al desarrollo de este segundo tema. En esto demuestra Pantoja tener plena conciencia de que aquello que la audiencia europea espera de un relato como el suyo es información novedosa sobre China: “que por ser en nuestra Europa tan famoso, y con razon, no dudo será grata a v.R. e a quien la leyere” (Ibidem), y es a la satisfacción de esa curiosidad a lo que dedica la mayor parte de su escritura.

Esa segunda parte es la que podemos calificar como etnográfica, pues en ella facilita información de primera mano sobre las ciudades, los edificios imperiales, la vestimenta, la política, las normas de cortesía, la escritura o los hábitos alimenticios, entre otros aspectos de la cultura china. Sin embargo, uno de los hechos antropológicamente más significativos se encuentra en la primera parte que, como decimos, no está exenta de información etnográfica.

Cuando se encuentran Mateo Ricci y él a las puertas de Pekín, entran en trato con un eunuco “de sus priuados que le seruia para tomar sus derechos” al rey (Ibidem:111), que en la corte Ming había alcanzado un grado notable de influencia, y que les facilita su llegada a la capital y se encargará de comunicar al emperador la presencia de los misioneros extranjeros, portadores de presentes llamativos y curiosos para él. Así fue que Ricci y él pasaron varios meses a la espera de contestación por parte del emperador sin que ésta llegara. Un día, se presentó en la casa en la que esperaban noticias de palacio el eunuco que les servía de mensajero en actitud amenazadora. Los eunucos son descritos por Pantoja como “gente baxa codiciosa” (Ibidem:112) que sólo buscan su propio interés. Al decir de Pantoja, éste “perdío la verguença” (Ibidem:117) y los desposeyó de todo lo que llevaban con ellos. En su afán por no dejarse nada atrás en su rapiña, el eunuco se encontró con un crucifijo en el que aparecía “Cristo nuestro Señor ensangrentado y llagado”. Pantoja adopta entonces una perspectiva cambiante para describir lo que a sus ojos representaba esa figura y lo que él se figura que representaba ella para el eunuco: “muy hermoso y apacible para nuestros ojos y coraçon, mas muy extraño, feo y escandaloso para el suyo” (Ibidem:119). En la descripción de esa escena Pantoja toma distancia consigo mismo y con los símbolos de su propia cultura y es capaz

16 Hay un paralelismo entre la forma en que Pantoja compuso su *Relación* y una de las obras clásicas de la antropología debida a Claude Levi-Strauss. En su estudio sobre *Tristes Trópicos*, Clifford Geertz señala el carácter singular de una obra en la que se superponen distintas capas, que ofrecen también la posibilidad de otras tantas lecturas. Hay en ella un texto autobiográfico, un libro de viajes, una reflexión filosófica, un panfleto reformista, un texto literario simbolista y, finalmente, una etnografía. Geertz sostiene que todas esas capas responden, en el conjunto de la obra, a una organización centrífuga de manera que “lo que tenemos es, más bien, un conjunto de textos co-ocurrentes, concurrentes, e incluso a veces mutuamente interferentes, que aparecen situados en un mismo nivel” (Geertz, 1989:43). Dejando de lado algunas de las capas que Geertz apunta, en la obra de Pantoja encontramos una estructura semejante que responde al ensamblaje de distintas partes en un mismo texto, siendo una de ellas, y no la menos importante, una descripción etnográfica.

de dar el salto intelectual necesario para ver el crucifijo con los ojos del eunuco y, de esta manera, logra transmitir, con una viveza inusitada, el choque cultural que suponía la presencia de religiosos occidentales en la China del siglo XVII. La conciencia que se desprende del relato de ese episodio es la de un observador, que sin dejar de estar presente en la escena, se encuentra al mismo tiempo equidistante de los actores implicados en ella, y es por ello capaz de volver su mirada hacia los unos y hacia los otros, como un narrador autoconsciente del relativismo que envuelven los significados en el entorno de culturas diversas. Pantoja, indiscutiblemente, adopta en ese momento la disposición del etnógrafo contemporáneo, para transmitir con frescura y fidelidad, a una audiencia que comparte su *ethos* cultural, el entramado simbólico de su propia cultura vista por los ojos del extraño.

A continuación, el eunuco, sorprendido, pregunta por lo que aquello era y, ante la respuesta de que se trataba de una imagen de Dios, al eunuco “le parecio desuariuamos en adorar vn Dios, a sus ojos muerto; tornolo a mirar con atencion, y la conclusion que sacò de todo fue que sin duda era verdad lo que el imaginaua, que eramos hombres muy ruynes, pues que con tanta inhumanidad trayamos vna figura humana, maltratada, clauada en vna cruz, y llena de sangre, como aquella” (Ibidem). La proeza intelectual que realiza Pantoja en estas líneas le permite dar cabida al *logos* ajeno y ofrece al lector la ocasión de conocer el punto de vista *emic* de un chino del siglo XVII sobre la religión en Occidente, en un proceso de objetivación que, al menos por un momento, sitúa a las dos culturas, la china y la occidental, en un plano de equidad en el que ambas se intercambian los roles de observador y observado.

La aportación de Diego de Pantoja al discurso sobre China en el siglo XVII

Al comienzo de su *Relación*, Diego de Pantoja se muestra consciente de la fama que ha adquirido China entre los europeos. Sabe que la recepción de su escrito será favorable entre las clases ilustradas y los religiosos, que eran quienes entonces podían leerlo, y se excusa por no poder dar cuenta de más detalles y más información sobre el país porque “ni las ocupaciones (que son muchas) ni el ministerio en que estamos nos dexan tanto tiempo, que pueda yo cumplir con una cosa que requiere mucho, y mucha aplicación” (Pantoja, 2011:101). El destinatario de su *Relación*, el jesuita Luis de Guzmán, Provincial de la Compañía en Toledo, será su primer lector y a él se dirige Pantoja repetidamente durante su relato, con sucesivas interpelaciones que se intercalan a lo largo de la obra. Pero Pantoja sabe que, además de él, su texto tendrá otros muchos lectores, ávidos de noticias frescas y de primera mano sobre las curiosidades del país en el que se encuentra.

La *captatio benevolentiae* con la que abre su exposición, no sólo hace referencia al contenido de lo que los lectores encontrarán en ella, sino también a la forma, esto es, a la lengua en la que está escrita. Si con lo primero busca reducir las expectativas de sus lectores potenciales, a sabiendas, quizá, de que el efecto que ello causará será el de provocar una sorpresa mayor al toparse el lector con lo inesperado, con lo segundo, manifiesta una inseguridad en el dominio de su lengua materna que es más aparente que real. “No mire v. R. por caridad por el orden y buen concierto, ni en las cosas, ni en las palabras”, afirma, porque “en estas con la mistura que ya tengo de diuersas lenguas, tengo perdido gran parte (aunque en poco tiempo) de la natural, y assi necessariamente, yran muchos yerros, barbarismos y palabras Portuguesas misturadas” (Ibidem:102). Tal vez hiciera falta un estudio filológico en profundidad para comprobar la veracidad de semejante afirmación que hace Pantoja, pero como lectores que somos también de su obra (es probable que él no llegara

a plantearse que siglos después aún se le leería), no hemos encontrado razones suficientes que justifiquen su modestia inicial. Su texto, con las salvedades propias de la escritura y los hábitos de impresión del siglo XVII, resulta perfectamente inteligible para un lector del siglo XXI. ¿Qué pensar, pues, de la sensación que debió sentir Luis de Guzmán o cualquiera de los otros lectores contemporáneos suyos que leyera la obra? ¿Acaso les habría resultado más difícil su lectura que a nosotros? Sin lugar a dudas, no. Es cierto que el estilo de Pantoja no es especialmente elaborado, ni tiene una gran calidad literaria, pero no por ello deja de ser ameno e interesante, aún más, si cabe, para el público al que originalmente iba dirigido.

En toda la obra, apenas hemos detectado un par de ejemplos de algunas palabras que justificara esa *mistura de diuersas lenguas* de la que él habla. Cuando hace referencia a los límites territoriales de China afirma que “de vna parte para Leste tiene Malaca” (Ibidem:136), utilizando la expresión portuguesa en lugar de la castellana para referirse al punto cardinal del Este; y, unas páginas más adelante, señala “y vi comparar un pece de diez libras” (Ibidem:146), en lo que nos parece que tomó la palabra italiana pesce por la española pez. El primer ejemplo parece demostrar la confusión que ya tiene entre las palabras españolas y portuguesas, pero lo cierto es que no hemos hallado ningún otro en su texto, salvo el segundo, que parece más bien una palabra italiana, cosa nada extraña, puesto que Mateo Ricci, Michele Longobardi y algunos otros compañeros de la misión con los que convivió Pantoja eran italianos.

Sabemos que él no intervino en la edición impresa de su *Relación* porque nunca regresó de China, pero podría haber ocurrido que el propio impresor corrigiera alguna otra palabra extraña que estuviera en su manuscrito o, incluso, que el propio Luis de Guzmán, antes de dar el texto al impresor (aceptando el hecho de que hubiera sido él quien lo hiciera¹⁷), hubiera corregido algunos barbarismos de la obra. Resulta imposible saber si algunas de estas conjeturas son ciertas porque no tenemos noticia de que el manuscrito original se haya conservado como para poder plantearnos la posibilidad de cotejarlo con las ediciones impresas. No obstante, si el impresor o el propio Luis de Guzmán hubieran intervenido en la corrección del texto, lo más probable es que ninguna de esas dos palabras que hemos mencionado hubieran quedado impresas, por lo cual nos inclinamos a pensar que la *Relación* se imprimió directamente del original que envió Diego de Pantoja, sin que intervinieran de modo destacable en su publicación ni el impresor ni el destinatario primero de la misma.

Decíamos más arriba que la mezcla de lenguas que confiesa Pantoja es más aparente que real, como así parece demostrarlo la escasez de barbarismos en su obra, contradiciendo con ello su propia afirmación. ¿Qué sentido tendría, entonces, esa confesión que hace al principio de su relato? Dejando de lado su uso como recurso estilístico para ganarse el beneplácito de su potencial audiencia, nos parece que con ello pone de manifiesto la situación personal de desarraigo en la que se encuentra, en la que los rasgos que definen su identidad cultural se han ido diluyendo y

17 Es muy posible que fuera Luis de Guzmán quien dio el texto a la imprenta, teniendo en cuenta que él era su destinatario y quien primeramente debió tener acceso a su lectura. Aunque no era ésta la primera carta que le enviaba Pantoja, como él mismo menciona (“como ya otras vezes escreui a v. R.” (Pantoja, 2011:102)), Guzmán debió concederle un valor especial por lo que en ella contaba, dado que, como ya hemos referido, estaba preparando una historia de las misiones jesuitas en Oriente, que llegó a publicar en el año 1601, y cuyo plan debía incluir lo que Pantoja pudiera aportarle, pues, de acuerdo con Zhang Kai, la información contenida en la Carta se la había solicitado el propio Guzmán. La Carta de Pantoja está fechada en 1602, con lo que le fue imposible a Guzmán incluir en su obra la información que Diego de Pantoja le facilitaba. Siendo ya un hecho habitual el publicar las cartas que enviaban los misioneros para difundir los progresos de su empresa, Guzmán debió pensar en publicarla como una especie de documento que venía a cumplimentar con información de primera mano el libro que él había escrito y publicado poco antes.

van siendo sustituidos por una mezcla de elementos identitarios de diversa procedencia, tanto por los intercambios con sus compañeros de misión, principalmente italianos, como por el entorno de la cultura china, completamente extraña a la suya de origen. Pantoja no parece haber perdido el dominio de su lengua materna como él sostiene cuando dice: “tengo perdido gran parte (aunque en poco tiempo) de la natural” (Ibidem:102). Su vocabulario, su corrección gramatical según la norma todavía imprecisa de la época y el uso adecuado de la sintaxis castellana no encajan con esa afirmación. Lo que nos parece que hay en ella es una sensación de angustia, de pérdida del sentido de lo propio frente a un entorno que refuerza constantemente el valor del significado ajeno y ante el que se resiste, por una parte y al que, por otra, se siente inevitablemente abocado debido a su voto de obediencia y a la lejanía y el aislamiento de sus propios referentes culturales. Su situación es resultado del proceso de transculturación¹⁸ al que se vio sometido tras los muchos años que pasó viviendo en China.

Transculturación e identidad

Algunos autores (Ollé, 1998; Lach, 1998:1566) señalan cómo, a comienzos del siglo XVII, los escritos que iban llegando desde China de mano, principalmente, de los misioneros jesuitas empiezan a considerar desde una perspectiva crítica determinados aspectos de la realidad social y política del país.

Para Manel Ollé (1998) ese cambio en la percepción se debió a la determinación de los clérigos por adquirir un conocimiento suficiente de la lengua china. Con ello, los jesuitas dispusieron de una herramienta muy útil que les iba a permitir comprender aspectos más complejos de la realidad china que, hasta entonces, habían pasado desapercibidos. Pero, no sólo dieron los jesuitas el paso de aplicarse al estudio de la lengua, como afirma Ollé, sino que también adaptaron su aspecto, sus ropas y sus costumbres con el fin de interactuar con aquella parte de la sociedad china que ellos entendieron como clave para avanzar en el proceso de conversión al cristianismo, esto es, con los letrados. Todos esos elementos combinados que eran el resultado de la política de *acomodación* que adoptaron como estrategia los jesuitas para introducirse en la sociedad china, derivó, en el caso de Diego de Pantoja, en un proceso más profundo, de transculturación, en el que se vieron alterados sus referentes culturales y su propio sentido identitario.

Quizá el episodio que mejor muestra cómo se produjo el proceso de cambio cultural en Pantoja es aquel en que dos pintores le hacen un retrato a él y a Mateo Ricci por orden del emperador, quien tenía mucha curiosidad por saber qué aspecto tenían esos extranjeros de los que tanto se hablaba en la Corte. Pantoja, cuando contempla el retrato que le han hecho los pintores, afirma: “en la verdad ni a mi, ni a mi compañero conocía en aquel retrato” (Ibidem:124). En esa primera impresión deja constancia nuestro autor de la extrañeza que le produce su propia imagen, traducida según las técnicas pictóricas del canon chino. Debió sentir esa extrañeza al ver su imagen asimilada a un contexto que nada tenía que ver con las formas de representación occidentales, y es probable que eso le hiciera consciente de hasta qué punto se había producido una transformación en su propia persona. A continuación, sigue diciendo: “no era en la figura y modo que V.R. me conocio” (Ibidem), en lo que nos estaría hablando del abandono del modelo cultural que compartía con su mentor

18 Utilizamos aquí el término *transculturación*, de acuerdo con la definición que dio el antropólogo cubano Fernando Ortiz, con preferencia al de *aculturación*, dado que este último se presenta como un proceso en el que se hace hincapié en uno sólo de los elementos del proceso de cambio cultural. Por el contrario, la transculturación “no consiste meramente en la adquisición de otra cultura, que es lo que implica la palabra inglesa, sino que este proceso comprende también necesariamente la pérdida o el arrancar de raíz una previa cultura” (Ortiz, 2002:34).

y, seguidamente, se describe de la siguiente manera: “con vna barba de vn palmo, y vn vestido de letrado onrado China (que aunque largo) hasta los pies, y muy modesto: mas desde ellos a la cabeça de diuerso modo del nuestro” (Ibidem). En esta descripción final que hace de sí mismo se presenta como un extraño ante sus propios ojos y ante los de su mentor, con una vestimenta y un aspecto carente de significado. En cambio, ante los ojos chinos no sólo parecía uno de ellos sino que, además, se le asimilaba con el estatus social que disfrutaban los letrados.

Por último, Pantoja termina su descripción dejándonos una valoración que denota su falta de convicción ante la transformación que ha sufrido su aspecto externo, que él acepta como obligación impuesta por su compromiso con la empresa de evangelización de China y con la propia Compañía de Jesús: “con esta mascara nos obliga a andar la caridad y trato de esta Gentilidad, hasta que nuestro Señor quiera otra cosa” (Ibidem). No es gratuito el uso del término *mascara* para referirse a su aspecto, que él siente como impostura necesaria, que lo aleja de su identidad occidental y al que ha debido dar su consentimiento, pero ante el que no muestra verdadera convicción. En esto pone de manifiesto Diego de Pantoja el conflicto entre las dos identidades que pugnan en su interior: una, la occidental, portadora de los significados con los que él se siente identificado, y la otra, la china, como nuevo marco cultural falto de sentido, que se ve obligado a aceptar por su condición de misionero jesuita. El proceso de transculturación que está viviendo, de abandono de su cultura de origen y de progresiva integración en la que ahora le acoge, no es fruto de su voluntad, sino que es el resultado de su voto de obediencia y de las circunstancias vitales que lo han llevado a China. Lo que queda resonando al final de este episodio son sus palabras que denotan obediencia y resignación.

El conflicto de identidades que vive Pantoja se hace patente en su *Relación* al poner bajo un prisma crítico muchos de los aspectos de la cultura china, que es percibida en los mismos términos que la imagen de letrado que ha adoptado y que se refleja en el retrato que le han hecho los pintores chinos. Esa misma falta de convicción que muestra con su nueva apariencia es la que también manifiesta con relación a la sociedad china: en la misma medida que su aspecto le resulta inverosímil, así mismo le parece la china una sociedad fallida. Pantoja expone críticas contundentes sobre los eunucos, los bonzos, los soldados, los conocimientos científicos de los letrados, la música o sobre el propio emperador, pero, por encima de todas estas, la principal razón es su desconocimiento de la religión cristiana “pues casi todos son Atheos, sin conocer, ni adorar Dios falso, ni verdadero, ni jamás darles cuydado lo que despues desta vida à de ser” (Ibidem:131).

Traducción y objetivación

En los primeros intercambios que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII, la traducción contribuyó a establecer una diferencia entre las lenguas europeas y las de los demás pueblos (en nuestro caso, entre el español y el chino), según la cual, las primeras constituirían el *locus* de la *enunciación*, como lenguas de conocimiento y de ciencia, mientras que las segundas formarían el *locus* de lo *enunciado*, como lenguas de cultura y de religión¹⁹ (Mignolo y Schiwy, 2003:14-15).

En este sentido, Diego de Pantoja se dirige en su *Carta* al público europeo, representado en su mentor, pero también lo hace al público chino, aunque de manera diferente y con diferente propósito. Si

19 Aunque podríamos plantearnos que el caso de Pantoja y de Ricci constituiría una excepción a esta afirmación, puesto que ambos escribieron en chino varias obras sobre su propia religión, el fin, sin embargo, era el de propiciar, mediante el acercamiento a su propia lengua, la conversión al cristianismo de los chinos. En todo caso, debemos considerar que se trataba también de la transmisión de un conocimiento: el de la Verdad revelada a Occidente.

al europeo le habla de sus esfuerzos para poder predicar en China y cómo son los naturales de ese país, al público chino se dirige para hablarles de ciencia y de los aspectos morales que forman parte de la religión cristiana, como hizo en uno de sus tratados, el *Qike*²⁰, de 1614, escrito en chino con ayuda de dos conversos. Para los europeos es un testigo que informa de las costumbres de los chinos; para los chinos es un erudito venido de Occidente que predica los principios morales y religiosos de una fe desconocida. En el primer caso, Pantoja objetiviza la realidad china para hacerla comprensiva a los europeos; en el segundo, objetiviza sus creencias para transmitir las.

Hemos de suponer que, en los múltiples intercambios que debió tener en más de veinte años de estancia en China, Pantoja debió explicar en más de una ocasión cómo era su cultura de origen y objetivar, por tanto, la realidad europea para dar cuenta de ella a los chinos, pero de esto último no nos ha quedado registro alguno, por lo que sabemos. Sin embargo, sí nos ha llegado un documento en que Pantoja se presenta como objeto de la atención de los chinos, pero esta vez, a diferencia del episodio en que el color de sus ojos provocaba sorpresa entre quienes lo veían, es el propio autor el que decide los términos en que se ofrece al lector, en este caso al emperador Wanli.

Tras la muerte de Mateo Ricci, ocurrida en 1610, y debido a las restricciones a las que estaban sometidos todos los extranjeros, los jesuitas se vieron ante el problema de enterrar los restos de Ricci en un lugar adecuado, pero carecían de permiso para poder hacerlo. Para solucionar este dilema, Diego de Pantoja escribió una carta al emperador solicitándole una porción de terreno en la que construir un mausoleo para poder guardar los restos del misionero. El tono de la carta es claramente adulatorio hacia la figura del emperador; como afirma Nicolas Trigault, “son muchas las ceremonias, que inviolablemente se guardan en esto” (Trigault, 1621: folio 308 vuelto). En esa *Carta* Pantoja, que habla en primer persona, se presenta como “vasallo de los Reinos del grande Occidente” (Ibidem:306 vº), a pesar de lo cual, solicita al emperador que le considere súbdito suyo: “considerando también que á muchos años, que vivimos a la sombra de V. Magestad pienso que podemos contarnos entre vasallos, i entre el pueblo que sigue vuestro Real carro” (Ibidem:307). Más allá del tono necesariamente adulatorio y formal de la carta, Pantoja hace un reconocimiento expreso de su propia situación liminar entre las dos nacionalidades.

En la *Carta* no revela que la razón que le llevó a viajar desde un país tan lejano fue la de predicar el Evangelio. En su lugar, dice haberlo hecho “incitado de la virtud i de la fama de vuestro noblissimo reino” (Ibidem: 306 vº). En el texto que sigue a la carta, Trigault se apresura a aclarar las dudas que pudieran surgir sobre el propósito de la presencia de los jesuitas en China, a tenor de la razón que Pantoja aducía: “la causa fue la publicación del Evangelio”, declara sin ambages (Ibidem:307 vº). Seguidamente, Trigault habla de las restricciones que se imponían a los extranjeros para poder entrar en China, siendo la única vía esgrimir la razón de haberse sentido atraído por la fama y gloria del país, que es lo que Pantoja afirma en su carta, razón ésta que era menos real que asumida (Ricci, 1953:570) por los misioneros. Trigault deja claro que, a pesar de lo que se recogía en la carta al emperador, los jesuitas no ocultaron en ningún momento el propósito de su entrada en el país: “Ni tampoco se ha de pensar que nosotros ocultamos aquí la causa de nuestra venida, que es con

20 Jacques Gernet da a entender que el autor de esta obra es Mateo Ricci (Gernet, 1989:31), sin embargo, Ann Waltner (1994:423-434) y Zhang Kai (1997:15) consideran a Diego de Pantoja su autor. Además, Gernet sitúa la publicación de la obra en 1604, cuando parece, como afirma Waltner, que se publicó en 1614 (no obstante, Waltner comete un error de bulto cuando afirma que Pantoja nació en Valdemoro, “near Seville” (Waltner,1994:424)). La ambigüedad de Gernet en la atribución a Ricci de esta obra sería una prueba más del olvido en que cayó la figura de Pantoja y cómo ese hecho acrecentó la de Mateo Ricci.

voluntad de predicar el Evangelio: porque ninguno ai de cuantos tratan con nosotros que no la sepa” (Trigault, 1621: 308).

La audiencia a la que se dirige Trigault es la misma a la que está dirigida la *Relación* de Pantoja y, tanto uno como otro, emplean el mayor grado de verosimilitud para describir las costumbres chinas o para declarar la intención de la presencia misionera en China a sus compatriotas. Sin embargo, cuando se trata de dar cuenta ante la audiencia china, como en el caso de la carta que dirige Diego de Pantoja al emperador, esa verosimilitud con que se ha tratado al público europeo se convierte en ocultación, por más que insista Trigault en lo contrario, de lo cual queda suficiente prueba en las palabras que Pantoja deja escritas en la *Carta*. De esta manera, ni aún en el caso de la petición formal que se hace al emperador para conseguir el permiso de enterrar a Ricci en suelo chino se convierte Pantoja en objeto de su propio relato, dado que la ocultación de sus verdaderas intenciones significa que sigue siendo el sujeto de sus propias decisiones.

“Nuestra Europa”

A lo largo de su texto hay una tensión que aflora de vez en cuando y que nos deja entrever lo que Pantoja, seguramente, no se atrevía a manifestar de forma explícita en su *Relación*, tratándose, como era el caso, de un informe que enviaba como respuesta a la petición amistosa de su mentor, Luis de Guzmán, y que, además, era susceptible de alcanzar una audiencia mayor, tal como había sucedido con otras cartas de misioneros enviadas desde Oriente. Son varias las ocasiones en que hace uso de la comparación entre algún aspecto de la vida china y su contrapartida europea. La razón que lo mueve a comparar los hábitos culturales de las dos civilizaciones es la de facilitar la comprensión de lo que cuenta a quien lo lea, mediante el acercamiento de lo ajeno y exótico a lo cotidiano y sabido del lector. Pero no se trata sólo de un gesto generoso del escritor, ni de un recurso estilístico para mejor hacer llegar su mensaje, sino que encierra, también, un anhelo y una declaración de intenciones que son fruto de su complicada situación personal. No nos referimos sólo a las vicisitudes por las que tuvo que atravesar para alcanzar Pekín en compañía de Mateo Ricci, y aún después para consolidar su programa de evangelización del país, sino, sobre todo, a la percepción que él tenía del papel que jugaba en esa empresa y de los riesgos personales a los que tuvo que hacer frente en sus últimos veintiún años de vida.

Es frecuente, entre los autores más o menos contemporáneos de Diego de Pantoja, el emplear ese tipo de comparaciones entre China y Europa para ofrecer al lector una imagen más clara de la realidad de aquel país. Al hacerlo, generalmente, utilizan un artículo o una preposición antecediendo al término “Europa”, sin que entre uno y otro intercalen ninguna otra palabra. Así, por ejemplo, encontramos en algunos párrafos de la obra de González de Mendoza algunas referencias como “en la Europa” (Mendoza, 1990:125), o “como en España” (Ibidem: 127), siendo más escasa la presencia del sintagma “nuestra Europa” (Ibidem), en el que se le antepone un determinante posesivo de primera persona del plural. De la misma manera, en la obra de Luis de Guzmán se dan comparaciones como “la gente de China es muy semejante a la de Europa” o “parece mucho al de España” (Guzmán, 1601:323), sin que se prodigue mucho el uso del determinante posesivo. Cuando estos autores, además de otros, hacen uso del posesivo “nuestro” antecediendo a “España” o “Europa” lo hacen en contadas ocasiones, evitando la reiteración innecesaria de lo que escritor y lector sienten como circunstancia común a ambos y, en todo caso, como gesto de complicidad y cercanía entre escritor y lector sobre el que se evita redundar. Pero no es ése el caso de Pantoja, que sí recurre a la reiteración de esos términos en todas aquellas ocasiones en las que le es posible, no habiendo mención a Europa en su obra en que ésta no vaya precedida del mencionado posesivo,

que a veces aparece también como pronombre. Por señalar sólo algunos ejemplos: “la llaneza de nuestra Europa” (Pantoja, 2011:174), “para la gente de nuestra Europa” (Ibidem: 180), “no llega a los de nuestra Europa” (Ibidem: 184), “no tienen comparación con lo de nuestra tierra” (Ibidem:148), “no parece se puede comparar con los nuestros” (Ibidem:163).

La recurrencia de ese “nuestra Europa”, en que se subraya la filiación étnica de nuestro autor, guarda una estrecha relación con algún pasaje en que, como más arriba hemos señalado, hace uso de la primera persona para mostrarse como testigo ocular de lo que cuenta, en expresiones como “que en mi vida vi” o “y otros que yo vi” (Ibidem:142). En estos ejemplos, el Pantoja testigo de lo que ha visto se hace visible al lector y se coloca en el primer plano de la narración para declarar su papel como mediador entre lo que el lector está leyendo y la realidad que se cuenta. Ese hecho al que se refiere en la cita anterior es la pesca con cormoranes, de la que ya había hablado González de Mendoza en su *Historia* (1990:143-144). Cabe preguntarnos por el sentido que podría tener repetir una información que ya era conocida en Europa desde hacía, al menos, veinte años. Ya hemos mencionado anteriormente cómo Diego de Pantoja critica algunas de las informaciones que Mendoza recoge en su libro, en el que “dize muchos yerros” (Pantoja, 2011:139). Resulta razonable, por tanto, pensar que la intención de Pantoja sería la de hacerle ganar credibilidad a su *Relación* frente a otras obras publicadas, como la de Mendoza, mediante el peso de la verosimilitud que le confiere haber visto *realmente* lo que este último refiere por boca de otros.

Diego de Pantoja es el “yo” que, según se decía en la época, es el “testigo de vista” que presencia las cosas que cuenta, pero cuando entra en el terreno de la comparación y menciona la cultura occidental, ya no se presenta como observador, sino como integrante de la cultura europea, utilizando el “nuestro” como muestra de los valores comunes que comparten escritor y lector. Se trata de un cambio de perspectiva que va desde la objetividad del que observa desde la distancia cultural a la subjetividad del que privilegia los valores de su cultura.

No es ésta la única ocasión en que muestra esa capacidad para cambiar de perspectiva, pues como vimos en el episodio ya mencionado del eunuco, también es capaz de adoptar el punto de vista del *otro*. En todo ello, Pantoja manifiesta una ductilidad no muy común para adoptar roles diferentes y para tomar en consideración percepciones distintas de la realidad.

La superioridad cultural de la piel blanca

Las referencias al color de la piel de los chinos que hace Pantoja contrasta notablemente con lo mencionado anteriormente por González de Mendoza en su obra sobre China. Para González de Mendoza, el reino recién descubierto²¹ de la China está poblado por abundantes gentes de color blanco, y parece haber en ello una valoración implícita de las cualidades superiores que acompañan a quienes tienen ese color de piel, por cuanto el alto grado de desarrollo que presenta la civilización china a los ojos de los españoles es ensalzado y contrastado sistemáticamente con el modelo europeo, que representa el estadio de civilización más alto conocido por los europeos de la época.

Al principio de su libro, Mendoza contrasta dos aspectos de la vida china con la de los tártaros, nombre con el que se designaba generalmente en la época a los pueblos de lengua túrquica y origen

21 Mendoza concede que los portugueses habían dado noticia sobre el reino debido a sus tratos comerciales en la ciudad de Cantón antes de que lo hicieran los españoles, pero fueron estos últimos, según afirma, los que procedieron a internarse en el país y a conocerlo verdaderamente a pesar de las limitaciones impuestas por los gobernantes chinos. El punto de partida de esta gesta fue la expedición que encabezó Martín de Rada en el año 1577 (Mendoza, 1990:32).

nómada que habitaban en Asia central: la estructura política y legal de aquellos es superior a la de estos, quienes carecen del desarrollo alcanzado por los chinos; y, de inmediato, pasa a contrastar una segunda diferencia, referida esta vez al color de la piel: “y que los Tártaros son más bermejos y menos blancos” (Mendoza, 1990:34). A esta descripción de los tártaros siguen otras peculiaridades que van marcando la diferencia con los chinos, hasta referir que, según la costumbre de untarse con sangre, “son tan hediondos” (Ibidem:35). El color blanco de la piel de los chinos acompaña a la admiración que causan las maravillas y bondades que se cuentan de China, y cumple una función de acercamiento para facilitar la identificación de los lectores españoles y europeos con los habitantes de China. Del texto de Mendoza parece desprenderse la consideración de que el color blanco de la piel de los chinos está en consonancia con un grado mayor de civilización alcanzado frente a otros pueblos vecinos que, como en el caso de los tártaros, reciben calificativos peyorativos.

Un poco más adelante, Mendoza establece una diferenciación geográfica vinculada al color de la piel, de manera que los que viven en Cantón, “que es tierra cálida”, son “morenos” o “amoriscados”, por encontrarse en el mismo paralelo de *Berbería*, pero a medida que se adentra en el territorio, todos los demás “son blancos, unos más que otros, según se van metiendo más en la tierra fría; hay unos que son como los de España y otros más rubios, hasta que llegan a ser como los alemanes, rubios y colorados” (Ibidem:36). Unas pocas páginas después afirma que “los de tierra adentro son del color de alemanes, italianos y españoles, blancos y rubios, y un poco verdinegros” (Ibidem:49). Esta información, con algunas pequeñas variantes, está tomada del libro de Bernardino de Escalante *Discurso de la navegación que hacen los portugueses a los reinos y provincias de Oriente* (Escalante, 1577: fol. 42). Lo que Mendoza añade con respecto al texto de Escalante es una gradación que va del blanco al rubio y, de ahí, al rubio y colorado. Más que una valoración cultural, lo que Mendoza hace con esta afirmación es extrapolar la geografía humana de Europa y África al extremo oriental del mundo, colocando sobre lo dicho por Escalante el esquema de la distribución geográfica de los pueblos del norte de África y de Europa que él conocía.

Por su parte, ninguno de estos dos autores visitó el país del que hablan²², al contrario de lo que le ocurrió a Diego de Pantoja, quien pasó los últimos veinte años de su vida en China. El estilo admirativo que utilizan Mendoza y Escalante a lo largo de sus respectivos relatos cede paso, en el caso de Pantoja, a una visión más realista y menos complaciente con las peculiaridades de la vida en el país asiático. En el texto de Pantoja no escasean las críticas ante diversas situaciones que le es dado presenciar, como la actitud codiciosa y un tanto despótica de algunos eunucos, o el agotamiento al que se someten los que se examinan para lograr un puesto de mandarín. En contraste con el discurso general que se venía manteniendo hasta el momento, Pantoja parece más preocupado por establecer algunas diferencias entre la población europea y la china que en buscar las semejanzas entre ambas que permitan la identificación de los lectores europeos con la realidad que él relata. En este sentido, cuando procede a describir físicamente a la población, menciona también que el color de la piel de los chinos es generalmente blanco, pero añade que ellos no lo son “tanto como los de Europa, y assi todos reparan en que nosotros somos mucho” (Pantoja, 2011:151). Esta afirmación supone un cambio notable frente a lo dicho por Mendoza y Escalante antes que él y, si en el caso de estos últimos nos parece que no se trata sólo de la constatación de la realidad del color de la piel de los chinos sino de la utilización de esa característica como vía de

22 Bernardino de Escalante se basó para escribir su obra en algunos textos como el del portugués Gaspar da Cruz y en entrevistas con comerciantes portugueses que volvían de tierras orientales. González de Mendoza, por su parte, utilizó la obra de Escalante entre otras publicaciones que sobre el tema de China se fueron editando en la época (González de Mendoza, 1990:11).

acercamiento mediante el establecimiento de semejanzas, en el caso de Pantoja sucede justamente lo contrario, puesto que en su aseveración lo que subyace es el distanciamiento, en la medida en que los europeos son descritos como distintos de los chinos.

Pocas líneas antes de esta afirmación, deja Pantoja constancia de otra diferencia referida al color azulado de sus ojos, que no sólo es distinto de “los ojos prietos”, o negros, de los chinos, sino que, además, provoca la sorpresa y la curiosidad de cuantos le tratan, quienes creen ver en ellos letras, que serían caracteres chinos, y los consideran la fuente de un poder extraordinario para localizar tesoros (Pantoja, 2011:150). Según señala Robert R. Ellis, esta es una de las pocas situaciones en que nuestro autor aparece como objeto de la observación del otro, en lugar de sujeto de la misma. La fascinación que provoca el color de sus ojos tiene un poder epistemológico, que le atribuye a él como europeo una cualidad de conocimiento superior y denota, al mismo tiempo, una actitud imperialista más atenuada que la que hace uso de la fuerza bruta de la conquista (Ellis, 2012:109).

Por otro lado, la descripción física que hace de los chinos en términos generales insiste en el tamaño más pequeño de la barba, la nariz y los ojos (Pantoja, 2011:150), y aunque Mendoza coincide con él en el tamaño menor de algunos de los rasgos de la cara de los chinos, ofrece, sin embargo, una descripción mucho más variada y, al menos en apariencia, completa de los tipos de rostro que se pueden encontrar en el país, y hace una valoración general positiva del aspecto físico de los chinos: “los hombres y mujeres de este Reino son de muy buena disposición de cuerpo, bien sacados y gentiles hombres, antes un poco grandes que pequeños” (Mendoza,1990:49). Este hecho no deja de resultar sorprendente por cuanto Diego de Pantoja es testigo de la realidad de la que habla, y en su caso cabría esperar unos comentarios algo más prolijos que los de Mendoza quien, por su parte, se atiene a lo que en otros textos se había dicho ya con anterioridad. Esa parquedad en la descripción de la apariencia física vuelve a aparecer en otro momento, cuando habla del aspecto que presentan las ciudades: “son tan parecidos los Chinas²³ en todas las cosas naturales, y artificiales, y tan uniformes que quien vio una ciudad de las principales, no halla nada de nuevo que ver en las otras” (Pantoja,2011:141).

En claro contraste con la actitud, podríamos decir, empática de Mendoza y de Escalante, Pantoja opta por establecer un claro distanciamiento. Para ello hace uso de las diferencias físicas como marcador entre, primeramente, su propia persona a través del color diferente de sus ojos y, en segundo lugar, entre el distinto grado de blancura que presenta la piel de los chinos y la de los europeos.

Es muy posible que esta visión de Diego de Pantoja estuviera influida por la opinión de Alessandro Valignano, el Provincial de la Orden en Oriente e iniciador de la evangelización del China en los términos que había propuesto Francisco Javier. Valignano había mantenido una relación estrecha con Mateo Ricci y le había escogido para dirigir la introducción de la misión en China. Cuando Pantoja emprendió su viaje a Oriente en 1597, el propio Valignano, junto con otros jesuitas, le acompañó durante tres meses hasta llegar a su destino en Macao (Moncó, 2011:28). A lo largo de esos meses, Pantoja debió recibir más de una indicación de su superior sobre la consideración que debía tener hacia las gentes a las que se aprestaba a evangelizar.

Una década antes de la llegada de Pantoja a China, en 1590, se publicó un diálogo en latín entre dos jóvenes japoneses que habían sido bautizados y habían cursado una visita de varios meses a Europa. El viaje de los jóvenes japoneses ocurrió en realidad, aunque el diálogo, publicado bajo

23 Pantoja nombra así a los chinos a lo largo de su obra.

la supervisión de Valignano, fue pura invención. Al final del texto, en el que los jóvenes aparecían discutiendo sobre las experiencias de su viaje, ambos se refieren a la preocupación que había en Occidente con el color de la piel y su relación con el grado de desarrollo cultural, de manera que, aunque los pueblos de Asia oriental y los europeos se encontraban en el mismo paralelo, en verdad no eran iguales. En la obra se afirmaba que a chinos y japoneses se les podría haber concedido la inteligencia y el color blanco, pero carecían del suficiente conocimiento de las distintas disciplinas humanísticas y liberales que conformaban la tradición cristiana occidental como para ser tenidos por iguales (Keevak, 2011:38).

Aunque el color blanco de la piel de los japoneses le hacía considerar a Valignano que eran dignos de llegar a ser cristianos ilustrados y versados en algunas áreas del saber, el diálogo escrito bajo su supervisión acababa concluyendo que lo que distinguía a Europa de cualquier otra región del mundo era el haber sido escogida por Dios como centro de la civilización humana. Para Michael Keevak, la implicación de estas afirmaciones estaba clara, en el sentido de que un asiático, aunque recibiera formación y se bautizara, nunca llegaría a ser verdaderamente blanco, al tiempo que esto significaba que la falta de color en la piel de los chinos era un signo de la superioridad religiosa, cultural e intelectual de Occidente, siendo así que sólo los europeos podían tener una piel indiscutiblemente blanca (Ibidem:39).

Valignano creía decididamente en la superioridad de Europa sobre los demás pueblos y esa opinión debió influir en los encargados de fundar la misión en China e iniciar la evangelización del país. Ya hemos mencionado la descripción de Pantoja, a la que se suma el testimonio de Mateo Ricci en sus diarios, publicados en 1615, donde se refiere a que el color de la piel de los chinos es “casi blanco” (Ricci, 1953:77). Dado que los textos de Ricci se publicaron algo más de una década después de la *Relación* de Pantoja, debemos considerar que fue este último quien por primera vez puso limitaciones a las posibilidades de la población china para alcanzar un nivel de desarrollo intelectual semejante al de los europeos y le dio un golpe de timón a la opinión generalizada que hasta entonces se mantenía sobre China en Europa. Estas consideraciones, recogidas de manera implícita las más de las veces en su obra, se fueron incorporando al discurso sobre la cultura china, como veremos más adelante, y significaron un cambio en la predisposición a aceptar el intercambio en pie de igualdad con la civilización china.

Conclusiones

En la obra de Pantoja se produce una inflexión en el discurso europeo sobre China, que hasta ese momento se había caracterizado por una admiración generalizada hacia todo aquello que se iba conociendo y transmitiendo sobre el país. Había una predisposición al acercamiento, mediante la búsqueda de elementos semejantes entre aquello que era propio del ámbito europeo y las noticias que iban llegando sobre China, con las que se estaba construyendo un discurso específico sobre país.

El giro en este discurso se pone de manifiesto en la obra de Pantoja que, por un lado, sigue manteniendo el tono admirativo sobre muchos aspectos de la civilización china, pero que, por otro lado, va introduciendo algunos elementos que empiezan a marcar diferencias, establecen juicios de valor implícitos y presuponen un grado de superioridad de la cultura europea sobre la china, donde antes prevalecían las similitudes y la visión igualitaria entre ambas culturas. De la afirmación sobre

los chinos de que “algunos son como los de España” que hace González de Mendoza (1990:36), pasamos a la consideración de que los chinos no son tan blancos como los europeos, porque “nosotros somos mucho”, tal como refiere Diego de Pantoja (2011:150).

Otra de las diferencias que hay entre las obras de estos dos autores se encuentra en la posición que adopta cada uno de ellos con relación al tema del que hablan. En el caso de Mendoza, su distanciamiento como autor queda claro en el uso constante de la tercera persona en las descripciones que hace, (como en la que recogemos en el párrafo anterior) fruto, sin duda, de su honestidad intelectual pues habla por voz de otros, dado que, como ya dijimos, él nunca visitó el país. Sin embargo, Pantoja, aunque utiliza principalmente la tercera persona también en su relato, hace uso en varias ocasiones de la primera persona. Cuando se presenta como autor del texto o como testigo de algún hecho de los que da cuenta, se decanta por el uso de la primera persona del singular. Este hecho es especialmente relevante, dado que ello delata una actitud consciente de estar realizando una labor etnográfica. En otras ocasiones en que compara algún elemento de la cultura china con la europea opta, sin embargo, por la primera persona del plural (“nosotros somos mucho”, “nuestra Europa”,...). En este último rasgo de estilo hay un intento por parte de nuestro autor de reforzar su identidad europea frente al proceso de transculturación que está sufriendo tras los muchos años que lleva viviendo en China, sin contacto ninguno con gente de su cultura de origen, más que los pocos compañeros italianos y portugueses con los que comparte su labor evangelizadora, y rodeado en todo momento de un entorno extraño, en el que no sólo se encuentra inserto, sino ante el que ha de realizar un esfuerzo complementario de comprensión y aceptación en cumplimiento de la misión que le ha llevado a él.

La transformación que supuso para Pantoja el aprendizaje y el uso cotidiano de la lengua china, los cambios en su aspecto y vestimenta y la adopción de los hábitos y costumbres sociales de los letrados chinos, al tiempo que le permitieron un mayor acercamiento a la cultura china, también le crearon un problema de identidad entre su cultura de origen y su cultura de acogida. Por una parte, su conocimiento más profundo de la realidad china le ofreció una visión más real que la que hasta ese momento se había difundido por Europa, gracias a la cual tuvo acceso a aspectos menos evidentes y elogiados del país, y, por otra, su clara voluntad de mantener su identidad europea frente a la china le llevó a elaborar un discurso que marcaba las diferencias con la civilización china, reforzando aquellos aspectos negativos o criticables que le había desvelado su mayor conocimiento del país en el que vivía.

Pantoja, al decir de Ellis (2012: 108), representa por todo ello un nuevo modelo, conceptualizado en el “mandarín jesuita”, hasta entonces inexistente en la historiografía, que es el resultado de la hibridación entre la cultura europea y la china. Según mantenemos aquí, ese proceso de hibridación no acabó de resolverse nunca, como demuestran aquellas ocasiones en que, a pesar de su integración en la sociedad china, vindica su pertenencia a la cultura europea. Esta situación acabó influyendo en la elaboración de una visión crítica de la realidad de la china Ming, que se sustentaba en una valoración superior de la cultura europea, en clara oposición al discurso general de su época.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Bavia, L. (1621), *Tercera Parte de la Historia pontifical y católica compuesta y ordenada por el doctor Luys de Bavia, Capellán del Rey nuestro señor, en su Real Capilla de Granada*, Barcelona, por Sebastián Comellas. (Este libro se encuentra digitalizado en la siguiente página de internet: <http://books.google.es/books?id=v3hJb8GzK14C&printsec=frontcover&dq=bavia+tercer+parte+de+la+historia&hl=es&sa=X&ei=q3KfU8SwPOaN0AWF1YDIAQ&ved=0CCMQ6AEwAA#v=onepage&q=bavia%20tercer%20parte%20de%20la%20historia&f=false> , y fue consultado en el mes de junio de 2014)
- Cuesta Domingo, M. (Ed.), (1994), *Normativa para descubrimientos y ordenanzas del bosque de Segovia*, Segovia, Colegio Universitario de Segovia.
- Escalante, Bernardino de, (1577), *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, viuda de Alonso Escribano. (Este documento se encuentra digitalizado en la página de internet de la Universitat Pompeu Fabra, de cuya dirección <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf> se ha descargado el 5/5/2014)
- González de Mendoza, J. (1990), *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano.
- Guzmán, L. (1601), *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, Alcalá, por la viuda de Juan Gracián.
- Pantoja, D. (2011), *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo*, Madrid, Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio".
- Rada, M. de (1575), *Relacion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin*. (Este documento se encuentra digitalizado en la página de la Universitat Pompeu Fabra, en la dirección <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.pdf> , y fue consultado entre mayo y junio de 2014.)
- Ricci, M. (1953), *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci:1583-1610*, New York, Random House.
- Trigault, N. (1621), *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Jesús*, Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano. (Este libro se encuentra digitalizado en la siguiente dirección http://books.google.es/books?id=qrrqS6aIVjYC&printsec=frontcover&dq=trigault+china&hl=es&sa=X&ei=aGufU_vCNbCzOQXKhIGQBQ&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q=trigault%20china&f=false y fue consultado durante el mes de junio de 2014.)

Valignano, A. (1944), *Historia del Principio y Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales*, Roma, Institutum Historicum.

Bibliografía secundaria

Aguirre Baztán, A. (Ed.), (1995), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación social*, Barcelona, Marcombo.

Boxer, Ch. (1991), "Jesuits at the Court of Peking", *History Today*, vol. 41, pp. 41-47.

Ellis, R. R. (2012a), *They need nothing. Hispanic-Asian Encounters of the colonial period*, Toronto, University of Toronto Press.

--- (2012b), "Representations of China and Europe in the writings of Diego de Pantoja: accommodating the East or privileging the West?". En Lee, C. H. *Western visions of the Far East in a transpacific age, 1522-1657*: 101-116, Surrey, Ashgate.

Foucault, M. (2008a), *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.

--- (2008b), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

Geertz, C. (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

--- (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gernet, J. (1989), *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

--- (1993-94), "Space and Time: Science and religion in the Encounter between China and Europe", *Chinese Science*, 11 pp. 93-102.

--- (2005) *El mundo chino*, Barcelona, Crítica.

Keevak, M. (2011), *Becoming yellow: a short history of racial thinking*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.

Lacouture, J. (1993), *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós.

Lach, D.F. y Van Kley, E.J. (1993), *Asia in the making of Europe. A century of advance. III*, Chicago, University of Chicago Press.

Lisón Tolosana, C. (1990), "Antropología del Extraño. (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6, mayo-agosto.

--- (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Barcelona, Akal.

Mignolo, W. D. y Schiwy, F. (2003), "Transculturation and the Colonial difference. Double translation", en Maranhao, T. y Streck, B. (ed.), *Translation and Ethnography*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 12-34.

- Monc6, B. (2007), "Portrait and construction of a cultural reality. China and Diego de Pantoja", *Revista de Cultura*, 22:120-128.
- (2012), "The China of the jesuits: travels and experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes", *Culture and History Digital Journal* 1(2): 1-13.
- Oll6, M. (2000) *La invenci6n de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz.
- (2002) *La empresa de China. De la Armada Invencible al Gale6n de Manila*, Barcelona, El Acantilado.
- Ort6z, F. (2002), *Contrapunteo cubano del tabaco y el az6car*, Madrid, C6tedra.
- Peterson, W. J. (1994), "'What to wear? Observation and participation by Jesuit missionaries in late Ming society". En Schwartz, S.B. *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*: 403-421, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rubi6s, J.P. (2005) "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilization", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (147). pp. 237-280.
- Sloterdijk, P., (2007), *En el mundo interior del capital. Para una teor6a filos6fica de la globalizaci6n*, Barcelona, Siruela.
- Solodkow, D. (2005), "De can6bales, etn6grafos y evangelizadores: versiones de la Otredad en las primeras cartas del "Descubrimiento" (Crist6bal Col6n (1493), Michele de Cuneo (1495) y P6ero Vaz de Caminha (1500))", *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 3, Fall, pp. 17-39.
- Spence, J. D. (1990), *The Search for Modern China*, New York, Norton.
- (2002), *El palacio de la memoria de Mateo Ricci*, Barcelona, Tusquets
- Waltner, A. (1994), "Demerits and deadly sins: jesuits moral tracts in late Ming China". En Schwartz, S.B. *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between europeans and other peoples in the early modern era*: 422-450, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zhang, K., (1997), *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*, Pek6n, Editorial de la Biblioteca de Pek6n.

#05

Los estudios coreanos en América Latina

“Los coreanos y los latinoamericanos somos muy similares emocionalmente. Ambos somos muy apasionados, sinceros y abiertos”

(Bahk Jaewan, Ex-Ministro de Finanzas y Estrategia de Corea del Sur)

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo mostrar algunas consideraciones teóricas que influyeron en el interés por los estudios coreanos en América Latina, así como describir de manera general aportaciones de académicos latinoamericanos que han contribuido al tema. Hoy en día los estudios coreanos han alcanzado un nivel preponderante dentro de las Ciencias Sociales en varias partes del mundo, pues las distintas disciplinas se han encargado de analizar aspectos tan diferentes y novedosos de la fenomenología coreana. Es importante mencionar que al hablar de los estudios coreanos supone incluir temas sobre ambas coreas: La República de Corea (en adelante Corea del Sur) y la República Democrática de Corea (Corea del Norte), sin embargo la preponderancia de los mismos tiene que ver en mayor medida a partir del auge económico surcoreano y su lucha contra el autoritarismo. Sin que esto signifique que se ignore la realidad norcoreana en la academia latinoamericana, donde la unificación de la Península coreana como imaginario teórico, ha sido la temática más recurrente. En este trabajo se hará una referencia más específica en relación a Corea del Sur por razones que se explicarán más adelante, finalizando con algunas cortas reflexiones sobre Corea del Norte.

Analizar a Corea del Sur desde distintas regiones y culturas, es fomentar un conocimiento universal que implica una comunicación a través de diferentes lenguas, pero bajo un paraguas de racionalidad humana y de entendimiento intelectual, situación que nos hace pensar en acercamientos más allá de diferencias étnicas e ideológicas. En este sentido los estudios coreanos han propiciado los intercambios multiculturales y académicos entre distintos países. Se puede afirmar también que desde América Latina, los estudios coreanos han servido para romper el tradicional eslabón que ha existido como asidero o como el eje teórico conceptual de visualizar el mundo únicamente desde lo europeo.

Este trabajo, hace una breve descripción de cómo se mezclan diferentes aspectos que van dándole origen, desarrollo y difusión a los estudios coreanos en Latinoamérica y también se mencionan los espacios destinados a ello, luego de manera general se abordan que aportaciones se han hecho en esta perspectiva.

Dr. Samuel F. Velarde

Sociólogo, profesor en el Instituto Tecnológico de Ciudad Juárez, México. Doctor en Relaciones Transpacíficas por la Universidad de Colima, México.

Ha publicado artículos comparativos en relación a la sociedad civil coreana y mexicana. Ha presentado ponencias al respecto en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, Universidad Católica de Chile, Universidad Sergio Arboleda de Bogotá, Colombia, Universidad de Haifa, Israel y en la Universidad de Colima, México.

Corea del Sur se convirtió en un país paradigmático por varias causas, la principal fue que nació como parte de un territorio dividido, donde su contraparte Corea del Norte siguió un camino diferente. Pero igualmente Corea del Sur tuvo una transición histórico-política muy propia donde convergieron las circunstancias específicas de una guerra fría con los actores predominantes (Estados Unidos, China, Unión Soviética y Japón). Posteriormente en la dictadura de Park Chung-hee, se da el proceso de construcción de la Corea del Sur moderna que impulsa un proyecto económico de gran envergadura y que es el despunte para colocarlo como un país *sui generis*.

Después vendría la etapa democrática iniciada en 1987, en la cual actores sociales inéditos asumen una mayor participación política en la esfera pública, consolidándose una sociedad civil combativa y participativa. Este proceso es rico en manifestaciones sociales y en su organización social, denotando que la movilización social en la construcción de la democracia en Corea del Sur fue trascendental. Por otro lado, el crecimiento económico alcanzado permite ir empujando un sistema que satisface en cierta manera las expectativas de la sociedad, en relación a sus necesidades económicas y posteriormente de confort.

Estos aspectos políticos, históricos, económicos y sociales, se conjugan con la gran tradición cultural milenaria, el confucianismo, eje rector de las costumbres, pensamiento y cosmovisión del coreano, que le impone una manera de ser en relación a su entorno social y organización social. Podemos decir que en Corea del Sur se mezcla la tradición confuciana con la modernidad capitalista y eso produce un nuevo "ser coreano" una identidad propia que sustenta su modernidad capitalista *made in Korea*.

En esta combinación de elementos variados se constituye una Corea del Sur pujante, con una vía propia de desarrollo que impacta internacionalmente como modelo a seguir y a la vez, como un país objeto de estudio dentro de las ciencias sociales. Siendo lo anterior el factor para ir conformando los estudios coreanos en diferentes partes del mundo incluida Latinoamérica.

América Latina como un subcontinente lleno de contrastes aunque también con puntos de convergencia, en cierto momento tuvo similitudes con Corea del Sur sobre todo en los años sesenta, al considerarse (Corea del Sur) un país en vías de desarrollo y bajo un Estado autoritario. Lo anterior abrió la posibilidad de ir buscando y encontrando en Corea del Sur casos concretos comparativos con América Latina e ir analizando dichos casos desde una óptica económica, sociológica y política. En el caso latinoamericano su proceso histórico, social y económico que se explica en la teoría de la dependencia de Gunder Frank (1967) y las aportaciones de Cardoso y Faletto (1969), concluyen en la supeditación de los países latinoamericanos a los centros hegemónicos, y de alguna forma sentó las bases para buscar causas y posibles soluciones económico-sociales del sub desarrollo. Así, mientras la teoría de la dependencia se discutía en los círculos académicos latinoamericanos, en Corea del Sur se gestaba la etapa de Park Chung-hee y su proyecto político económico, basado en un estado autoritario desarrollista con una política de industrialización para la exportación.

El despegue de los estudios coreanos en América Latina tiene que ver con dos variables convergentes. La primera se ubica en un marco encuadrado en el proceso globalizador, que obliga al medio académico a visualizar procesos históricos diferentes al propio y tratar de entenderlos, asimismo intentando dar respuestas o salidas a las complejidades propias de cada proceso latinoamericano, usando en varias ocasiones la comparación con Corea del Sur. La segunda, a partir de que el gobierno coreano establece *Korea Foundation* en 1991, que depende del Ministerio de Asuntos Exteriores y Comercio, con el objetivo de emprender una campaña internacional para difundir al mundo la

imagen de Corea del Sur en su aspecto económico, científico y tecnológico, así como promover el intercambio cultural y académico con diferentes países.

Naciones como Argentina, Brasil, Colombia¹, Chile, Perú y México llevan cincuenta años de relaciones diplomáticas con Corea del Sur, situación que ha permitido un intercambio más o menos fructífero y donde el crecimiento coreano, ha sido en más de una ocasión una fuente de inspiración al menos en teoría para los latinoamericanos. Asimismo Corea del Sur es un observador permanente de la Organización de Estados Americanos (OEA) desde 1981, situación que le ayuda a entender la fenomenología latinoamericana y que estratégicamente bajo el mundo global, le permite estar al tanto de mercados emergentes y de los recursos naturales de esas latitudes, así como mejorar sus estrategias comerciales y político-diplomáticas.

Marco teórico

Desde Latinoamérica, los estudios coreanos se justifican a partir de analizar el desarrollo económico de Corea del Sur que se reflejó en su constante crecimiento en la década de los sesenta y setenta, que le proporciona como ya se comentó, una modernización vía industrialización colocándola en un nivel económico de un PIB per cápita de menos de 67 dólares al terminar la guerra, hasta conseguir en 1995 los 10,000 dólares (Lim, 2007). Igualmente el mecanismo de cooperación APEC que fue creado en 1989, de los cuales tres de sus 21 miembros son latinoamericanos (México ingresó en 1993, Chile en 1994 y Perú en 1998), invita a que en los círculos académicos, gubernamentales y empresariales, el conocimiento de los estudios coreanos desde una perspectiva geoestratégica comercial, comience a ser observado con mayor detenimiento, donde también se ve a Corea del Sur como potencia media con gran influencia en el mundo global y puerta de entrada al mundo asiático.

Por otro lado la Cuenca del Pacífico como la región integradora de APEC “en términos geopolíticos se ha convertido en el eje del sistema internacional en el siglo XXI” (Cepeda, 2013). Igualmente como lo plantea Ramírez Bonilla (2014) “el interés de los gobiernos de Asia del Este por la formación de hispanoamericanos especializados en los estudios sobre Asia, hemos seleccionado como hilo conductor la intensificación progresiva de la competencia entre los gobiernos de Japón, la República de Corea y la República Popular China, en el ámbito de la cooperación académica orientada hacia la América hispana”. Bajo esta perspectiva teórica entre otras ha transitado el desarrollo de los estudios coreanos en Latinoamérica, donde los intereses tanto surcoreanos como latinoamericanos convergen en este mutuo intercambio.

Los encuentros de estudios coreanos en América Latina y otros eventos

En América Latina, los estudios coreanos comenzaron a tener mayor relevancia en el medio académico a partir de la organización de los Encuentros de Estudios Coreanos en América Latina (EECAL por sus siglas en español) concerniente a una red de universidades y académicos con el apoyo económico de Fundación Corea. No es gratuito que los países que han organizado los Encuentros de Estudios

1 Colombia fue el único país latinoamericano que participó con tropas en la guerra de Corea.

Coreanos sean los que poseen mayor grado de desarrollo en América Latina. A continuación se describen brevemente los seis encuentros que desde el 2003, se inician para luego celebrarse cada dos años.

El I Encuentro fue en 2003 en la Universidad de Buenos Aires. Esta convocatoria nace en un momento donde los estudios coreanos ya tenían difusión en otras naciones, por ejemplo en los Estados Unidos. La convocatoria argentina tuvo una respuesta favorable tomando en consideración lo novedoso del tema y el obstáculo económico de varios académicos al verse imposibilitados a trasladarse a otro país, sin embargo el apoyo de la Fundación Corea permitió que esto no fuera un problema mayor, al financiar los viajes de los ponentes aceptados. Participaron alrededor de 32 profesores de Brasil, Colombia, Cuba, Corea del Sur, Chile, México y Perú, con un público de más de 300 personas. Los temas a discutir se centraron principalmente en la cultura, religión, democracia, relaciones interculturales entre Corea del Sur y América Latina y de las relaciones intercoreanas.

El II Encuentro fue en el 2005 y tuvo lugar en El Colegio de México en la Ciudad de México, aquí participaron investigadores de Argentina, Brasil, España y Chile, se discutieron temas de democracia, economía, educación, modernización y sociedad.

El III Encuentro fue en 2007 en la Universidad de Sao Paulo Brasil, con la participación de profesores de Argentina, Cuba, Chile y México, aquí se trataron temas sobre la reunificación coreana, las relaciones Corea del Sur-Japón, el *hallyu*, cuestiones de género, entre otros. En este encuentro es notoria una mayor inclusión de temas novedosos.

El IV Encuentro fue en 2009 en la Universidad de Chile, con la participación de académicos de Argentina, Brasil, Cuba, Estados Unidos y México. Los temas; política exterior, programa nuclear norcoreano, Corea del Sur y la crisis financiera, religión y economía. En este Encuentro se presentan temas de mayor especificidad.

El V Encuentro en 2011 fue en la Universidad Sergio Arboleda en Bogotá Colombia, participando investigadores de Argentina, Brasil, Chile, Cuba y México. Los temas tienen relación con la sociedad civil, cultura coreana, economía, educación, Internet en la sociedad coreana, un tema relevante fue la participación de Colombia en la guerra de Corea, que fue presidido por un ex combatiente. En este encuentro se observa el interés de Colombia por los estudios coreanos, en el marco para insertarse de manera más dinámica en la Cuenca del Pacífico y con la posibilidad de firmar un tratado de libre comercio con Corea del Sur.

El VI Encuentro fue el 2013 en la Universidad de La Plata Argentina, con investigadores de Brasil, Colombia, Corea del Sur, Japón, México y Nueva Zelanda. Los temas a tratar fueron ASEAN y la integración comercial, vínculos de Corea con América Latina, cultura coreana, confucianismo, política, economía y sexualidad en Corea del Sur. Lo interesante de este Encuentro fue la incorporación de temas distintos y también de representantes de países que no habían participado en los encuentros coreanistas latinoamericanos.

La aportación de cada Encuentro a los estudios coreanos es evidente en la medida de que se incorporan nuevos temas y las reflexiones en torno a ellos se profundizan. Asimismo se presentan estudios comparativos que ayudan a comprender algunos fenómenos que suceden tanto en Corea del Sur como en algún país latinoamericano, pretendiendo con esto analizar similitudes y diferencias en procesos económicos, industriales, políticos, educativos, etc.

Los estudios coreanos en universidades latinoamericanas

Por otro lado, en buena parte de estos países latinoamericanos hay universidades que por su cuenta han emprendido centros de investigación, posgrados, seminarios, publicaciones y carreras universitarias alrededor de los estudios asiáticos y concretamente en relación a Corea del Sur, con algún apoyo de Fundación Corea y la Embajada de Corea del Sur en el país respectivo.

En Argentina los estudios coreanos han tenido un desarrollo bastante rico. Por otro lado ahí han nacido buenas iniciativas en relación a congresos y foros donde la cultura coreana tiene una excelente aceptación, entre las universidades que destacan en la difusión del tema coreano están las siguientes: la Universidad de Buenos Aires y su Centro de Estudios Corea Argentina, la Universidad Nacional de La Plata y su Centro de Estudios Coreanos y la Universidad del Salvador con la Escuela de Estudios Orientales. Estas universidades entre otras, han conformado la Asociación Argentina de Estudios Coreanos, la cual organiza los Encuentros Nacionales de Estudios Coreanos.

Brasil, a través de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo cuenta con un Grupo de Estudios Asia-Pacífico. Asimismo, la Universidad de Brasilia conformó el Núcleo de Estudios Asiáticos, donde se analizan los estudios coreanos. Por otra parte Brasil y Corea del Sur poseen relaciones diplomáticas de las cuales ambos tratan de sacar el mejor provecho, sobre todo en el sentido económico. Igualmente Brasil tiene una población de 50,000 inmigrantes coreanos y descendientes, lo cual motiva a que los estudios coreanos en este país tengan una gran relevancia cultural e histórica.

En Colombia los estudios coreanos se han visto fortalecidos a través de la Asociación de Estudios Coreanos en Colombia. Aquí participan varias universidades como la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Sergio Arboleda, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad EAFIT y otras más. Estas universidades han creado un encuentro anual de estudios coreanos con el objetivo de intercambiar experiencias sobre distintos temas.

En Chile existe un interés muy marcado por los estudios coreanos, específicamente en la Universidad de Chile a través del Centro de Asia Pacífico y su Instituto de Estudios Internacionales. Por otro lado, la Pontificia Universidad Católica de Chile ha continuado con este mismo interés, organizando los Seminarios Internacionales de Estudios Coreanos desde el año 2008. Estos seminarios han recibido un apoyo importante de *Korea Foundation* y de empresas coreanas tales como *Samsung*, *Hyundai*, *Daewoo* y *Kumho Tires*. Igualmente la Universidad Católica organiza concursos de ensayo sobre diferentes temas de Corea del Sur. En 2012 esta universidad publicó un libro titulado “sembrar, germinar, florecer”, en donde los estudiantes narran diferentes formas de observar a Corea del Sur enriqueciendo la visión joven sobre los estudios coreanos.

En México existen varios ejemplos del auge de los estudios coreanos ya sea indirecta o directamente. La Universidad de Colima tiene un doctorado en Relaciones Transpacíficas que dentro de su currícula orienta a los estudios coreanos. Se han producido interesantes publicaciones y artículos en relación a la sociedad, educación, economía, política y cultura coreanos. La revista *Portes* de esta universidad, ha generado varios artículos en relación a Corea del Sur.

El Colegio de México igualmente en su Centro de Estudios de Asia y África, ha diseñado toda una gama de eventos y publicaciones sobre Corea, entre sus importantes publicaciones se puede contar “Historia Mínima de Corea” pero también la enseñanza del idioma coreano como parte de la formación entre sus estudiantes de posgrado.

La Universidad de Nayarit en México, abrió una licenciatura en estudios coreanos el pasado agosto de 2014 con la finalidad de crear especialistas en el área. La licenciatura tendrá la ventaja de que los estudiantes podrán cursar un año escolar en una universidad coreana para practicar el idioma. Igualmente en México existe, aunque de forma incipiente, la Academia Mexicana de Estudios Coreanos, que se formó con una serie de profesores de diferentes universidades en el año 2009. Si bien sus actividades han sido bastante limitadas, su existencia ya de por sí es trascendental en los estudios coreanos de América Latina.

En otros países como en Perú, los estudios coreanos aún no tienen una organización académica tan relevante como en los ya mencionados. Sin embargo existen actividades culturales y eventos organizados por entidades particulares que pudieran ser desarrollados con mayor amplitud y apoyo, pues la posición de Perú dentro de APEC y su relación comercial con Corea del Sur son elementos a tomar en consideración. En Perú existe una asociación privada como es el Centro Cultural Coreano de Perú que tiene como objetivo difundir la cultura, cine e idioma coreanos, aunque todavía sin la importancia institucional como en los casos de Argentina, Chile y México.

Los Centros Culturales Coreanos en América Latina

Los Centros Culturales Coreanos en América Latina que dependen de las embajadas coreanas en países como Argentina y México, fomentan entre los ciudadanos interesados la cultura coreana y de forma indirecta la de otros países asiáticos, convirtiéndose en un puente de comunicación entre la cultura coreana, los académicos latinoamericanos y la ciudadanía.

En Argentina, el Centro Cultural Coreano en América Latina inició actividades en 2006. Es un centro que funciona para la región latinoamericana y donde confluyen los países del área, que en el 2010 organiza el concurso *K pop* con un éxito rotundo.

En México, el Centro Cultural Coreano fue inaugurado en 2012 para difundir el idioma, cine, arte, gastronomía, escritura y el *hayllu*. El hecho de que en este país se haya inaugurado un Centro Coreano, habla muy bien de la aceptación de la cultura coreana. También es una respuesta a lo que se comentaba anteriormente, del interés de los académicos mexicanos y el público en general por Corea del Sur y su desarrollo en todos los ámbitos.

La interpretación de la identidad coreana a través de los estudios coreanos latinoamericanos

Luego de la guerra de Corea, la identidad coreana de fuertes antecedentes confucianos tuvo una readecuación al nuevo sistema político-económico, la dictadura, el proceso económico exitoso y una transición democrática gestan una nueva identidad del "ser coreano". Esta nueva identidad va respondiendo a las necesidades de modernización de una sociedad y a la construcción de un país asiático *sui generis*, es decir un país de cultura homogénea que va sembrando y desarrollando una peculiar forma de vida. Con el tiempo se da un proceso político de identidad, donde se refleja una conciencia-ciudadanizada en tanto que participa, protesta, exige y produce, en un sistema que funciona y ofrece un ambiente económico de posibilidades de ascenso social.

En Latinoamérica la identidad coreana ha sido interpretada desde distintas perspectivas, aportando visiones históricas, económicas, culturales y sociales para comprender como se ha conformado tal identidad. Más que nada se trata de enriquecer a los estudios coreanos con un pensamiento diferente al anglosajón, asumiendo de que Corea del Sur recorrió casi el mismo camino desarrollista que varios países latinoamericanos en su modelo económico, sufrió una dictadura militar muy similar a la de ciertos países latinoamericanos siendo esto un punto nodal a tratar por los estudiosos del tema.

Luciano Lanare (2011:2) explica: “Desarrollar, desde el campo de la historia, los estudios coreanos en Latinoamérica representa transitar un camino en el cual habitan dos sensaciones. Por un lado, la atracción irresistible que cautiva descubrir a cada palmo una secuencia riquísima de hechos y acontecimientos históricos que nos posibilitan comprender y analizar una sociedad tan lejana en kilómetros y similitudes. Sin embargo, por otro lado y paralela a esta primera sensación, nos acosa una persistente sensación de fracaso y limitación al carecer –en primer término– al conocimiento y dominio (por lo menos, en el corto plazo) del idioma coreano y –en segundo lugar–, a la ayuda de una metodología de investigación que nos permita abordar los procesos históricos de Corea mediante categorías socio-históricas acordes y sólidas”. Esto marca un esfuerzo rotundo para el análisis latinoamericano de cara a entrar en los intersticios de las diferentes etapas de la moderna Corea del Sur.

Por otro lado, la identidad cultural homogénea les ha facilitado a los coreanos una mejor cohesión y participación social que los convierte en una sociedad dinámica. En distintos análisis se aborda como la ola coreana (*korean wave*) es parte importante de la identidad coreana, que intenta consolidar su status en un mundo global entrando en una franca competencia cultural con el mundo asiático y occidental. En breve se exponen ciertas aportaciones de autores latinoamericanos que auxilian en perfilar la identidad coreana.

Mercedes Giuffre, (2011) del Centro de Investigación Carlos Nino de Argentina, pone relevancia en “la importancia e influencia de las industrias culturales en las relaciones internacionales. Cómo Corea del Sur a través del *Soft power* influyó sobre el resto de Asia”. En este trabajo Giuffre explica una identidad confuciana que difunde los valores de cohesión y respeto, señala por ejemplo que a través de *hallyu* como identidad cultural “Corea adquiere visibilidad en Asia”.

Nayelli López Rocha, mexicana, profesora investigadora en la Universidad de Hansei, aporta una interesante visión acerca de este movimiento cultural, “El Hallyu es definido como un fenómeno cultural coreano porque debido a los elementos culturales que lo identifican son creados en la cultura coreana y por su sociedad” (p.2).

Internet ha sido otro factor que ha influido en esa identidad coreana al menos en las nuevas generaciones. Por ejemplo ha fomentado la aparición de un ciber-ciudadano participativo como los *candlelight vigils*. Para Bárbara Bavoleo (2013) de la Universidad de Buenos Aires las tecnologías de información “habilitan la injerencia del ciudadano en la evaluación de la gestión y en algunas propuestas de medidas y políticas públicas” (78). Este perfil de participación ciudadana vía internet ha colocado a la sociedad coreana como una e-comunidad sumamente interconectada y participativa, que nos hace pensar en una sociedad tecnologizada propia de un siglo XXI donde el internet podrá ser una de las futuras arenas de la lucha política y ciudadana.

José Luis Estrada (2011) de la Universidad Metropolitana de México, afirma que la sociedad coreana ha llegado a conformar una sociedad del conocimiento que sella la identidad coreana desde un punto de vista científico-tecnológico. Este autor comenta que “las nuevas tecnologías se utilizan de manera efectiva por la gran mayoría de la población y no solo por el grupo de familias de altos ingresos” (89). Es un hecho que el acceso a las tecnologías y al conocimiento por la mayoría de la población, fomenta una identidad cultural más auto participativa que permite asumir igualmente un orgullo del “ser coreano”.

Ernesto Rangel Delgado y Ángel Licona (2007) de la Universidad de Colima, abordan los valores culturales como parte fundamental de la identidad coreana, “Es importante la relevancia que tiene para el gobierno coreano la formación de individuos con alto nivel de identidad nacional y la conservación de sus valores como nación” (135).

El profesor Alfredo Romero Castilla (2012) de la Universidad Nacional Autónoma de México dice: “Por tanto, la comprensión de las transformaciones acaecidas en la República de Corea implica un esfuerzo de análisis que tienda un puente de comunicación entre los economistas y los demás científicos sociales con las distintas ramas del conocimiento humanístico” (37).

Así pues, las anteriores ideas resumidas además de otras no menos importantes que han sido desarrolladas por varios académicos latinoamericanos, vienen a enriquecer la visualización de la identidad coreana. Esta se ha visto reforzada en el contexto socio político por la práctica ciudadana y el desarrollo de la sociedad civil, que han resultado de un desarrollo económico y democrático en donde no solamente el Estado y las élites dictan el camino a seguir, sino también otros actores sociales que van apareciendo en el nuevo modelo de participación política coreana. Las interpretaciones teóricas que se esgrimen desde Latinoamérica han servido para fomentar un acercamiento de mayor peso en los estudios coreanos a nivel mundial y no cabe duda que se aportan visiones frescas y novedosas para ir armando ese gran *puzzle* que permite entender mejor la realidad coreana, como una veta multidisciplinaria dentro de las ciencias sociales contemporáneas.

Sobre Corea del Norte

En relación a Corea del Norte, la carencia de información se dificulta para elaborar análisis académicos más certeros y objetivos, pues las condiciones geopolíticas del área dificultan el acceso directo a ese país y la posibilidad de realizar trabajos de investigación de forma más sistemática. En los círculos académicos latinoamericanos, no hay una producción de literatura tan vasta como la que existe en relación a Corea del Sur, aun así hay esfuerzos teóricos importantes al menos para dar una visión general sobre el tema norcoreano, donde el conflicto es el principal elemento a considerar partiendo de la posición norcoreana de mantener su idea *juche* en donde se basa su proyecto político.

En el libro *Historia mínima de Corea* (2009) editado por El Colegio de México existe un interesante apartado de Alejandro Escalona Agüero que narra desde la fundación de Corea de Norte hasta el régimen de Kim Jong-Il, un espléndido resumen que aclara el origen ideológico y el proyecto político juche en base al liderazgo Kim.

Para Ángel Licona y Cintli Cárdenas (2013) las relaciones intercoreanas están caracterizadas por encuentros y desencuentros, “pues sus relaciones se siguen dando en términos de Estados *de facto* y no *de jure*” (78). La importancia de este análisis es que desde las relaciones internacionales las dos

coreas son vistas como un modelo *sui generis*, en donde existe un intercambio complejo de políticas sustentadas por el bloque de países hegemónicos con presencia en la región, que influyen para que las relaciones se vuelvan tirantes y antagónicas.

El escenario de la reunificación ha sido un tema recurrente en varios ejercicios que se realizan en universidades latinoamericanas, sobre todo por estudiantes de la carrera de relaciones internacionales, simulando el diálogo y las contradicciones ideológicas entre ambas coreas, las potencias hegemónicas y las instituciones internacionales, una escenografía de la posible negociación que permite entender a la serie de actores involucrados y lo complejo del asunto.

Conclusiones

Los estudios coreanos se han convertido en un objeto de estudio de gran disciplina intelectual, donde todavía se esperan resultados sobre otros fenómenos que atañen a la sociedad coreana y a sus intérpretes. Este ejercicio teórico depende de recursos económicos, del intercambio de experiencias con el mundo académico coreano, que en ocasiones resulta muy difícil por la cuestión del idioma, pero también por la distancia. Existen temas que aún no se trabajan con mayor énfasis, como son los casos del suicidio, el comportamiento de la empresa coreana en el exterior, la comparación entre la familia coreana y latinoamericana, como observan los coreanos a América Latina o la participación de las iglesias cristianas contra la dictadura de Park. Hay varios temas por tratarse y colocarse en la agenda académica, más allá de los temas económicos que de alguna manera han prevalecido en el análisis sobre Corea del Sur.

En el momento en que Asia se posiciona como la región del siglo XXI, es pertinente observar con cuidado la fenomenología coreana, pues sin duda se tendrán más sucesos que abordar y analizar dentro de ese campo tan interesante que conocemos, llamado estudios coreanos..

Bibliografía

Bavoleo, B. (2013) "Medios y Política. La participación política vía internet en Corea del Sur", en *Confines*, año 9, no.17. México, Tecnológico de Monterrey. Pp.69-84.

Cepeda Ladino, J. C. (2013) "El significado político del Foro de Cooperación Económica de Asia Pacífico APEC". Recuperado de http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/cepeda.pdf

Giuffrè, M. (2011) "La respuesta coreana a la 'anti-korean wave'", Rol de kocca: agencia coreana de contenidos creativos. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=KDBORsdJSy8>

- Lanare, L. (2011) "Corea ante el tratado de Kanghwa y la cuestión de la modernidad". *Revista Relaciones Internacionales* no.41. IRI. Universidad Nacional de La Plata. Pp. 121-129. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/2615>.
- Licona, M. & Cintli Cárdenas (2013) "Panorama de las relaciones intercoreanas en la era de Kin Jong-un, en México y la Cuenca del Pacífico", Enero- Abril. México, Universidad de Guadalajara. Pp. 75-101.
- Lim, Su Jin (2007) "República de Corea: Reforma agraria, guerra y modernización", en J.E. Rangel Delgado. *Los vínculos Corea del Sur- México, historia, política y economía*. Universidad de Colima, México, pp.77-98.
- López Rocha, N. (2011) "Hallyu y su impacto en la sociedad mexicana". *Estudios Hispánicos*. Recuperado de http://iwahs.org/research/data/research_file_14.pdf.
- Ramírez Bonilla, J.J. (2014) "Los intrínquilos de la cooperación académica Asia del Este-América Latina". Recuperado de http://www.iesalc.unesco.org.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=3233:los-intrinquilis-de-la-cooperacion-academica-asia-del-este-america-latina&catid=201:experiencias-y-programas&Itemid=770&lang=es
- Rangel Delgado, J.E. (2007) "La formación de Recursos Humanos como política en Corea del Sur, alguna reflexiones". En J.E. Rangel Delgado compilador. *Los vínculos Corea del Sur-México*. Universidad de Colima. Pp.129-144.
- Romero Castilla, A. (2012) "México y la República de Corea: reflexiones en torno a sus 50 años de historia". *México y la Cuenca del Pacífico*.

#05

Without an end in sight: Competition between the People's Republic of China and the Soviet Union during the Vietnam War and its implications for the wider relationship

How did competition between the People's Republic of China and the Soviet Union in the Vietnam War influence wider Sino-Soviet relations?

Johan van de Ven

Chinese Studies, Oxford University.

Research Assistant, China Policy, Beijing.
Director, *China Current International*,
Hong Kong.

Between the escalation of fighting in Vietnam after the Gulf of Tonkin Incident and the conclusion of the Paris Accords in 1973, the People's Republic of China and the Soviet Union competed for influence over the Democratic Republic of Vietnam (DRV). The two countries used tools such as military advice, aid, personal relationships and polemics to gain a privileged relationship with the DRV. This was an endeavour at which both sides failed, for as Ilya Gaiduk (1996) argues, DRV leaders succeeded in resisting outside influence. This is an indication that Sino-Soviet competition in Vietnam was not of pivotal significance in the wider relationship between Beijing and Moscow. Two questions then emerge: firstly, what were the motivations behind Sino-Soviet competition in Vietnam? Secondly, what would have happened had the two countries not competed in Vietnam? Chen Jian and Yang Kuisong (1998) have noted that the Chinese Communist Party (CCP) under Mao often used foreign policy to fulfil domestic goals, while Nicholas Khoo (2010) has argued that China engaged in Vietnam to counter potential encirclement. Odd Arne Westad ("Sino-Soviet Alliance" 1998) and Lorenz Lüthi (2012), meanwhile, have argued that the Soviet Union targeted Asia as an opportunity to establish influence to counter US power in Europe. The motivations for competition were part of a dynamic that extended beyond Vietnam. An analysis of developments in bilateral relationships beyond Vietnam similarly shows that events external to Sino-Soviet competition there influenced the direction of relations.

Following clashes along the Sino-Soviet border from March 1969, the Beijing leadership was stricken by what Yang (2000 21) calls a "war scare". This fear of conflict with Moscow drove Chinese leaders to adopt a new outlook on Sino-US rapprochement. In that sense, the breakdown in Sino-Soviet relations was due to factors beyond Vietnam. There was no meaningful shift in Sino-Soviet relations during or after Vietnam, so bilateral competition in Vietnam had limited impact on the wider relations between the two countries. As Chen and Yang have hinted, the deterioration in relations was inevitable even without developments external to Vietnam. Simply put, the Sino-Soviet relationship

was stricken by a fundamental clash in ideology and worldview. As Westad (“Sino-Soviet Alliance” 1998) argues, the pairing was held together only by a mutual perception of the United States as a shared enemy, and once this perception ceased to exist, a recovery in the relationship was highly unlikely. Due to these fundamental issues, there were slim odds that competition for influence on the DRV between the Soviet Union and the People’s Republic of China would significantly alter the course of their relationship.

One of the most prominent areas of competition between the Soviet Union and China during the Vietnam War occurred in the area of war strategy. In the earlier stages of the Vietnam War, when most support received by the DRV military had come from China, the North Vietnamese Army (NVA) had practiced Mao’s concept of “People’s War”, which relied on small arms and promoted guerrilla warfare. This concept was upheld by the DRV as late as summer 1962, when Ho Chi Minh and NVA General Nguyen Chi Trinh visited Beijing to request a shipment of 90,000 rifles (Qiang 116). However, by the mid-1960s, there was growing doubt regarding this warfare concept. Thus, Soviet Premier Alexei Kosygin’s visit to Hanoi in February 1965 marked what Khoo calls a “turning point” (2010 21) as Hanoi became “interested in adopting a more aggressive strategy against the United States that... relied on more advanced and heavier weaponry”. The pivot was consolidated in April, when Vietnamese Communist Party Central Committee General Secretary Le Duan went to Moscow and agreed a deal for Soviet missiles (Khoo 2010 21). From then until 1968, there was a fundamental conflict between the war strategies recommended to the DRV by Moscow and Beijing. In April 1968, representatives from the DRV agreed to join negotiations in Paris, adopting the strategy of “negotiating while fighting” advocated by Moscow. While this tactic was distinct from the recommendations of either the USSR or the PRC, Chen Yi had told Le Duc Tho during talks on 17 October 1968 that the PRC would break off diplomatic ties with the DRV if it did not suspend ties with the USSR and withdraw from the Paris negotiations (Chen 233). Thus, the USSR had brought the DRV to the negotiating table against PRC wishes, “a coup of sorts for Moscow” as Khoo (2011 53) argued.

Nonetheless, the Chinese froideur toward the Paris talks only lasted until 17 November, when Mao gave his support to the talks (Chen 221). By this point, the basic conflict between the war strategies recommended by Beijing and Moscow had been resolved. Lüthi (2009 66) argues that from then on, both the USSR and the PRC adopted a “dual strategy” of offering both rhetorical and material aid to the DRV, which was increasingly opting for high-risk, high-intensity warfare strategies, while pushing for a return to negotiations. Once Mao indicated his support for the DRV entry into negotiations, there was more unity than discord in Sino-Soviet recommendations for DRV war strategy during the Vietnam War. Thus, it had limited permutations for wider Sino-Soviet relations.

Methods of competition in Vietnam

In December 1964, when Beijing and Hanoi concluded an agreement which stipulated that Chinese artillery and infantry personnel would be deployed to the DRV to counter the increasing threat of US attack on North Vietnam. From this point, Beijing and Moscow turned to aid in their attempts to curry favour with the DRV. In February 1965, Kosygin stopped in Beijing on his return from Hanoi and proposed, among other things, that Moscow and Beijing coordinate aid to the DRV under the principle of “united action”. The PRC, rejecting this principle, consented to non-military Soviet aid being transported by air, but restricted military hardware to a limited land corridor and also placed

tight restrictions on the number of Soviet personnel permitted to accompany aid transiting China. The situation was compounded on 3 April when a Soviet request for 4,000 troops to be permitted to travel through China to the DRV was rejected (Khoo 2010 17). In the aftermath of Kosygin's visits to Hanoi and Beijing, the competition over aid intensified. On 8 April 1965 (Chen 218), Liu Shaoqi told Le Duan: "It is the consistent policy of the Chinese party that China would do its best to provide whatever was needed by the Vietnamese". Le responded by requesting troops, pilots and engineers. According to Xie Yixian, up to 170,000 Chinese troops were deployed in the DRV at any one time between 1 August 1965 and 20 March 1969 (Khoo 2011 24). Further talks in the months that followed between Ho Chi Minh and Mao in Changsha and between Van Tien Dung and Luo Ruiqing in Beijing indicate the seriousness the PRC leadership placed on the issue of aid to the DRV. While Soviet aid initially faced Chinese obstructionism, Douglas Pike had calculated that the total amount of Soviet military and economic aid to the DRV between 1965 and 1968 was in excess of \$2 billion (Khoo 2010 22). The USSR and the PRC were fighting an aid race in the DRV.

A key juncture in this aid race presented itself in the form of the DRV's entry into peace talks in Paris, in April 1968 (Khoo 2011 45). The Soviet Union had urged the DRV to enter negotiations following the temporary cessation of US bombing, while the PRC maintained that an attritional Peoples' War would be the surest course for victory. The DRV's decision to opt for "negotiating while fighting" led to a boost in aid from the Soviet Union, but also had damaging consequences for Chinese aid, which Chen Yi attempted to use in the following months to persuade the DRV to suspend peace talks (Khoo 2011 55). While Mao issued his support for peace talks on November 17 1968, China delivered only 1/3 of the aid that it had promised for the first half of 1969 (Khoo 2011 54), while between November 1968 and 7 July 1970, all Chinese troops in the DRV were withdrawn (Khoo 2011 55). It would seem that this gave the USSR the upper hand in terms of influencing the DRV leadership.

On March 5 1971, Zhou Enlai (Lüthi 2009 61) visited Hanoi and told DRV officials, "Whatever you need, please request it... we do not hesitate to assume the greatest national sacrifice". The subsequent resumption in large-scale aid to the DRV was motivated by a desire to counter the increasing imbalance between Chinese and Soviet influence in the DRV. Between 1971 and 1975, an average of 41.5% of China's aid budget went to the DRV, while in 1972, a full 48.67% of Beijing's largest foreign aid budget since 1949 went to Hanoi (Lüthi 2009 74). Zhou refused renewed Soviet proposals for "joint action" on aid, citing "historical reasons" –a reference, according to Lüthi (2009 61), to the Sino-Soviet split. However, this was no more than political rhetoric. Throughout the course of 1972, China and the DRV agreed a number of deals permitting military and economic aid from fraternal parties including the Soviet Union to transit China (Khoo 2011 76). Particularly noteworthy was Chinese approval for Soviet helicopters to be stationed in Guangdong, and for aid ships to use Chinese ports, proposals that had been strongly opposed by the Chinese leadership when Kosygin first suggested them in 1965. Thus, by 1971-1972, the Soviet Union and the People's Republic of China, both keen for the DRV to continue negotiations in Paris but also intent on maintaining public support for their Communist ally, were in broad agreement on the previously divisive issues of war strategy and aid.

Despite the development of this alliance of convenience, both sides continued to seek other means of establishing unitary influence over the DRV. Beijing in particular attempted to develop influence by maintaining personal relationships with the DRV leadership. In the early stages of Sino-Soviet competition in Vietnam in 1965, Zhou hosted Ho Chi Minh and DRV Prime Minister Pham

Van Dong in Beijing on several occasions (Khoo 2010 31). Each time, he told them of his concerns regarding Soviet aid and personnel in the DRV. These attempts to use personal relationships to drive a wedge between the DRV and Moscow were ineffectual, as Le Duan went to Moscow in April 1965 to negotiate a missile deal. Nonetheless, these visits, along with Beijing's decision to invite Le Duan, Le Duc Tho and Pham Van Dong in close proximity to the visits by Kissinger and Nixon in 1971 and 1972 (Lüthi 2009 75) indicate an intent to engineer a privileged relationship with the DRV leadership, even if it was not an effective exercise.

The two countries also turned to polemics to develop a privileged relationship with the DRV. From 1962-1963, Moscow and Beijing criticised one another's divergence from Marxism-Leninism (Chen and Yang 276), while China criticised the USSR for its "revisionism". This language permeated Sino-DRV dialogue over the course of Sino-Soviet competition, with Le Duan (Chen 214) expressing his fear to Mao in August 1964 that "The Soviet revisionists only want to use us a bargaining chip". Similar phrasing appeared in meetings between Mao and Pham Van Dong in October 1965 and September 1968 (Khoo 2011 53). This rhetoric also influenced Chinese anti-Soviet propaganda on the Vietnam issue, which criticised insufficient Soviet support to revolutionary national liberation movements. In the early stages of Sino-Soviet competition in Vietnam, Chinese polemics had some effect, as Kosygin called for a cessation of polemics during his February 1965 visit to Beijing (Khoo 2010 17), but ultimately, like attempts to build personal rapport with DRV leaders, the deployment of polemics brought no discernible privileged relationship with DRV leaders, because the goal for which both nations strived, namely unitary influence over the DRV, was an imagined property. As Gaiduk (247) concludes, "Skilfully manoeuvring between the Chinese and the Soviets, Hanoi preserved its independence in formulating its political aims... Moscow had no monopoly in Vietnam; its influence was shared with Beijing throughout the war".

Thus, during Sino-Soviet competition in the Vietnam War, Beijing and Moscow reached agreements on divisive issues such as war strategy and aid. The competition for influence over the DRV had a longer course and only ended after the 1974-1975 Sino-Vietnamese split. Nonetheless, there was no observable success by either side in gaining sole influence over the DRV leadership during the Vietnam War. Chen (211) has argued that Chinese involvement in Vietnam amounted to a "litmus test" for "true communism", but there ultimately no result. This indicates that the influence this episode had on wider Sino-Soviet relations is strictly limited. Instead, it is better to view Sino-Soviet competition in Vietnam as a manifestation of wider issues in the bilateral relationship that in many cases existed before and after the Vietnam War.

Reasons for Sino-Soviet engagement in Vietnam

Indeed, an analysis of Chinese and Soviet motivations prior to the Vietnam War shows that wider issues led both countries to compete in Vietnam. Chen Jian (2001), Yang Kuisong (2000) and Zhai Qiang (2000) have all argued that at various junctures under Mao, the Communist leadership used foreign policy to achieve ulterior domestic motives. Zhai (221), for instance, cites the 1958 Taiwan Straits Crisis as an effort to generate momentum for the Great Leap Forward, while James Gao (2004) has argued that the Resist America, Aid Korea campaign was important in swaying the last converts to Communism. Thus, the 1964 Resist America, Aid Vietnam and the Third Front campaigns, both of which generated momentum for continuous revolution prior to the Cultural Revolution, fall within the wider context of foreign policy agendas designed to meet domestic policy goals. In as far as

China's engagement in Vietnam was motivated by the need to instil continuous revolution at home, it is a manifestation of a wider issue.

Aside from using foreign policy to achieve domestic goals, an equally important consideration was forestalling the encirclement of China. In the 1960s, the United States stationed troops in South Korea, Japan, Taiwan, the Philippines and South Vietnam, and thus, as Zhai (219) argues, "Chinese leaders' apprehension of a U.S sponsored encirclement made them prize the geopolitical value of Vietnam". The intensification of American military action in Vietnam following the 1964 Gulf of Tonkin Incident raised fears of the war spilling over into southern China, and thus Beijing's decision to send up to 170,000 troops to the DRV in 1965 was motivated by a desire to maintain a buffer between US forces and Chinese territory. While China's motivation for involving itself militarily in the Vietnam War later changed from combatting the threat of US encirclement to counteracting the possibility of total land encirclement by a Soviet-led bloc, it was motivated to engage in Vietnam by pre-existing security concerns.

In the initial stages of the Cold War, the main security concern for the Soviet Union, as Westad ("Sino-Soviet Alliance" 166) has argued, was the build-up of American power in Western Europe and East Asia. Thus, the general motivation of Soviet policy towards Asia was to build a network of allies which could collectively withstand American influence. Indeed, this was part of the initial rationale behind Comintern support of the CCP. Through the Cold War period, the USSR also cultivated ties with countries such as North Korea, Mongolia, India and North Vietnam, and attempted to consolidate this collection through unsuccessful attempts at constructing a regional security alliance. While Lüthi (2009 73) is not wrong in arguing that Moscow "arm[ed] Hanoi in order stay in the diplomatic game in Indochina", its reasons for competing with China in Vietnam stretched well beyond this corner of Asia. Sino-Soviet competition in Vietnam occurred to motivations with roots well beyond Indochina.

Ramifications of competition outside Vietnam

Having established that Soviet and Chinese engagement in Vietnam was driven by pre-existing motivations, this essay will now consider whether Sino-Soviet relations would have taken the same course without the Vietnam War. During the late 1960s, the most important issue in bilateral relations was not the Vietnam War but rather the militarisation of their shared border. From at least 1966, when the USSR and Mongolia concluded a mutual defence treaty (Khoo 2010 9), China perceived the USSR as a security threat. The Soviet invasion of Czechoslovakia in 1968 heightened Chinese suspicion of the Soviet Union, and the shift became irreversible following military build-up on the Sino-Soviet and Sino-Mongolian borders from 1969, which resulted in serious clashes at Zhenbao Island in March 1969 and at Tielieketi in August 1969. Following the Tielieketi clashes, suspected KGB agent Boris Davydov asked State Department official William Stearman (Lüthi 2012 390), "Point blank what would the US do if the Soviet Union attacked and destroyed China's nuclear installations?". This enquiry was relayed by Kissinger to the Chinese leadership (Khoo 2011 83). The result of this was that through the autumn and winter of 1969-1970, Chinese leaders became increasingly convinced that a Soviet nuclear attack was imminent. This fear peaked on October 20, when the Chinese leadership evacuated its compound at Zhongnanhai (Lüthi 2012 393). When a Soviet strike did not materialize that winter, tensions abated somewhat, and the Chinese leadership returned to Zhongnanhai in March, but according to Khoo (2011 83), "Recent research had indicated

that the possibility of a Soviet strike on Chinese nuclear facilities existed as late as 1973". Gaiduk (226) has argued that Brezhnev never planned on turning nuclear threats into reality, but this misses the point. The nuclear brinkmanship changed Chinese threat perceptions so fundamentally that the border region remained a key security concern for both Moscow and Beijing as late as 1976 when both countries had roughly 300,000 troops stationed on their respective sides of the borders (Khoo 2011 110). The militarisation of the border continued well after the end of the Vietnam War, with the deployment in 1978 of intermediate-range ballistic missiles in the Soviet Far East (Khoo 2011 2010). The threat perception shift that China experienced in the mid-to-late 1960s was the result of tensions on the Sino-Soviet border, and was consolidated by further developments in this area. Sino-Soviet competition in the Vietnam War, which had no influence on China's basic perception of the USSR as its number one enemy, was a manifestation of their deteriorating relationship between the two countries.

Alongside shifting threat perceptions, another key issue in Sino-Soviet relations was the prospect of encirclement. Events on the Sino-Soviet border caused China to shift from fearing US encirclement to fearing Soviet encirclement. The question, then, is did Sino-Soviet competition in Vietnam counter the possibility of encirclement? Due to the lack of large-scale commitment of Soviet forces to Vietnam, the Soviet ability to deploy large numbers and high qualities of forces and personnel to China's border was unhindered throughout the Vietnam period, and militarisation of the Sino-Soviet border only truly eased when the crumbling USSR commenced large-scale withdrawal of its troops from Mongolia in 1989 (Radchenko 197). However, the threat of encirclement did not come only along China's borders. Advances in US-Soviet détente also increased China's international isolation. The Strategic Arms Limitation Treaty, concluded in 1972, escalated fear in Zhongnanhai of isolation. In his 1974 *Three Worlds* speech at the United Nations General Assembly, Deng Xiaoping expressed his concern about the threat posed by Soviet-US strategic weapons limitation (Khoo 2010 108), which was subsequently labelled in the 9 August 1976 Peking Review as "a means of attack, a lethal weapon that kills insidiously". (Khoo 2010 109) In March 1969, following the announcement by Nixon of the stationing of a new anti-ballistic missile system designed to counter any threat posed by China or the USSR, Mao had said to Zhou (Lüthi 2012 383), "We are now isolated. No one wants to make friends with us". This statement belied a fear that had been true before the Vietnam War and remained valid after the Vietnam War due to the combination of border tension and Soviet-US détente. Sino-Soviet competition in Vietnam brought no relief to the threat of encirclement facing China.

An alliance destabilised: fundamental differences come to the fore

An analysis of developments in Sino-Soviet relations indicates that border conflicts and encirclement fears had more influence on bilateral relations than competition in Vietnam, but there was something deeper driving the developments: Sino-Soviet relations were afflicted by an intractable distrust. Within the confines of the Communist period, distrust emerged during the Chinese Civil War, when Comintern only decided to support the CCP due to American support for the GMD. Even at this stage, as Niu Jun (72) has argued, "The CCP leaders did not truly trust the Soviet Union". Following the establishment of the PRC, Soviet indecision over air support for Chinese forces fighting in Korea (Chen and Yang 254) also stoked Chinese distrust of the Soviet Union. Tensions intensified following Stalin's death in 1953, as Mao's failure to report the purge of USSR ally Gao Gang to Moscow until two weeks after Gao's death in 1954 (Chen 64) intensified Soviet suspicion of the

PRC. Distrust abated from the autumn of 1954, when Khrushchev visited Beijing and agreed to give up vacate Soviet bases at Lüshun and provided loans and technical support (Chen and Yang 257). The distrust entered a deeper stage of dormancy when China and the Soviet Union concluded a deal for Soviet assistance for China's nuclear program in April 1955 (Chen and Yang 258). As Chen and Yang (1998 258) argue, "it seems that the years of 1954 and 1955...should be regarded as the golden age of the Sino-Soviet alliance". But the dormancy of bilateral distrust did not last. In 1956, issues such as Khrushchev's Secret Speech and the Polish and Hungarian crises caused latent tensions to bubble to surface. These tensions surfaced prominently in 1958, when Soviet Defence Minister Rodion Malinovsky proposed a jointly-operated, high-powered radio system and a united nuclear submarine fleet. Mao perceived this as an attempt to gain military control over China and vetoed the proposal. As the Chairman himself recalled (Chen 75), "the overturning or [our relations with] the Soviet Union occurred in 1958, that was because they wanted to control China militarily". This distrust played a large role in the escalation of the Sino-Soviet border crisis of 1969, and also explains Chinese hesitance regarding the transit of Soviet supplies through China to the DRV. The militarisation of the Sino-Soviet border until at least 1976 is a further indication of the endemic nature of Sino-Soviet distrust, distrust which had serious ramifications for Sino-Soviet interaction during the Vietnam War.

The endemic distrust was rooted in fundamental clashes of both ideology and worldview. While both countries subscribed to a broad interpretation of Marxism-Leninism, their approaches to this ideology were very different. In the Soviet Union, revolution came from the urban proletariat, whereas in China it came from the rural populace. There were basic differences on matters such as class analysis, military strategy and organizational structure, with Khrushchev telling Herbert Hoover in 1958 that the Peoples' Communes in the PRC were "reactionary" (Chen and Yang 272) while Mao (Hershberg at al 8) criticised the USSR for its "capitalism". This discord continued well after the death of men such as Khrushchev, Mao and Zhou, when Zhao Ziyang realised on a trip to Europe that "the root of China's problem was in an autarchic system copied from the Soviet matrix". (Zubok, no pagination). Ideological discord manifested itself in Vietnam, as strong debates broke out over war strategy, but these debates were only a reflection of a longer-standing ideological divide. As Westad (Introduction 30) argues, the fact that both sides placed enormous value on their individual ideologies but never developed a joint ideology is critical to explaining the demise of the Sino-Soviet alliance which was cursed from the beginning.

Further sealing the fate of this doomed relationship was a fundamental clash of worldviews, Both the USSR and China viewed themselves at the centre of their imaginations of the world. Certainly on the Chinese side, this vision had its roots in the imperial system of rule, whereby foreign relations were conducted on the basis of external states paying tribute to China. Thus, a permanent source of conflict between the USSR and China, especially following Stalin's death. Mao's fury at Khrushchev's reference to the "Camp David spirit" at the PRC's 10th anniversary celebrations in 1969, noted by Chen (80) was due to his view of Khrushchev as an unruly vassal. Similarly, when Mao subjected Soviet ambassador Pavel Iudin to a monologue on his objections to Malinovsky's proposed joint radio system and submarine fleet, he spoke as the emperor would to a delegate from a tribute state. As Chen and Yang (269) observe, "Throughout the talk, Iudin seemed like the head of a foreign tribute mission who was receiving the teachings of the 'son of heaven'". This fundamental clash of worldviews caused intense rivalry in any theatre where the Soviet Union and China sensed an opportunity to assert influence, including in Vietnam. There was also the complicating impact of the victim mentality which took hold of the Chinese leadership following World War II, the last

stage in China's so-called "Century of Humiliation." The victim mentality meant that China's leaders were afflicted by a consistent paranoia which was so severe that when Kosygin visited Beijing in September 1969, there were fears that his plane was a "Trojan horse" carrying Soviet invaders (Khoo 2011 58). The conflict between Chinese and Soviet worldviews meant that neither side was ever comfortable with each other's involvement in the Vietnam War. It was only natural that they would find themselves in competition.

Given that the Sino-Soviet relationship was stricken by fundamental and ultimately intractable problems, why did the two countries form an alliance in the first place? As Westad argues convincingly, both countries were united in opposition to the United States, first when it aided the GMD in an ill-fated attempt to establish a non-Communist China, and later when they shared a mutual fear of rising US influence. The Sino-Soviet alliance was dependent on a common enemy. As Westad ("Sino-Soviet Alliance" 166) argues, anti-systemic alliances such as this are dependent on a common perception of the enemy, a perception which is prone to changing over time. On the one hand, US failures in Asia, from the GMD's evacuation to Taiwan, to the stalemate in Korea, to Vietnam showed that the US did not pose a serious threat to China's territorial integrity. On the other hand, Soviet attempts to build power in Asia, including in Indochina, traditionally regarded by China as part of its sphere of influence, caused China to perceive an ever greater threat from the Moscow. These dual processes meant that after the 1969 border clashes, the foundation of the Sino-Soviet relationship, namely a common perception of the US as the greatest enemy, was dead in the water. Sino-Soviet competition in Vietnam was rooted in existing frailties within the bilateral relationship, but if the Vietnam War had not happened, it is highly unlikely that Sino-Soviet relations would have taken a significantly different course.

Conclusion

Following the escalation of fighting in Vietnam in 1964, the Soviet Union and the People's Republic of China competed in a number of areas. Both countries advised the DRV on matters of war strategy. The PRC advocated an attritional, guerrilla-centric Peoples' War while the Soviet Union, in contrast, favoured a maximalist approach which prioritised heavy, mechanised weaponry. Moscow also promoted the concept of "negotiating while fighting" as part of its efforts to bring the DRV to negotiate with the US in Paris. Beijing fiercely resisted this move before acquiescing in November 1968. The two countries also competed over aid in the aftermath of Tonkin, as China placed tight restrictions on Soviet aid transiting China. Both sides also attempted to use aid to influence DRV decision-making. The Soviet Union increased aid to the DRV to win its support for the invasion of Czechoslovakia in August 1968, while China threatened to withdraw aid in a bid to force the DRV to pull out of peace talks in Paris. What both sides were really competing for in Vietnam was influence. Aside from aid, other tools implemented by both sides include the maintenance of personal ties with DRV leaders, and the use of polemics against one another. However, as Gaiduk (247) argues, the DRV was highly resistant to the competition for influence between China and the USSR¹.

As there was no discernible winner in this competition, other than the DRV, it had strictly limited ramifications for the wider Sino-Soviet relationship. Thus, this essay contends that bilateral competition between Moscow and Beijing in Vietnam was a manifestation of existing tensions within their relationship. These tensions were driven by the motivations of both countries. For

1 Gaiduk.

China, these motivations included using foreign policy to achieve domestic political goals such as popular mobilization and countering the threat of encirclement, first by the US and later by the USSR. For the Soviet Union, the primary motivation was to balance US power in Europe by building influence in Asia. These motivations indicate that the Vietnam War was only one pawn in the wider competition between China and the Soviet Union.

The combination of border clashes and a downgrading in the mutual threat perception of the US meant that by 1969, the Soviet Union and China were each other's foremost enemies. Competition in Vietnam was merely fuel on a fire that was already burning. Furthermore, the Soviet-Chinese relationship suffered from endemic distrust, stemming from a clash of both viewpoints and ideologies. The Sino-Soviet relationship was built on the unstable foundation of a mutual perception of the US as the greatest enemy. When this perception shifted, as Arne Westad ("Sino-Soviet Alliance" 180) has argued, there would be no recovery for the relationship between Moscow and Beijing. In that sense, it is improbable that Sino-Soviet relations would have taken a markedly different course had the two countries not engaged in competition during the Vietnam War.

Works cited

- Chen, Jian (2001). *Mao's China and the Cold War*, Chapel Hill, N.C: The University of North Carolina Press.
- Chen, Jian and Yang, Kuisong (1998). "Chinese politics and the collapse of the Sino-Soviet alliance" in *Brothers in Arms: The Rise and Fall of the Sino-Soviet Alliance, 1945-1963*, ed. Westad, Odd Arne Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press. pp.246-294
- Gaiduk, Ilya (1996). *The Soviet Union and the Vietnam War*. Chicago: I.R Dee.
- Gao, James Zheng (2004). *The Communist takeover of Hangzhou: the transformation of city and cadre, 1949-1954*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hershberg, James; Radchenko, Sergey; Vamos, Peter; Wolff, David (2011) "The Interkit story: a window into the final decades of the Sino-Soviet relationship", *Cold War International History Project Working Paper*, 63, pp.1-144.
- Khoo, Nicholas (2010). "Breaking the ring of encirclement: the Sino-Soviet rift and Chinese policy toward Vietnam, 1964-1968" in *Journal of Cold War Studies* 12(1), pp.3-42.
- Khoo, Nicholas (2011). *Collateral Damage: Sino-Soviet rivalry and the termination of the Sino-Vietnamese Alliance*. New York, N.Y: Columbia University Press.
- Lüthi, Lorenz (2009). "Beyond Betrayal: Beijing, Moscow and the Paris Negotiations, 1971-1973" in *Journal of Cold War Studies* 11(1), pp. 57-107.

- Lüthi, Lorenz (2012). "Restoring chaos to history: Sino-Soviet-American Relations, 1969" in *The China Quarterly* 210, pp.378-397.
- Niu, Jun (1998). "The origins of the Sino-Soviet Alliance" in *Brothers in Arms: The Rise and Fall of the Sino-Soviet Alliance, 1945-1963*, ed. Westad, Odd Arne, Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press.
- Radchenko, Sergey (2012) "Soviet withdrawal from Mongolia, 1986-1992: A reassessment" in *The Journal of Slavic Military Studies* 25(2), pp.182-203.
- Westad, Odd Arne (1998). "Introduction" in *Brothers in Arms: The Rise and Fall of the Sino-Soviet Alliance, 1945-1963*, ed. Westad, Odd Arne, Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press. pp.1-46
- Westad, Odd Arne (1998). "The Sino-Soviet Alliance and the United States" in *Brothers in Arms: The Rise and Fall of the Sino-Soviet Alliance, 1945-1963*, ed. Westad, Odd Arne, Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press. pp.165-188.
- Yang, Kuisong (2000). "The Sino-Soviet Border Clash of 1969: From Zhenbao Island to Sino-American Rapprochement" in *Cold War History* 1(1), pp.46-83.
- Yang, Kuisong (2002). "Changes in Mao Zedong's attitude toward the Indochina War, 1949-1973", *Cold War International History Project Working Paper* 34, pp.1-44.
- Zhai, Qiang (2000). *China and the Vietnam Wars 1950-1975*. Chapel Hill, N.C: The University of North Carolina Press.
- Zubok, Vladimir (12 December 2013) "The Soviet Union and China in the 1980s: Reconciliation and Divorce", conference paper presented at *Inviting Europe to reform China? – Socialism, Capitalism and Sino-European Relations in the Deng Xiaoping Era, 1978-1992*, held at the Alison Richard Building, Cambridge, U.K.

#05

La evolución de la puerta en la arquitectura civil y sus códigos en la idiosincrasia de la China imperial

1. Introducción

En este trabajo se realizará un proyecto integral de investigación sobre la evolución de la puerta en la arquitectura civil y sus códigos en la idiosincrasia de la china imperial, con el objetivo de demostrar la importancia de la puerta como uno de los elementos centrales en la arquitectura china y su diálogo constante con la sociedad. Para ello se ha usado bibliografía académica que incluye el idioma chino –traducido en su totalidad por el propio autor del trabajo a no ser que se indique lo contrario–, y una serie de ilustraciones realizadas por el propio autor del trabajo basándose en reconstrucciones o restauraciones de originales, o en una interpretación propia de los textos. Por lo tanto el trabajo consistirá en una investigación aplicada a un caso concreto en el que utilizaré fuentes primarias e ilustraciones.

Se ha intentado además traducir todos los términos chinos, a pesar del peligro que se corre de perder el significado verdadero, ya que algo no se puede comprender verdaderamente hasta poder hacer una reinterpretación en el propio idioma. Por ello se han usado varias palabras y descripciones siempre acompañadas del término original en chino entre paréntesis, permitiendo al lector tener referencia de cuál es el término en el idioma original. El carácter es una gran fuente de información en cuanto a la puerta, porque son descriptivos y forman todo un vocabulario que va desde los aspectos más generales a los más detallados, existiendo un universo que muestra la importancia de la puerta en la arquitectura (Wu, 1998). Para finalizar todas estas palabras y sus términos chinos se han compilado en un glosario anexo al trabajo.

Cabe destacar que la arquitectura china, en especial la que usa como elemento principal la madera, es aún una gran desconocida en occidente (Steinhardt, 2002). Recientemente aparecen ciertas nociones sobre las formas y los métodos de la arquitectura china, pero el gran desconocimiento y falta de bibliografía que aún existe, sumado a la traducción de términos de manera errónea y la asimilación de elementos bajo nombres occidentales sin tener referencia del término original, hacen que sea un tema realmente difícil de estudiar. Además los chinos nunca se molestaron en

Javier Ruiz Barreto

Graduado en Estudios de Asia Oriental, Universidad Autónoma de Madrid, Máster en Relaciones Económicas y Culturales entre Europa y China, Universitat Autònoma de Barcelona, curso en Arte Arcaico, Universidad de Pekín.

Interesado en el arte chino en general, y en concreto las artes aplicadas, la apreciación correcta del arte chino, la interculturalidad en el arte, y la recreación de los valores e identidades a través del arte.

Este artículo es el resultado de un Trabajo Final de Grado, tutorizado por la profesora Isabel Cervera.

escribir sobre su arquitectura hasta muy recientemente, con excepción de sus manuales oficiales de construcción que es prácticamente lo único que ha sobrevivido. Esto se debe a que la arquitectura nunca estuvo considerada un arte, y no daba estatus a las élites hasta principios del siglo XX (Silbergeld, 2012). Por lo tanto un trabajo sobre la puerta es doblemente más complicado, pues no sólo trata sobre arquitectura, sino que además es un elemento menospreciado en ésta.

El primer libro que trata sobre arquitectura es la *Tablilla de Trabajos* (工部) de finales del siglo XI, éste sin embargo sólo era un manual para estandarizar el proceso de construcción, que le toca a cada clase en el sistema de estatus, cuánto va a costar hacer algo y que materiales necesitas. Liang Sicheng (1901-1972) es verdaderamente el padre de la arquitectura, y el único que se propondría construir toda una estructura a la antigua usanza y estudiarla sin perder cara. Fue además el primero en realizar un gran estudio de caracteres que no existían en el diccionario, de términos que no se usaban por siglos, de caracteres inventados y usados por los propios artesanos, que se pasaban los conocimientos de generación en generación y que se negaron durante siglos a compartir el conocimiento que les daba de comer. La arquitectura china hasta entonces era menospreciada por multitud de estudiosos que no veían la lenta evolución de la arquitectura y que no comprendían lo realmente elaborado del gran sistema que los chinos habían inventado. Por si fuera poco, los pocos libros que están dedicados de manera extensiva a la arquitectura china y los “clásicos” de la arquitectura ni siquiera están traducidos, destacando la *Regulación de los Métodos Arquitectónicos Qing* (清工程做法则例) de 1734, tratado en *Las Regulaciones Arquitectónicas de los Qing* (清式营造则例) de Liang Sicheng; *El Tratado en Métodos Arquitectónicos* (营造法式) de Li Jie (1065–1110), y *Las Observaciones sobre la Inspección de Trabajos de Ingeniería* (考工记) compilado a finales del período de Primaveras y Otoños (546–403 ANE).

Otra cuestión importante es que los esqueletos de las estructuras chinas son por lo general un puzzle de madera, que con el paso del tiempo y la historia acaba podrido o calcinado. Esto ha llevado a que muchas de las estructuras que se observan hoy en día sean una reconstrucción, o que incluso en el caso de que sean originales tienen tantas capas de añadidos y restauraciones que difícilmente pueden ser considerados originales, lo cual significa que la mayoría de los estudios se basan en asunciones que con cada nuevo descubrimiento pueden ser tachados de falsos (Steinhardt, N. S., 2002). Otras edificaciones ni siquiera existen, y son los modelos en bronce o pinturas los que han permitido conocer algunas de las puertas antiguas (Wu, Y., 1998). Pero la arquitectura china no es famosa sólo por la construcción en sí, sino por lo que ocurre en ella, que da forma al edificio y lo llena de una historia que va más allá de lo material que esta relacionada con un sistema de valores, creencias y prácticas.

2. Evolución de la puerta en el modelo tradicional de planificación urbana

La arquitectura china se ha ido formando y transformando a lo largo de los siglos, sin embargo, sus principios estructurantes han permanecido sin grandes cambios. “Desde todas las fuentes de información —literarias, gráficas, ejemplares— existe una fuerte evidencia que demuestra que los chinos siempre han gozado de un sistema indígena de construcción que ha conservado sus características principales, desde la prehistoria hasta nuestros días. [...] Que este sistema de construcción haya podido perpetuarse durante más de cuatro mil años en un territorio tan extenso y seguir siendo una arquitectura viva, que conserva sus principales características, a pesar de las

repetidas invasiones extranjeras —militares, intelectuales, y espirituales— es un fenómeno sólo comparable a la continuidad de la civilización de la que forma parte” (Liang, 1984). Al contrario de los que sus múltiples elementos decorativos puedan transmitir, la arquitectura “carece de categoría artística entendida ésta como expresión de un espíritu creativo, siendo el reflejo de un sistema social profundamente jerarquizado” (Cervera, 1997).

Siguiendo la tradición de estandarizar y clasificar, la arquitectura y sus elementos fueron tratados en diferentes manuales burocráticos con ilustraciones, que fijarían una regla que pasaría de dinastía a dinastía. Se trata de las primeras evidencias de urbanismo chino, que crearían una tendencia que unificaría los estilos y elementos (Steinhardt, 1999). Durante generaciones constructores y artesanos dejaron constancia escrita de su trabajo, que posteriormente serían recogidos y cotejados por eruditos que fijarían las normas de construcción que eran de obligado cumplimiento. Este proceso llevó a una transmisión de un modelo estándar y clasificado de construcción con un cuerpo de características arquitectónicas únicas, que también regularía la puerta siendo una parte importante como elemento individual y como parte de un todo.

La planificación urbana comenzó en la cultura neolítica de Yangshao (仰韶文化) en el yacimiento arqueológico de Banpo (半坡) (4800-3750 ANE), en la llanura Zhongyuan del río Amarillo —actual Shaanxi—, con la construcción cerca del 4000 ANE de la Gran Sala (大房子), el primer ejemplo de arquitectura especializada en Asia Oriental. Las edificaciones en Banpo eran por lo general redondas, y tenían esqueleto de madera, paredes de adobe, y tejados de paja (Jarzombek y Prakash, 2011). Las entradas a las viviendas consistían en simples aperturas, y en algunos casos pasillos cubiertos que estaban a cierta altura para evitar que la lluvia y el polvo entrasen (Wu, 1998). A ambos lados de la entrada habían además unas paredes cortas que limitaban la entrada de aire y ayudaban a mantener la temperatura, y que serían “el primer paso a la función de un dormitorio, a la aparición indirecta del edificio residencial, que es a su vez un primer signo de la iluminación en el concepto de organización del espacio arquitectónico” (Xun, 1975).

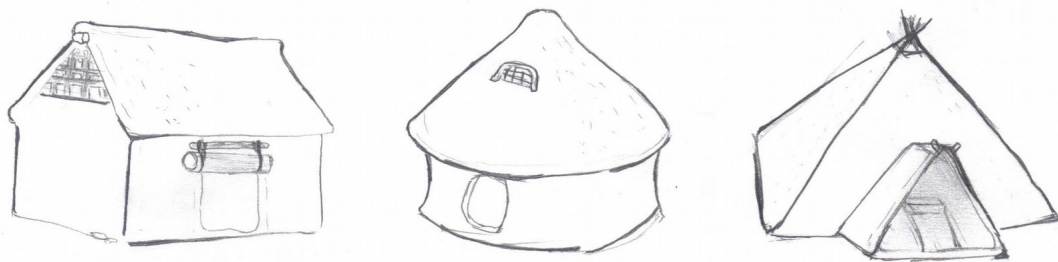


Ilustración 1. Modelos de casas de Banpo: cuadrada, redonda y gran sala.

Las entradas estaban siempre alineadas con Yingshi (营室) al sur. Este asterismo, denominado entonces como Ding (定), significa “alinear la sala” (Pankenier, 2013), y se correspondía con la localización del sol en aquella época, por lo que en realidad se trataba de una forma sencilla de aprovechar las horas de luz solar en el solsticio de invierno, y protegerse de los fríos vientos del norte, manteniendo el calor en la casa y disminuyendo el gasto de combustibles. Por otra parte el hecho de que todas las puertas estuviesen orientadas del mismo modo garantizaba una mayor privacidad, (Liang, 1984) y fijaba ya en esta primera etapa de la urbanización china el principio práctico de la entrada al sur. Este método de construcción se correspondía y relacionaba con las primeras descripciones del universo, que aparecía como motivo decorativo de cerámicas de

este período. Lo dibujaban como un diagrama cósmico formado por un cuadrado compuesto por nueve cuadrados, el “cuadrado mágico” *Luoshu* (河圖洛書). Este conjunto además se encontraba circunscrito por un “cielo cubierta” (盖天说) que se dispone paralelamente sobre la tierra. Esta creencia se ve representada en los jades *Bi* (璧) y *Cong* (琮), que son unas puertas de comunicación espiritual terrestre-celestial.

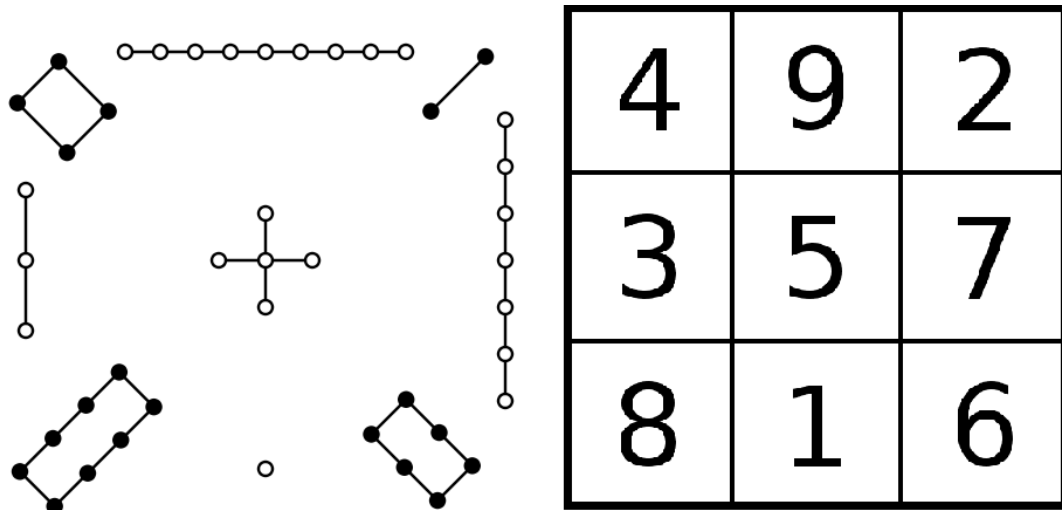


Ilustración 2. *Luoshu*.

En el centro del *Luoshu* era posible encontrar una esvástica o símbolo sidereal como representación de la Osa Mayor en sus diferentes fases de movimiento alrededor de la Estrella Polar, ya que éste era el mecanismo que se usaba para organizar la sociedad entorno a un ciclo agrícola. En el *Libro de las Odas* (诗经) se describe tal ciclo comenzando en primavera, cuando los jóvenes tras nadar en las zonas inundadas por la confluencia de los ríos Chanhe y Bahe, emergen tiritando y son imbuidos por los espíritus de los ancestros que fueron canalizados a través de las aguas de los ríos (Schinz, 1996). En este estado de energía los jóvenes procrearon sobre este lugar, y al ceder las aguas se dividió el terreno resulto entre las diferentes familias para ser cultivado, exceptuando una zona central. Esta sería la Gran Plaza de las Ceremonias (庆典大场), que junto a la Gran Sala, se conformaron como dos partes urbanas comunales de gran importancia espiritual y social. Este lugar era la representación simbólica del soplo vital *qi* (气), que es la conexión entre ancestros, tierra y fertilidad que se recoge en el *Libro de los Entierros* (葬书), y que sentaría las bases de una ciencia de la fisiognomía, el Fengshui (风水). En definitiva, vemos una clara relación entre la forma del diagrama de la tierra cuadrada y la división de las tierras en torno a un espacio sagrado. Estos conceptos cosmológicos se traducirían en principios de planificación urbana y reglas arquitectónicas que fijarían la posición de elementos como la puerta, y que además reflejarían los objetivos y la jerarquización planeada por el Estado.

En el mismo territorio unos mil años más tarde aparecería la cultura del neolítico tardío Longshan (龙山文化) (3000-2000 ANE), que haría más evidente los aspectos jerárquicos y defensivos de la ciudad. El yacimiento arqueológico de Taosi (陶寺) en Shanxi es un ejemplo de la mayor ciudad fortificada con murallas de tierra apisonada y fosos de la prehistoria. La ciudad y sus edificaciones fueron además tomando aspecto cuadrangular, una transición que además de proporcionar un esqueleto más resistente, es indicativo de una centralización del poder y una función defensiva que se evidencia claramente con la aparición de puertas con barbacana (瓮城) en las murallas, y

puertas más resistentes en las propias viviendas, apareciendo las primeras puertas que consistían en un marco cuyo interior estaba cubierto de un enrejado del zarzo o adobe (Pankenier, Liu y De Meis, 2008). En este momento podemos decir que las puertas aún tienen una función práctica de mantener la privacidad y además una cierta protección, sin aspectos espirituales o motivos decorativos importantes.

La puerta comenzaría a cobrar más importancia en la ciudad de Yanshi (偃师), de la cultura de la temprana edad de bronce Erlitou (二里头文化) (1900-1500 ANE). Esta ciudad era la primera que se situaba en la puerta de entrada del *qi* en la tierra, ya que se hallaba en el lugar sagrado y central de todo China, el Yermo de Xia, y en el cuadrado central de la propia ciudad encontrábamos un complejo palaciego sobre una plataforma cuadrangular de tierra apisonada. Era posible visibilizar la alta estratificación de la sociedad no sólo en el posicionamiento de los diferentes elementos de la ciudad, sino a través de las propias puertas: El palacio tenía una entrada de nueve columnas en línea y ocho espacios (八间所衡门形式) —lo cual podría ser un precursor del *paifang*— (Wu, 1998). Además las puertas exteriores del palacio ya contenían tres puertas de acceso jerarquizado, de las que salían carreteras organizadas y alineadas que cruzaban toda la ciudad. Las casas de los ciudadanos comunes poseían unas entradas que en la mayoría de los casos no disponían de puertas con hoja, sino que consistían en cortinas o esterillas que evidenciaban una diferencia de clases muy grande. (Liu y Xu, 2007) Incluso las entradas de las propias tumbas podían ser individuales, dando paso a una gran cantidad de riquezas —en concreto nueve grandes tumbas individuales tenían más de doscientos objetos en el ajuar funerario—, o por el contrario podían ser entradas a tumbas pequeñas y comunales que en algunos casos no presentaban ni ajuares funerarios (Chang, 1999).

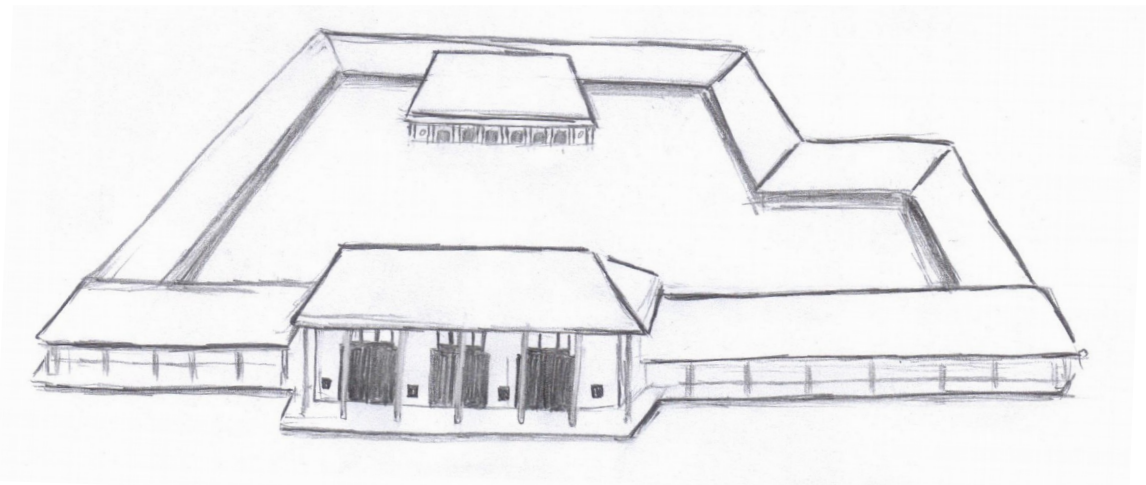


Ilustración 3. Palacio de Erlitou.

La capital Shang de Yin (殷) es la primera que puede ser considerada una verdadera ciudad fruto de la culminación de los principios de la cultura de Longshan. Se hizo una lectura divina del *Luoshu*, en la que Yu el Grande, fundador de la Dinastía Xia, recibió este símbolo sagrado de las marcas en el caparazón de una tortuga mágica enviada por el cielo. El mito nos indica la importancia que cobraría este modelo que derivaría en el modelo tradicional de planificación urbana y división del territorio, como el Sistema de División “*Jingtian*” (井田制度). La capital Shang estaba colocada a lo largo del meridiano polar, con sus murallas y entradas repartidas enfrentando los diferentes puntos cardinales, comprendiendo el mundo social de los hombres, del mismo modo que la cubierta celestial comprendía el universo superior. La entrada principal, por la que los mortales entraban a la ciudad, se encontraba naturalmente en el extremo sur del meridiano polar (Nelson, 1988). El

complejo palaciego de nuevo en el corazón de la ciudad, y las administraciones, templos y mercados, eran colocados cuidadosamente por geomantes y arquitectos. Hasta la importantísima necrópolis y todos sus cuerpos y objetos rituales se colocaban según los principios geománticos. La estructura general de las tumbas reales son una clara representación del *Luoshu*, hallándose en el cuadrado central el cuerpo del fallecido con la cabeza orientada hacia el sur, dónde además se hallaba la rampa que conducía hasta el exterior, es decir, la disposición del cosmos se lleva a la vida cotidiana, a las ciudades, los palacios, las viviendas e incluso las tumbas (Ebrey, 2007).

En los restos arqueológicos de las Ruinas de Yin (殷墟) ya se podían encontrar términos arquitectónicos en *jiaguwen*. Sin embargo en la arquitectura aún no podemos hablar de un gran avance en las formas y la tecnología, pero sí de un gran avance político y religioso. El carácter que se usaba para “ciudad” era “邑” (*Yi*) el cual significaba “centro urbano”, “capital” o “centro ceremonial”, un carácter que representa un hombre arrodillado bajo un recinto, es decir, mostrando respeto frente a la autoridad religiosa, la ciudad amurallada (Nelson, 1988). Todo este aspecto religioso y las teorías geománticas ligadas al buen auspicio cada vez cobrarían más importancia como una forma de legitimar la autoridad y la jerarquización de la sociedad feudal en la Dinastía Zhou. Ciertos elementos de la naturaleza fueron investidos de un poder divino que imponía a los hombres su propia voluntad, *Shangdi* (上帝) o el “Señor de lo Alto”, el antepasado absoluto de todos los seres, que solo podía contactar el rey a través de los ancestros reales. El monarca era la única conexión entre el máximo poder y la humanidad, la piedra angular que desde el palacio en el centro de la ciudad y de la tierra coordina cielo, tierra y hombre.

El diseño del palacio y la ciudad de Yin marcarían un modelo que sería copiado por la Dinastía Zhou para crear el palacio de Zhouyuan (周原). Este contó con un alto nivel de planificación que daría lugar a una consolidación de todas las normas y creencias de la planificación urbana y la arquitectura hasta la época codificadas en el clásico de los *Ritos de Zhou* (周礼). La obsesión por parte de los Zhou por la planificación surgía del miedo de haber alterado el orden natural y armónico del universo al atacar a los Shang, y que se confirmó con la repentina muerte del Rey Wen de Zhou (周武王). Buscando el favor divino para gobernar China bajo el mandato del Cielo se colocaría a la aristocracia Shang en su antigua ciudad, esta vez reconstruida bajo el nombre de Chengzhou (成周), que seguía estrictamente todos los principios cosmológicos, siendo la primera ciudad china que contaba con un diseño previo a su construcción y establecido el estándar tradicional de planificación urbana.

Con el uso de herramientas como el gnomon, los mapas estelares, el astrolabio de los Nueve *Ren* (六壬式盘) o la brújula *Luopan* (罗盘) se determinaba cual era el lugar perfecto para el emplazamiento de una ciudad. “Se tenía en cuenta el clima, la geografía y las condiciones humanas, se respetaba la naturaleza y se vivía en armonía con esta” (Jin, 2012). En las *Observaciones sobre la Inspección de Trabajos de Ingeniería* (考工记) se describe como la Ciudad Real (王城) fue construida por artesanos en forma de cuadrado en el centro del diagrama *Luoshu*. Los cuatro cuadrados de números pares en las esquinas del diagrama eran *Yin* (阴), mientras que los cinco cuadrados de números impares eran *Yang* (阳), formando una fórmula numérica que aseguraba el correcto balance. El templo para los ancestros (祖庙) se colocaba en el cuadrado siete, al este del palacio, y los altares a los dioses de la tierra y el grano (社稷坛) en el cuadrado tres, al oeste. Esta disposición era indicativo de que el poder monárquico había superado a la autoridad del clan y la religión, y los cuadrados exteriores representaban los medios a través de los cuales el centro actuaba. Por otro lado, el cuadrado número uno contenía la sala de audiencias, hacia donde se orientaba la puerta del palacio, y en la parte posterior del palacio se colocaba el mercado, en el cuadrado nueve (He, 2007).

El cuadrado cinco, el central, se encontraba totalmente amurallado formando una ciudad interior (城), y en su exterior, se encontraban una muralla que circundaba los ocho cuadrados restantes, la ciudad exterior (郭). La muralla exterior contenía tres puertas por cada punto cardinal, alineadas mediante tres grandes avenidas de norte a sur y tres grandes avenidas de este a oeste. Paralelamente, se disponían seis avenidas menores más de norte a sur, y seis más de este a oeste, formando un total de dieciocho avenidas que tenían el grosor de nueve carruajes o 24 *Bu* (步) —30 metros. La ciudad quedaba por lo tanto dividida en ochenta y un distritos cuadrangulares (坊) de 1x1 *Li* (里) —358'2 m en la época—, en los que cada uno de los cuadrados del diagrama *Luoshu*, contenía tres distritos, dando como resultado que los lados de la ciudad en su conjunto fuesen de 9 *Li* —3.223'8 m. Los distritos a su vez estaban divididos en parcelas individuales de 8 *Mu* (亩) de área —4.553'47 m². Cada parcela podía ser dividida en seis más o contener una vivienda de la aristocracia que seguía un modelo de casa también estandarizada por el clásico de los *Ritos de Zhou*. Este modelo permitía una gran flexibilidad sin afectar a la homogeneidad de la ciudad, y se aplicó además a nivel regional como un sistema de ordenación territorial, político y económico.

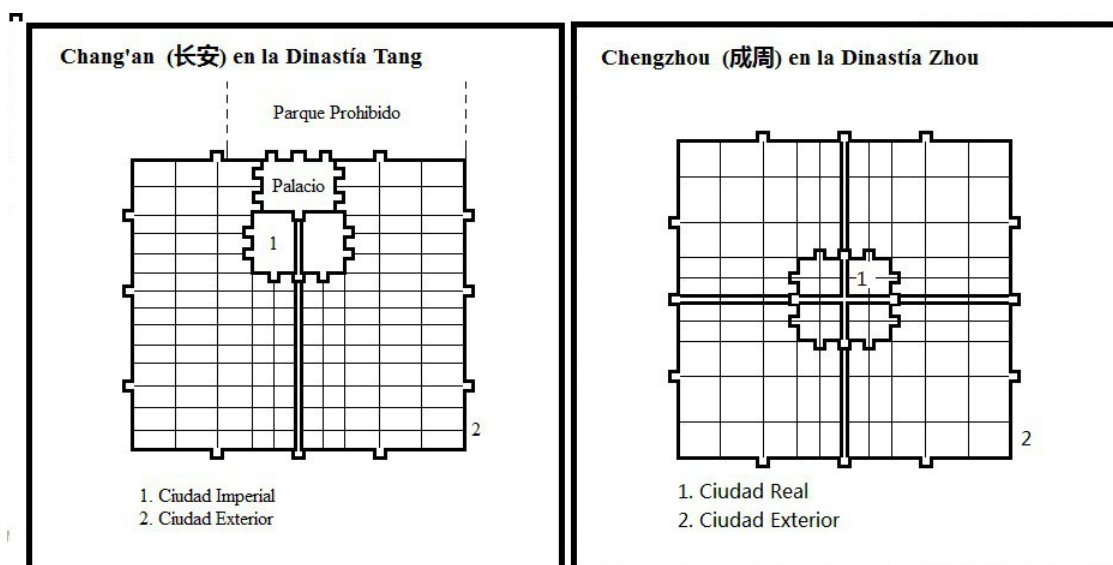


Ilustración 4. Mapa del modelo clásico de planificación urbana en Chang'an y Chengzhou.

El poder tenía entonces una espacialización de carácter concéntrico, se trata de la teoría de “Escoger el Centro” (择中论), que planteaba que el monarca debía vivir en el centro del país, y que sólo de este modo gobernaría conforme a los ritos. En las *Primaveras y Otoños de Lu* (吕氏春秋) se dice que el centro del país debe ser el lugar elegido para establecer la capital, que funciona como una entidad geocósmica que además debe contener todas las edificaciones de mayor importancia. El poder por lo tanto constituye la forma, y la forma a su vez da poder y reconoce la posición en la que cada uno se encuentra. Es decir, las ciudades amuralladas de los feudos (封建) —divididos entre familiares y aliados Zhou según la ley clánica (宗法)— eran el propio centro del área sobre la que gobernaban, pero que a su vez debían lealtad al centro del diagrama en el que estaban integradas, la capital. (Schinz, 1996) En este diagrama de autoridad la unidad más ínfima eran los hogares, que siguiendo como ideal el palacio, integraban todos los elementos arquitectónicos de más importancia, destacando los patios y las puertas como símbolo del poder y la riqueza. Según explica el *Libro de los Ritos* (礼记), el palacio en sí estaba formado por la unión en un orden determinado de “entradas” (门) y “patios” (朝) a lo largo de un eje vertical norte a sur, los cuales definían los usos y funciones de determinados espacios y el movimiento (Wheatley, 1971). Se combinaban dos

principios estructurantes: una secuencia de Tres Patios y Cinco Puertas (三朝五门) y una secuencia de Patios al Frente y Dormitorios Detrás (前朝后寝).

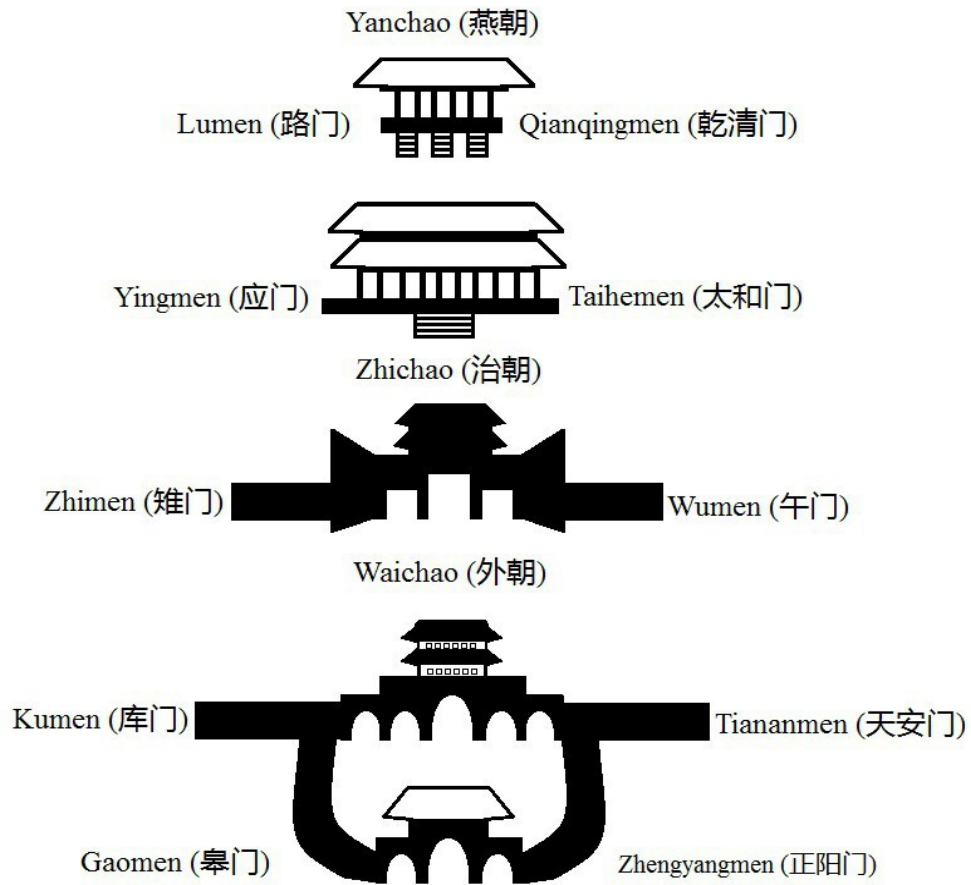


Ilustración 5. Secuencia de Tres Patios y Cinco Puertas en el modelo tradicional y en Pekín.

Esta estructura serial continuó hasta el Pekín de los Qing. *Kumen* (库门), que se corresponde con Tiananmen (天安门) en la Ciudad Prohibida, protegía la entrada a la Ciudad Interior (内城), donde se encontraba todo el complejo palaciego y las edificaciones de carácter religioso. Como entrada frontal del complejo palaciego en sí, se encontraba *Zhimen* (雉门) o *Wumen* (午门) en Pekín, una puerta de gran importancia ritual y que además era la que marcaba una clara división entre la familia real y el resto de la población, además de jerarquizar incluso en el modo de entrada de la propia aristocracia, reservándose de los tres arcos el central para la entrada del emperador o rey. Entre *Kumen* y *Zhimen* se encuentra el patio *Waichao* (外朝), el espacio en el que se establecían las estructuras religiosas y un punto de encuentro para la gran ceremonia de los ancestros y los dioses, además de otros eventos importantes. Para maximizar la majestuosidad de este espacio, a ambos lados de la puerta de *Zhimen* se colocaba una pareja de atalayas (双阙) que contaban con una función más ornamental que bélica y demostraban el poder del monarca. En el Pekín de la Dinastía Qing el plano de la Puerta Meridiana o *Wumen* (午门) se abre en forma de “U”, lo cual es una evolución que integra las antiguas atalayas.

Las numerosas puertas, salas y cuadrados conformaban una trabajada imagen en línea con el eje, una gran variedad de ambientes se creaban en diferentes secciones mediante una combinación orgánica de elementos que producía un efecto artístico predeterminado, y que permitía conocer mediante lo visible o lo ausente en que tipo de nivel nos hallábamos en la jerarquía. En este modelo

las puertas adquieren una función jerarquizadora y de aproximación a un espacio sacro que es una idea que forma parte de la idiosincrasia de la colectividad. Las entradas conforman entonces un portal en la dicotomía sagrado-profano que aumentan en nivel conforme se cruzan acercándose al núcleo. “Las puertas son como la boca de un gigante, por las que se respira y se habla; toda la vida de la ciudad se mueve entorno a estas puertas, son como arterias. Lo que entra y sale de estas puertas no son solo carruajes, personas, o animales domésticos, sino que también son pensamientos, ideas, esperanzas y sueños, expectativas y decepciones, funerales y casamientos, simbolizan la muerte y las nuevas vidas” (Sirén, 1924). Este modelo de secuencias y esta visión de la puerta serían una gran influencia en el trazado de palacios dinásticos posteriores, por ello se ha acompañado cada parte de su equivalente en la ciudad prohibida, pero también serían el modelo a seguir para templos, altares, oficinas y lugares residenciales.

Este planteamiento de la ciudad, del palacio y del sistema de series de puertas y patios como elementos que regulan la propiedad formaban parte de una cosmovisión que se aplicaba al plano de la casa. El tamaño, los materiales, la decoración o la posición de la casa, el aspecto de la puerta y la colocación de esta, todo mostraba un orden jerárquico que se encontraba legitimado mediante la religión y la filosofía. Toda la planificación urbana estaba diseñada para capturar, canalizar y distribuir el qi a través de todo el reino. Qin Shihuangdi, fundador de la Dinastía Qin (221-206 ANE) y el primero en unificar el país, fue muy responsable en este aspecto. Se dice que “copió de manera exacta todos los palacios de los rivales a los que derrotaba, y los reconstruía entre las murallas de su propia ciudad en Xian con el objetivo de concentrar todo el qi del mandato del cielo (天命)” (Nelson, 1988). Esta reconstrucción no tiene el significado de restaurar o reconstruir un edificio dañado para mantener un patrimonio, sino que busca preservar ya sea mediante una réplica o una restauración una edificación que ni siquiera fue destruida de manera traumática, sino intencionadamente. La réplica en este contexto histórico y con unos materiales impermanentes basa su importancia no en la originalidad y antigüedad, sino en la forma y el significado del original. Se trata de una forma de pasar las técnicas arquitectónicas de una generación a otra, y consigo la energía que estas encierran. Por ello la copia de elementos arquitectónicos por parte de la población cobra un significado completamente nuevo, que no busca sólo seguir las modas establecidas por los más ricos, y el aspecto digno y elegante de la arquitectura imperial, sino que busca la misma fortuna y principios. El papel del arquitecto en este contexto por lo tanto no es protagonista, lo cual se debe a las propias características efímeras de los materiales, al trabajo en grupo de artesanos anónimos, y a la no consideración de la arquitectura como un arte, lo cual permite que el trabajo original de este no lleve una “firma” (Cervera, 1997). Esto también es necesario ya que los propios procesos de destrucción, demolición y alteración forman parte de los métodos de conservación. Por ello, podemos decir que China poseía un sistema de urbanismo muy flexible, al que se le podían hacer incorporaciones según las necesidades de la ciudad, de hecho, el propio sistema de urbanización en cuadrículas supone una destrucción de lo existente, siempre enfocado hacia un progreso.

Con la misma idea de la adaptación de la ciudad a las necesidades, las urbes crecerían de acuerdo a sus funciones económicas y militares, la sociedad urbana fue creciendo y apareció una nueva clase social de mercaderes, artesanos, eruditos... que provocarían una diversificación en la arquitectura. Con la unificación por la Dinastía Qin se presentó el problema de una gran variedad regional y cultural en la arquitectura, que junto a los diferentes cambios sociales, políticos, económicos e históricos crearían diferentes modas, tendencias y elementos. Sin embargo, todas las novedades siempre girarían en torno a un modelo común, que se recuperaría con gran fuerza en la Dinastía Han. Esta vuelta a lo arcaico tenía como objetivo moral buscar el favor del mandato del cielo de

las dinastías anteriores, y para ello se daría una gran importancia a el culto a los ancestros, lo cual iba acompañado de una recuperación y formalización de tipos arquitectónicos, principios de espacios y una organización administrativa antiguos, que favorecerían la centralización del poder y el culto al emperador. Esta recuperación de la china arcaica o pre-Qin se vería claramente en las casas y sus puertas, que volvieron a tomar formas más homogéneas. “Este sistema organicista fue elaborado en un contexto que seguía el sistema del *Libro de las Mutaciones* (易经), la escuela de los cinco elementos (五行), la elaboración de un mundo ideal a través del *Dao* (道), la escuela de los opuestos *yin-yang* (阴阳) y la teoría de los números emblemáticos. El espacio cobró tal importancia en su correspondencia con la posición social y la función social “que los títulos reales y civiles a menudo reflejan la geometría de la ciudad tanto como lo hacen la función del responsable, por ejemplo, señores del palacio de izquierdo, gobernante de la séptima puerta, supervisor auxiliar de la secretaría de la derecha, la oficina supervisora de huéspedes del sur y norte, director de las puertas amarillas” (Wheatley, 1971).

Los eruditos recopilaron los restos de conocimiento que sobrevivieron a la purga de la Dinastía Qin, y se escribieron las *Observaciones sobre la Inspección de Trabajos de Ingeniería* que fue la base de la planificación urbana hasta la época moderna (Wheatley, 1971). Las ciudades eran un calco del modelo ya desarrollado en la Dinastía Zhou. En cuanto a las puertas, comenzarían a aparecer con mayor frecuencia el *yingbi* (影壁) o panel de sombra frente a las entradas, que servía para desviar a los malos espíritus y proporcionar una mayor privacidad. En los palacios y jardines imperiales era posible encontrar *yingbi* esmaltados (琉璃影壁) con motivos decorativos relacionados al poder imperial como dragones, pudiendo aparecer uno, tres, cinco, siete o nueve dragones, como es el caso del *yingbi* de los nueve dragones (九龙壁) (Jin, 2012). Este elemento sería muy habitual en la Dinastía Qing, en la que incluso las residencias comunes los tendrían pero con otro tipo de materiales y motivos decorativos, como el *yingbi* de madera (木影壁) que se encontraba en el interior del hogar, sujeto por lo general a una base de piedra y con motivos decorativos que tenían que ver con motivos auspiciosos (Jin, 2012).

Las estrictas regulaciones sobre la decoración y la arquitectura se hicieron cada vez más importantes debido a que en la Dinastía Han los mercados comerciales fueron aceptados como parte de la ciudad, lo cual significaba que los comerciantes eran tolerados. Estos que en ocasiones podían ser personas de gran riqueza pasaban por un estricto control sobre los elementos que aparecían en las puertas de sus hogares, para no permitir que la combinación de estos superasen las riquezas y la solemnidad del emperador, además sus viviendas quedaban relegadas a zonas con funciones determinadas fuera del espacio sagrado. “La estrecha regulación de las actividades comerciales todavía se puede ver en la ciudad capital de Chang’an (长安) durante la Dinastía Tang (618-907 DNE). En ésta, el Palacio Taiji (太极宫) y las administraciones fueron trasladadas junto a la muralla de la zona norte de la ciudad” (McMullen, 1999) para tener más perspectiva sobre el sur y además dar mas fortaleza a la ciudad. “Las puertas, calles y distribución de los barrios seguían una estructura más compleja que la capital Han, pero todavía utilizaban las alineaciones y fórmulas numerológicas ideales” (Skinner, 1977). Cortando la avenida imperial habían catorce calles de este a oeste, y otras once de norte a sur. Este entramado formaba ciento ocho distritos rectangulares y amurallados con cuatro puertas cada uno, que contenían múltiples complejos residenciales que seguían el mismo modelo organizativo que la ciudad. Su trazado fue tan popular que incluso se menciona en uno de los poemas de Du Fu (Ebrey, Walthall y Palais, 2006). De estos distritos dos eran destinados a “mercados, que no pueden encontrarse en espacios tradicionalmente sagrados o políticos, estando fuertemente controlados por el gobierno” (Skinner, 1977). La primera ciudad en integrar las actividades comerciales, tanto

privadas como públicas, en todas las zonas excepto en la propia ciudad imperial fue Kaifeng (开封), centro de las dinastías Liang y Song del norte, y centro urbano más grande y complejo del mundo en el 955 DNE. Este tipo de ciudad se escribía con el ideograma “都”, que combina “mercado” y “ciudad amurallada”.

Al igual que la ciudad tenía su puerta, cada distrito también tenía su propia puerta, que consistía en un arco denominado *paifang* (牌坊) o *pailou* (牌楼). Estas alcanzaron un gran desarrollo en la Dinastía Tang, y continuarían hasta la Dinastía Qing. La palabra *paifang* está compuesta por el carácter de distrito o *fang* (坊), y el carácter de “letreros” o *pai* (牌), que hace referencia a las comunidades que contenían varios callejones o *hutong* (胡同) en los que se disponían las casas con sus propias puertas. Algunos estudios buscan el origen del *paifang* en la *torana* india, (Needham, 1971), que al llegar a China tomaría características típicas como tejados ornamentales de múltiples niveles, varias columnas de soporte, o formas relacionadas con las puertas tradicionales chinas (Knapp, 2000). La *torana*, al igual que el *paifang*, no tiene realmente la función de una puerta, sino que tienen un significado más simbólico, de hecho podían existir *toranas* hechas con flores para atraer la buena suerte, o con fines didácticos y narrativos, o incluso se pueden encontrar algunas de carácter temporal para conmemoraciones (ver Dhar, 2010). En cualquier caso, este tipo de entradas no está limitado a la India, pudiendo encontrar en Japón la “percha de aves” o *torii* (鳥居), que se suele encontrar frente a santuarios shintoístas marcando simbólicamente la transición del mundo profano al sagrado (Jaanus, 2010); en Corea la “puerta de flechas rojas” o *hongsalmun* (홍살문 / 紅箭門) es también la entrada al mundo sagrado, frente a santuarios, tumbas o academias confucianas (En “An Illustrated Guide to Korean Culture”, 2002); en Tailandia la “puerta del templo” o *sum pratu wat* vuelve a cumplir la misma función, además de ser un monumento altamente decorativo como los *paifang* en la Dinastía Song.

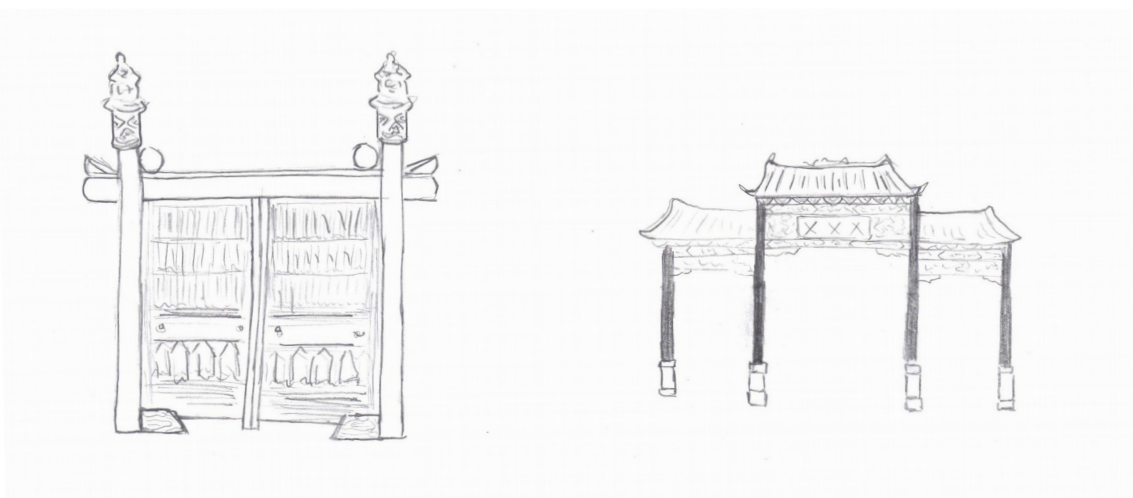


Ilustración 6. Izquierda, *wutoumen*; derecha, *paifang*.

En China los primeros *paifang* se remontan a la Dinastía Tang, y tenían el nombre de “puerta de capiteles oscuros” o *wutoumen* (乌头门). La construcción de éste se estandarizó en el *Tratado en Métodos Arquitectónicos* (營造法式) de la Dinastía Song (Li, 1920) en el que se da una pista sobre su función y los elementos del *wutoumen*: Marco con placa (表盒), Letrero de familia o grupo (阀阅), color oscuro mediante quemado (褐烫), o cobertura por quemado (绰楔). El *wutoumen* se construía siguiendo el modelo de las puertas del palacio de Erlitou, con dos columnas y una viga cuadrada horizontal (枋), pero en el extremo de la columna se asentaba un tope de cerámica, que estaba teñido de negro, y en la viga cuadrada horizontal se disponía un título determinado. Entre las columnas había una puerta de dos hojas, o una puerta de una sola hoja, cuya parte superior

estaba compuesta por una ventana de celosía que permitía ver tanto el exterior como el interior (Li, 1920). El *wutoumen* por lo general se colocaba frente a las residencias de oficiales de rango sexto o superior, “era una marca de la distinción del noble en cuestión” (Li, 1920). En la Dinastía Ming y Qing este evolucionaría en el *paifang*, del que existen un gran número de variantes, pero que por lo general tienen una estructura más elaborada.

Finalmente, la planificación urbana y la arquitectura China llegaron a su consumación con la Ciudad de Pekín de la Dinastía Ming y Qing. En esta última dinastía el aparato oficial para el control social y económico se centraba en una jerarquía piramidal de grupos corporativos controlados por instituciones religiosas y administrativas. Los distritos de las ciudades, se organizaban y atendían localmente, pero siempre dirigidos por la élite administrativa y los templos a los que patrocinaban, que organizaban diversas actividades sociales y ayudaba a identificar y fijar el número de miembros de cada unidad residencial. El movimiento entre estas unidades residenciales era supervisado por el estado para controlar de cerca el crecimiento de la clase comerciante, y además fijar a la población a un sector geográfico específico que también determinaba su nivel social. Por otro lado, los mayores vestigios sobre terminología, clasificación y análisis teóricos se codificaron en la *Regulación de los Métodos Arquitectónicos Qing* (清工程做法则例) del reinado de Qianlong (1735-1796 DNE), y el *Tratado en Métodos Arquitectónicos* de la Dinastía Song, junto a una gran cantidad de manuscritos de artesanos que se pasarían de generación en generación. “Ambos manuales gubernamentales, son de gran importancia para el estudio de los aspectos tecnológicos de la arquitectura china” (Liang, 1984). El ejemplo mejor conservado de urbanización y arquitectura Qing es la reconstrucción y restauración de la Ciudad Prohibida, que resultó en un mantenimiento de las estructuras y concepciones Ming pero con mayor ornamentación y detalles, “y los colores más vivos que se habían visto desde la Dinastía Tang” (en *Enciclopedia Britannica*), Pekín era la culminación de miles de años de arquitectura y tradiciones de planificación urbana, que se reflejaba en cada muralla, calle y puerta, hasta la unidad más básica, las casas.

3. La puerta en el microcosmos de la arquitectura doméstica

La arquitectura china clásica se ha valido principalmente de los principios cosmológicos del taoísmo y del Fengshui para las construcciones religiosas e imperiales, que además estaba relacionado con elaboradas ornamentaciones, determinados principios y riquezas. Esto derivó en un interés por parte de la población en copiar o adaptar en la medida de lo posible los elementos característicos de un alto estatus a sus propias viviendas. La orientación y posición de la estructura, la adecuación de un número determinado de elementos arquitectónicos y decorativos, y todo un imaginario de la buena suerte componen toda una estructura en la que nada tiene una función puramente arquitectónica (Knapp, Spence y Ong, 2006). El palacio en concreto supone la estructura de mayor madurez y uno de los mayores logros. Era el lugar en el que el emperador se reunía con sus ministros, y el lugar que reunía todas las demandas materiales del emperador. Esta edificación, por todo lo que significaba, ejercía una gran influencia espiritual sobre el pueblo y empoderaba al emperador a través de su majestuosidad, su gran escala y su patrón espacial compacto. Según el confucianismo era el hogar del padre del pueblo chino, y un modelo de virtud a seguir por las familias, que eran en sus relaciones una prefiguración del Estado y a su vez sus hogares la división administrativa mínima. En el libro de los *Ritos de Zhou* “se indica como la organización del espacio se sirve de la unidad para visualizar la totalidad o lo que es lo mismo diseñando el microcosmos del hábitat se ha de reflejar el macrocosmos” (Cervera, 1997).

Los métodos constructivos variaron muy poco a lo largo de la historia, ya que la madera no permitía una estructura individual demasiado grande. Por ello la estrategia usada por los artesanos para expresar magnificencia fue desarrollar un sentido de composición arquitectónica por módulos (Steinhardt, 2002). Estos consistían en un esqueleto de maderas cuidadosamente cortadas que se ensamblaban en un entramado de columnas, vigas y *dougong* mediante la técnica de caja y espiga (Hinton, 2003), sin necesidad de pegamento u otros elementos de sujeción, y que formaba un “cuadrado o rectángulo cerrado en sus cuatro costados y apoyado en cuatro pilares” (Cervera, 1997) que se conocían con el nombre de *jian* (间) o sala. La combinación de varios *jian* o salas componen un pabellón (廷), y éstos a su vez se organizan en torno a un patio central.

Una vivienda por lo tanto no consiste en un solo edificio, sino en un complejo que crecía conforme a la familia, añadiendo salas a cada lateral resultando en que el conjunto adoptase la forma de una “U”. El patio que quedaba en el interior podía ser usado por los granjeros como una pequeña parcela cultivable. Los mercaderes y burócratas preferían cerrar la “U”, ya que las paredes exteriores del complejo formarían una especie de muralla que tendrían la misma función simbólica que las de la ciudad, protegiendo no sólo físicamente sino también preservando la intimidad, ya que el patio además cumplía la función tradicional de la plaza central de ceremonias o las ágoras pero en un ámbito privado porque “la fuerte jerarquización social no permitió nunca la participación ciudadana, y se favorecían las relaciones colectivas en el interior de las viviendas” (Cervera, 1997).

La función principal de esta distribución es regular la temperatura y ventilar el complejo de edificios, ya sea adaptado al clima del norte con espacios más abiertos por los que el sol entre a todas las ventanas y puertas orientadas al sur —tipo patio (院)—, o con una apertura más pequeña que proteja del sol y canalice la lluvia del sur a modo de *compluvium* romano —tipo “pozo al cielo” (天井) (Hinton, 2003). Las viviendas por lo tanto podían formar un complejo de patios altamente compartimentado en el que los edificios cobran una nueva función, servir de puerta a otro territorio de carácter diferente (Silbergeld, 2012). Se daba por lo tanto una sucesión de entradas que forman una contradicción: están en el mismo terreno enfrentadas y a su vez están unidas, “la existencia de Qianmen —Puerta de Enfrente— implica y la relaciona directamente con un Houmen—puerta de atrás—”, y sin embargo una es superior a la otra en una jerarquía que diferencia el espacio que precede y el espacio más privado que acontece, se trata de una transición que “diferencian al noble y honesto del común y vulgar” (Wu, 1998).

La escala de las puertas indicaban también la importancia del hogar o de la zona a la que se accedía, y su tamaño estaba directamente relacionado con el resto de componentes del edificio, cuyo tamaño estaba basado en los ocho modelos de escala de los carpinteros. El modelo de construcción ya estaba inventado y altamente armonizado y regulado, los chinos verdaderamente creían haber alcanzado el culmen de la arquitectura, y por ello el único modo que había de aumentar la escala de la puerta era aumentar las proporciones de todo el edificio en relación a la medida del *dougong* (斗拱) de la armadura de la cubierta. La gente con una mayor posición social y riquezas por lo tanto podría acceder a modelos de escala y residencias de mayores proporciones (Silbergeld, 2012).

En cuanto a la organización de las puertas y zonas de la casa, se seguían los mismos principios que las ciudades y palacios, es decir, se colocaba el espacio más importante en el centro del eje principal, y a ambos lados de éste se encontraban los dormitorios para los más mayores. En las alas a derecha e izquierda del conjunto, conocidas en chino como “dragones guardianes”, se encontraban las partes de menor importancia como los dormitorios de los jóvenes, el comedor y la cocina. En su conjunto había una perfecta simetría respecto a sus dos ejes perpendiculares, que

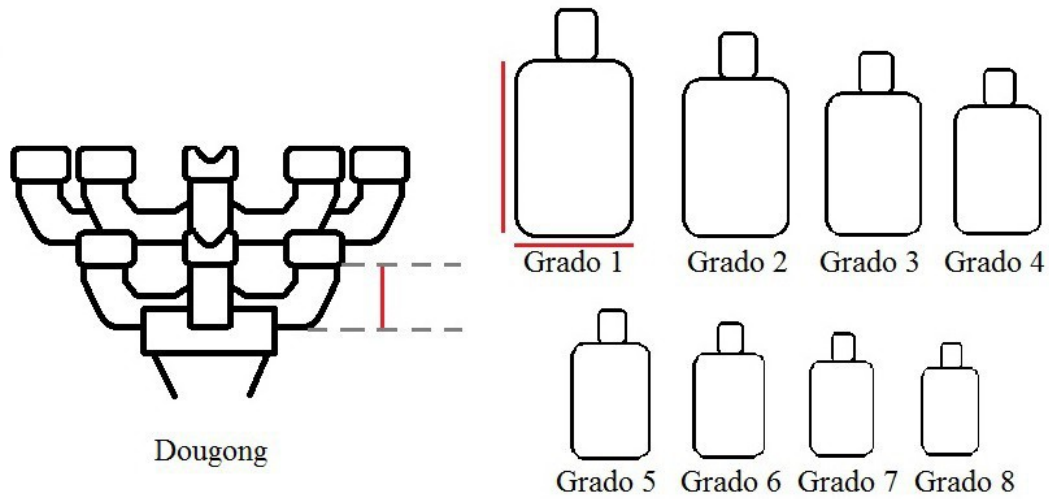


Ilustración 7. Sistema de escalas.

en el caso de grandes estructuras podían contener otros subcentros con sus propios ejes. Ciertas partes podían presentar cierto desorden, pero el eje central tiene una gran sensación de orden y limpieza (Silbergeld, 2012), que se conseguía gracias a los elementos decorativos secundarios que se colocaban a ambos lados del eje vertical, amplificando la sensación de simetría bilateral y armonía, valores que apreciaba la tradición taoísta. En el centro del complejo y en continuidad con el eje vertical, se colocaban las puertas principales (Knapp, Spence y Ong, 2006), del mismo modo que se hacía en la ciudad capital. La axialidad cardinal, la centralidad y otros elementos geománticos indicaban dónde posicionarse para ganar orden, dónde moverse para mantener orden, y toda una jerarquía direccional que explica cómo cada individuo se mueve dentro del complejo y a través de sus puertas. “Se trata de una estructura que te ordena, te manda cómo debes moverte, te da pistas direccionales, y de si estas ascendiendo a un nivel superior en jerarquía y funciones, hasta llegar a un pináculo” (Silbergeld, 2012). Las puertas se encontrasen en el centro de la parte frontal eran más importantes que aquellas a los lados, además en la capital Tang de Chang’an ya se estableció que zona más alejada de la puerta principal, pero orientada hacia ésta era la que se reservaba para los miembros más importantes de la familia, por el hecho de que es la zona más protegida y soleada. Los edificios enfrentados al este y oeste y en las alas del complejo son para los siguientes en la cadena de importancia, y finalmente la zona frontal y más cercana a la puerta principal se reserva para sirvientes (Knapp, Spence y Ong, 2006).

Todas las edificaciones seguían una regla dictada por el propio gobierno, una ley que regulaba desde cuántos pisos podía tener la vivienda, hasta la extensión de éste. Los colores, decoraciones y formas que se podían encontrar en una vivienda también debían responder a una ley, que jerarquizaba todos estos elementos permitiendo su uso a unas clases sociales determinadas. Como resultado los elementos arquitectónicos y los materiales eran los que daban forma y estilo a los hogares (Jin, 2012). La entrada principal se convirtió en un elemento arquitectónico cargado de significado y que desvelaba al instante la posición social, e incluso las aspiraciones, principios y gustos de la familia. En la China arcaica había un dicho “宅以门户为冠带”, que significa “la entrada tiene la función de dar una imagen determinada”, por ejemplo, “Wumen [...] demuestra lo espléndido de la Ciudad Imperial, y la puerta de la Mansión del Príncipe de Mongolia (蒙古王府), contiene “dos figuras de dragones contorneados (描龙) que evidencian lo especial de la mansión” (Wu, 1998).

La importancia de la puerta era tal que a comienzos de la Dinastía Ming, Zhu Yuanzhang creó una ley sobre distinción en casas de oficiales y gente común a través de las puertas. El Edicto Ming (明会典) decía que en el año 26 de Hongwu (Zhu Yuanzhang) los duques en sus “puertas pueden tener tres unidades *jian* y cinco unidades *jia* (五架), las puertas deben usar dorado y pueden contener rostros de bestias, y tiradores de estaño en forma de aros”; los oficiales de primera y segunda clase pueden tener “puertas de tres *jian* y cinco *jia*, las puertas se deben pintar de verde y pueden contener rostros de bestias, también pueden tener aros de estaño”; desde la tercera clase hasta la quinta “las puertas de tres *jian* y tres *jia*, deben usar el color negro, y aros de estaño”; desde la sexta clase hasta la novena “las puertas tienen un *jian* y tres *jia*, las puertas deben ser negras y con aros de hierro”. Al mismo tiempo se estipula que “los oficiales de primera clase en sus puertas y ventanas no pueden usar laca roja. La gente común por su parte sólo pueden tener tres *jian* y cinco *jia*, y no tienen derecho a usar *dougong* o decoraciones coloridas” (Wu, 1998).

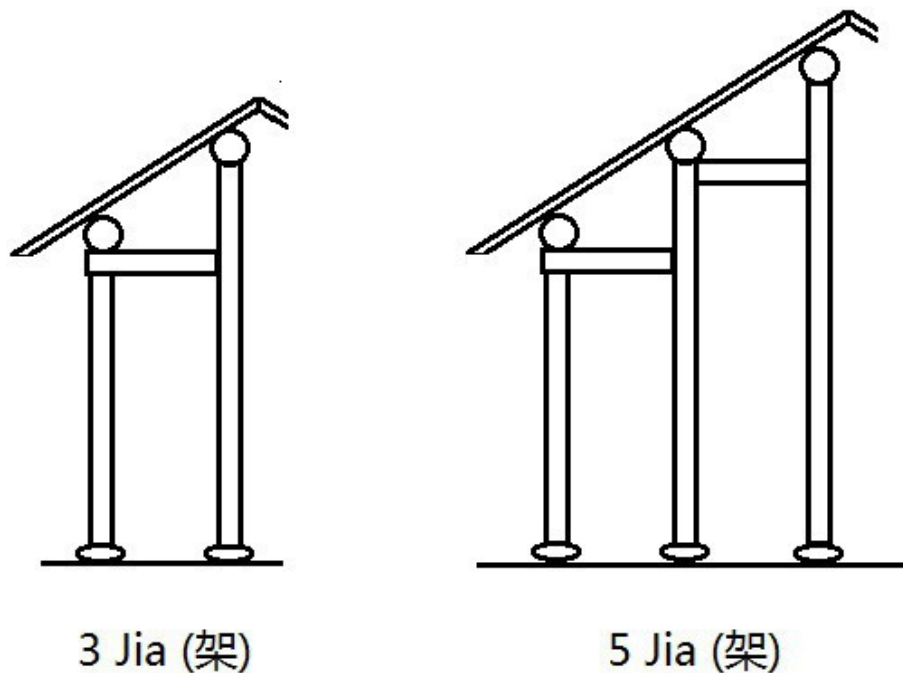


Ilustración 8. *Jia*.

En el propio edicto regulador es posible observar como la puerta tenía toda una cultura del color que trata principalmente el rojo, amarillo, azul, blanco y negro como colores puros, y los correlacionaba con las cinco direcciones cardinales, los cinco elementos y todo un significado y propósito, con un simbolismo que puede ser emblemático del rango, la autoridad, las virtudes y vicios, los disfrutes y penas... (Williams, 1974). A pesar de que el coloreado de los elementos arquitectónicos tenía la función de prevenir de la humedad, la podredumbre y el astillado de la madera, muchos conceptos chinos sobre el universo natural, la ética y la filosofía fueron integrados en los colores, enriqueciendo lo tintado de connotaciones culturales (Jin, 2012). Cabe destacar el color rojo por representar la buena suerte, la felicidad, la valentía y la justicia (Jin, 2012), está también relacionado con las festividades y ceremonias, como la obtención de un cargo oficial (Williams, 1974). Las puertas rojas, en concreto, son un signo de alta posición social y gran riqueza, ya que formaban parte del listado de los nueve otorgamientos (九锡) que la gente común no podía tener. En el libro *Anécdotas de Hanshi* (韩诗外传) dice “si el señor feudal tiene virtud, el emperador le otorgará carruajes, ropajes, en tercer lugar valientes guerreros, en cuarto lugar instrumentos musicales, en quinto lugar escalones, en sexto lugar puertas rojas, en séptimo lugar arcos, en octavo lugar hachas de hierro, y en noveno lugar

mijo negro, todos estos son los nueve otorgamientos” (Wu, 1998). La siguiente cita también ilustra la importancia de la codificación estricta de los colores: “la sala de audiencias se llama pabellón amarillo, y no se permite que tenga puertas rojas, para distinguirlo del emperador se hace amarillo, por eso se llama pabellón amarillo” (Wei, 2008).

4. La puerta y sus códigos

El primero en pisar una puerta fue Youchaoshi (有巢氏), ya que “en la antigüedad, habían pocas personas y muchas bestias, la gente no podía vencer a las bestias y las grandes serpientes. Por ello un inmortal enseñó a la gente a hacer casas de madera para protegerse. La gente contenta le hicieron rey y lo llamaron Youchaoshi” (Hanfeizi, 1997). Lo interesante de la historia es el paso de la nada al todo, la aparición del concepto de casa y puerta completamente desarrollado. Las primeras viviendas de los chinos eran cuevas, y éstas suponen una entrada en sí mismas, por ello es normal que no existiese el concepto de una puerta o entrada individual hasta la construcción de las primeras casas, en las que se encontraban con un espacio cerrado que necesitaba de un hueco de entrada o salida.

La puerta que en un principio era una parte puramente funcional, paso a ganar un gran peso en la señalización de los linderos de una propiedad o de un término jurisdiccional, en la cualificación del espacio en el que el ser humano se mueve o no se puede mover (Chevalier, 1997). Las puertas, a pesar de ser estáticas hablan de un ir y venir, y por ello hablan de lo distinto del espacio al que dan acceso. En China no hablamos sólo de una puerta, sino también de un umbral, que informa de las cualidades de un espacio. En el *Clásico de las Mutaciones* el trigramma de la tierra (坤), tiene entre sus significados el de puerta cerrada y el trigramma de cielo (乾), el de puerta que se abre. La significación de la puerta empieza en su disposición a facilitar o dificultar el paso por ella. Algunas puertas son más bajas para forzar la inclinación como signo de humildad, una muestra de la dificultad de paso del plano profano al sacro. Este sentido se acentúa con las diferentes decoraciones simbólicas que aparecen junto a las puertas. Las puertas en definitiva cuentan toda la historia de china a través de sus clavos, sus caracteres tallados, los dioses protectores de la puerta, los leones de piedra... La puerta se ha convertido en una tarjeta de visita de la cultura desde el pasado hasta hoy (Wu, 1998).

En China existían principalmente dos puertas base: la de dos hojas (门) y la de una hoja (户). En las escrituras de los huesos oráculo o *jiaguwen* ya existían estos dos pictogramas. En el diccionario de caracteres *Shuowen Jiezi* (说文解字) dice: “门: 从二户, 象形. 户, 甲骨文写为“户”, 是单扇门的象形字”, lo que significa que “el tipo *men* viene de dos *hu*, y es un un pictograma. En los *jiaguwen*, *hu* se escribe como una sola hoja del pictograma *men*”. Para las entradas a edificios poco importantes o de menor tamaño y para las puertas laterales se solían usar *hu*, mientras que en edificios de mayor tamaño e importancia se usaban las *men*.



Ilustración 9. Izquierda, *jiaguwen* de puerta de dos hojas o *men*; derecha, *jiaguwen* de puerta de una hoja o *hu*.

La puerta además, es una decoración y una forma arquitectónica en sí misma, el *menlou* (门楼) de los grandes complejos, la gran puerta de la capital *changhe* (阊阖), los *shanmen* (山门) de los templos o los *chengmenlou* (城门楼) de las ciudades. En chino se dice que las puertas son el rostro de la construcción (门脸). La parte superior del marco de la puerta se llama frente (门额), y los laterales mejillas (门颊). Incluso se puede decorar la frente con una horquilla (门簪) o un tejado a modo de sombrero (门罩). Por otro lado este rostro puede ser sencillo, contener maquillaje o estar realmente ornamentado. Algunas decoraciones pueden ser un par de aldabas (铺首) a modo de ojos, un par de hoyuelos en las mejillas, que serían dos amuletos *fu* (福), un *duilian* (对联) como un peinado, o lámparas que parecen una flor roja en el cabello. Además, al igual que las personas, estos rostros varían según su procedencia, por ejemplo las provincias del noreste difieren de las del suroeste, es decir, las puertas de los *siheyuan* (四合院) son diferentes a las puertas de los *yaodong* (窑洞). También muestran diferentes personalidades, por ejemplo, mientras que unas escaleras dan un aspecto serio y arrogante, un par de leones hacen la puerta más majestuosa, y una puerta entreabierta muestra una sonrisa complaciente que invita a entrar (Wu, 1998).

Un elemento tan importante como la puerta debía ser construida entonces con la sabiduría de un buen carpintero, ya que su valor no sólo radica en que permitiese a su dueño sentirse orgulloso por su belleza, sino también en su uso. Por ejemplo “en el frío noreste existe una doble puerta, la exterior se llama ‘puerta para el viento’ (风门子) y sólo abre hacia fuera, la que se encuentra en el interior se denomina ‘puerta de panel’ (板门) y se abre hacia el interior, de éste modo una vez cerradas ayudan a mantener el calor, y al salir las puertas ayudan eficientemente a que el calor del interior del hogar no salga” (Liu y Pan, 1991).

La puerta de panel es por lo general el tipo de entrada principal de los complejos residenciales. Es una puerta de dos hojas sólidas (实榻门) o compuestas de marcos como un tablero de ajedrez (棋盘门) (Wu, 1998), que se hallaba en el cuarto o recinto de la puerta (大门) y que en ocasiones podía estar acompañada de puertas laterales menores (偏门). En una historia de *Una Nueva Consideración de los Cuentos del Mundo* (世说新语) se narra como un buen pintor dibujó al padre del dueño de un complejo residencial en el recinto de la puerta, y éste resultó ser tan realista que el dueño ya no quería vivir allí, por ello esta puerta pasó a considerarse una “门堂”, es decir, la puerta pasó a ser una sala de gran importancia sólo por la decoración y el significado que ésta le aportaba.

En la *Revista de Investigación de Costumbres Populares* (1991) se hace un análisis de la arquitectura civil de Juancheng, provincia de Shangdong, en el que se descubrió que existían tres diferentes estilos de puertas de complejos residenciales claramente asociados a una clase social concreta sólo por su decoración: El primer tipo de puerta pertenecía a familias ricas y consistía en una puerta de tablero de ajedrez, sobre la que colgaba una placa con caracteres en oro indicando el nombre de la familia, bajo una cubierta de tejas cuya cumbre (起脊门楼) estaba altamente decorada con porcelanas. El segundo tipo era la puerta de huesos de pollo (鸡架门楼), y el tercero la puerta de apertura en la pared (墙豁口门), ambas eran características de familias más pobres, mientras que una se pintaba con el hollín de las ollas y carecía de decoraciones destacables, el otro era tan sólo un hueco en la pared cubierto de un entramado de varas. La placa o cartel (门匾) que se colocaba sobre la puerta justo debajo del tejado, era claramente un indicador del orgullo de la familia por su propia puerta y por mostrar cual era su hogar. Si la placa es horizontal se llama *bian* (匾), si al contrario es vertical se llama *e* (额) (Jin, 2012), pero ambas tenían un cierto efecto decorativo, y en ocasiones también podían contener un lema ideológico o simplemente explicaba la naturaleza de un edificio como salas de estudio o jardines privados (Williams, 1974).

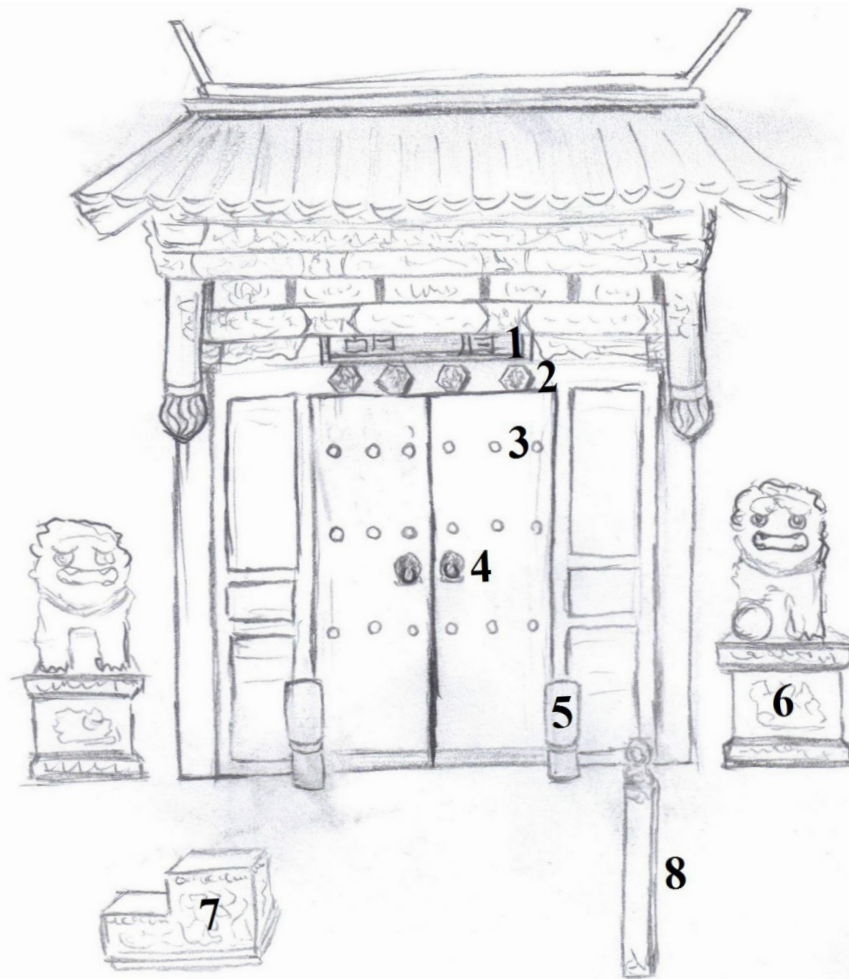


Ilustración 10. La puerta y sus elementos: 1, placa; 2, horquillas o cilindros; 3, clavos del herraje; 4, aldaba; 5, bloque frente a la puerta; 6, león de piedra; 7, escalón; 8, amarradero.

No solo el aspecto físico de estas entradas principales a los complejos era importante, sino que sus espacios laterales (双塾) podían ser usados para realizar diferentes actividades por todos los habitantes del complejo, ya que era un lugar de paso neutro, que no era ni público ni privado y que permitía mostrar una cierta imagen al exterior. Si la puerta es el rostro del edificio y la familia, éste espacio, que podía ser un lugar de estudio, un teatro o una sala de conferencias, era el lugar en el que mostrar las buenas costumbres de la familia al público (Wu, 1998).

Una vez pasada la entrada principal, y el espacio “neutro” suele existir en las familias más poderosas una entrada secundaria (二门), que normalmente es una puerta festoneada (垂花门). Esta se caracteriza por sus dos columnas invertidas a sus laterales, que en sus extremos contienen una flor de loto, una nube o una granada. Esta puerta altamente decorativa, también conocida como “闪门”, tenía la función de esconder la parte verdaderamente privada de la casa, es como si la puerta “闪门” no permitiese la vista de la gente “人” (Wu, 1998), y en cambio ofrece todo un espectáculo de técnicas decorativas como esculpido en piedra, madera tallada, o la coloración y dibujos de las vigas. El dicho “大门不出, 二门不迈” significa “sin salir por la puerta principal, ni pisando la segunda puerta”, lo que indica un espacio intermedio en el que no te hallas en el espacio público de la calle, pero tampoco puedes entrar al ámbito privado marcado por esta puerta que sólo los más poderosos se podían permitir (Jin, 2012).

Ya en el interior del complejo, y como puertas de acceso a los dormitorios y las salas laterales encontramos la puerta de celosía o de partición (格扇门/隔扇门), una puerta de dos hojas que

aparece normalmente entre columnas en grupos pares y que esta compuesta por dos partes fundamentales, el entramado central (格心/隔心) y la falda (裙板), que a su vez se mantienen unidas gracias a la intersección central (涤环板/中夹堂板) (Silbergeld, 2012). Estas puertas, tan características de la cultura china podrían tener su origen en unos modelos de porcelana de la cultura Yangshao (仰韶文化陶制房屋模型) que tienen la misma estructura puerta-ventana. En Banpo su función era ventilar la casa y permitir una mayor entrada de luz, a la vez que esta combinación de elementos creaba un gran impacto decorativo de una manera tan sencilla. La forma ovalada del edificio, la puerta y la ventana eran los tres elementos básicos del efecto visual, que desarrollarían todo un tipo arquitectónico que en la época dio lugar a el pictograma “宮” que posteriormente tomaría el significado de palacio. El *Shuowen Jiezi* dice así: “El carácter ‘宮’ proviene de la imagen de una casa (...) compuesto por una ventana arriba ‘口’, y una puerta abajo ‘口’”.

El entramado de la ventana superior de la puerta de celosía, tenía como función principal crear una estructura resistente que permitiese pegar una persiana de papel, pues el cristal aún no existía y este era el mejor modo de mantener una buena temperatura en el hogar (Hinton, 2003). Sin embargo, este entramado generaría todo un tipo de patrones que realizaban el efecto decorativo de la fachada de la casa, y que no tardaría en ser codificado de acuerdo a una cierta jerarquía. El diseño más básico consistía en un entramado vertical de madera (直棂格), que avanzaba en complejidad conforme lo hacía la clase social del propietario. Los patrones por lo general tenían que ver con significados oblicuos transmitidos a través de elementos de la naturaleza, o con vinculaciones religiosas que guardaban relación con el patronazgo de diferentes sectas o escuelas religiosas (Jin, 2012). Incluso se podían encontrar patrones que recorrían todo el conjunto de puertas y que a su vez podían ser admirados como obras individuales, lo que tiene que ver artísticamente con un sentimiento de armonizar las decoraciones, pero ideológicamente con una muestra del poderío del dueño y la destreza del artesano (Silbergeld, 2012). Estas puertas además podían contener una imposta colgante (挂落) que acentuaba aún más todo el impacto visual de la puerta, es decir, frente al visitante se desplegaba toda una pared de puertas altamente decoradas con una elegante y trabajada celosía que se enmarcaba bajo un panel de madera tallada minuciosamente que podía incluso contener pinturas y caligrafías. Era todo un espectáculo de lujo cuya función no era otra que el deleite visual de los que accediesen hasta el ámbito privado del patio central de la casa.

Las decoraciones de mayor importancia se encontraban realmente en la puerta principal, ya que era la que estaba expuesta a la mayoría. Cuanto más alto fuese el grado de restricción de las decoraciones presentes, más alta sería la clase de la construcción y los inquilinos. Los leones de piedra (石狮) se convirtieron partir de la Dinastía Yuan en el elemento arquitectónico decorativo más importantes de la puerta (Jin, 2012). Estas figuras guardianes estaban vinculadas con la arquitectura oficial, y por ello proyectaban una imagen de dignidad y honor. Los leones normalmente aparecen en pares, de los que uno es macho y otro hembra, pero ambos con el pelaje del león macho, esto se debe a que el pelaje tiene un número de rizos determinado (螺髻) que no estaba exento de simbología. Estaba estipulado que las casas de los oficiales de primera clase podían tener leones con trece rizos, llamado los trece del alto oficial (十三太保); los oficiales por debajo de la primera clase debían restar un rizo por clase, hasta llegar a los oficiales de rango inferior al séptimo y a la gente común, que no tenían permitido colocar leones (Wu, 1998).

Los bloques frente a la puerta (门墩) también conocidos como tambor de piedra (鼓石), eran otro importante elemento que daba a conocer los honores académicos por un examen imperial, y como símbolo de rango social estaba terminantemente prohibido a aquellos que no tuviesen ningún tipo

de fama en el entorno de la erudición. Este estaba compuesto por dos partes, la queda bajo la puerta sustentándola se llama la almohada de la puerta (门枕石), y la parte que sobresale es el tambor, en el que a veces se esculpen patrones auspiciosos o escenas que expresen la gloria de la familia, sus deseos de longevidad, un casamiento feliz, o prosperidad. Existe también una variante llamada bloque de piedra rodado (滚墩石) cuyo diseño asemeja la forma de dos bloques juntos, y se usa más para sostener un *yingbi* (Jin, 2012). Desafiando los edictos imperiales y a causa del deseo de aparentar un falso rango social o riqueza, en ocasiones había gente que hacía la almohada tan abultada que daba la impresión de ser un tambor (Wu, 1998).

Este mismo “falseado” se daba con los amarraderos (拴马桩), que se encontraban enterrados en el suelo ambos lados de la puerta, o uno frente a otro, a uno de los lados de la puerta. El tope de este amarradero solía tener una figura, por ejemplo, en Weibei, Xian, el 70% de los amarraderos tenían forma de león, el 20% la forma de una persona, y el 10% la forma de un mono (Wu, 1998). Esta preferencia por un león es un claro indicativo de las estrategias que se empleaban para “burlar” hasta cierto punto el reglamento que estratificaba los elementos decorativos de la arquitectura, se trataba de una forma de imitar el aspecto de los leones de piedra sólo permitidos a los altos cargos, pero con la función de un amarradero. Los amarraderos además muestran de un modo indirecto la riqueza de la familia, ya que implica la posesión de caballos. Estos amarraderos además solían ir acompañados de un escalón para subir al caballo (上马石). Una gran presencia de estos era indicativo de un gran número de personas o celebraciones, en definitiva un signo de alta clase social (Jin, 2012).

Incluso los elementos más pequeños de la puerta estaban controlados. Los clavos del herraje de la puerta (门钉), que se usaban para reforzarlas y añadirles un relieve más trabajado, comenzaron a regularse con la Dinastía Qing (Jin, 2012). Las mansiones de los príncipes solían tener sesenta y tres clavos, las de los duques y marqueses tenían cuarenta y nueve clavos, los oficiales veinticinco, y a las familias normales no se les permitía ninguno (Wu, 1998). Las horquillas o cilindros en la puerta (门簪) también formaban parte de la regulación. Su función era en un principio la de hacer más resistente la estructura sobre la puerta, pero en la Dinastía Han su rol decorativo ya había sobrepasado su rol práctico. Las clases más altas podían colocar hasta cuatro horquillas sobre sus puertas con formas de diamante o hexagonales, mientras que el resto sólo podía colocar dos en forma de cuadrado (Jin, 2012). Incluso las aldabas (辅首/门辅) que en la Dinastía Han sólo aparecían en grandes puertas de gran importancia, empezaron a ser accesibles a un mayor número de población, y por ello pasaron también a ser clasificadas por material y la bestia que representaban (Jin, 2012).

5. Conclusiones

La importancia de la puerta es entonces vital para comprender el diseño de los edificios y gran parte de la planificación urbana, no se trata solamente de un elemento de entrada y salida, sino que es un claro símbolo de estatus y el rostro arquitectónico de la vivienda. Su importancia a nivel ideológico es tal que en la Ciudad Prohibida se colocaron unos grandes tanques de agua llamados mar de la puerta (门海). Este nombre no es un término hiperbólico, sino que pretendía que la fuerza del nombre atrajese las virtudes del mar y empapase a la puerta, y desde ahí entrase a todo el complejo inundándolo con el carácter ignífugo del agua (Wu, 1998). Estos tanques de agua sólo existían en las casas de las familias más poderosas, y a una escala mucho menor. La gente común se tenía que conformar con un tanque por unidad administrativa, por lo que incluso este mar de la puerta paso a ser un indicativo indirecto de la clase social.

La puerta además llegó a formar parte de gran cantidad de tradiciones y estaba totalmente integrada en la idiosincrasia del pueblo chino. El umbral de la puerta (门槛/门坎), por ejemplo, tenía todo un código popular sobre que días se podía pisar y que días no dependiendo de los rituales o tradiciones, en el festival del barco dragón (端午节) todos debían colocarse sobre éste para atraer la buena suerte. En las bodas, se podía colocar una moneda en el umbral para permitir la entrada del dinero (Wu, 1998), y en la novela *Desear Suerte* (祝福) de Lu Xun, el personaje Xiang Linsao cree que debe ahorrar dinero para donar un umbral al templo del dios local, y así al permitir que miles de personas pisen sobre éste, y los dioses expíen sus pecados para no sufrir al morir.

La puerta es en definitiva un elemento que desde su primera aparición ya buscaba transmitir un impacto visual, y acabó transformándose en un avatar de la personalidad y la clase social, además de ser un lugar a medio camino entre lo privado y lo público en el que mostrar las buenas costumbres de la familia, y que indicaban hacia que posición en la escala de poder te movías. Esta además proyectaba un claro mensaje de poder y riqueza, que de no ser por el férreo control del emperador mediante sus edictos podría haber avergonzado a muchos de los grandes oficiales o incluso al mismísimo emperador.

Bibliografía

- An Illustrated Guide to Korean Culture: 233 traditional key words*, 2002. Seúl: Hakgojae Publishing Co.
- Anon., 1991. Construcción Civil de Juancheng. *Revista de Investigación de Costumbres Populares*, Vol 1.
- Jarzombek, M.M. y Prakash, V., 2011. *A Global History of Architecture*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Bredon, J., 1930. *Chinese New Year Festivals*. Shanghai: Heian Publishing.
- Cervera, I., 1997. *Arte y cultura en China: Conceptos, materiales y términos de la A a la Z*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Chang, K.C., 1999. En: Loewe, M. y Shaughessy, E., 1999. *Cambridge History of Ancient China*. p.60.
- Chevalier, J., 1997. *Dictionary of Symbols*. Londres: Penguin Books.
- Dhar, P.P., 2010. *The Torana in Indian and Southeast Asian Architecture*. Nueva Delhi: D K Printworld.
- Ebrey, P. B., 2007. *A Visual Sourcebook of Chinese Civilization*. Washington: University of Washington.

- Ebrey, P.B., Walthall, A., y Palais, J.B., 2006. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enciclopedia Britannica*, 2013. Tema: Qing Dynasty. Enciclopedia Britannica, [online] [Recuperado el 16 de Enero de 2014]
- Encyclopaedia Britannica*. 2013. Tema: Lion of Fo. [Online] [Recuperado el 16 de Enero de 2014].
- Forsyth, A., 1991. "Neolithic Chinese Jades". En: Keverne, R., *Jade*. Nueva York: Van Nostrand Reinhold. pp. 88-109.
- Guo, Q., 2002. *English-Chinese dictionary of Chinese Architecture*. Melbourne: Images Publishing Group.
- Han, F., 1997. *Hanfeizi*, capítulo "Wudu". Traducido del chino clásico por H. Qin. Liaoning: Editorial Didáctica de Liaoning.
- Han, Y., 1980. *Biografía no oficial de Han*. Traducido del chino clásico por W. Xu. Pekín: Editorial China.
- He, C., 2007. "Architecture of Xia, Shang, Zhou Dynasties and Spring and Autumn Period". CORE OCW. [online] [Recuperado el 16 de Enero de 2014].
- JAANUS. Tema: Torii. JAANUS, [online] [Recuperado el 16 de Enero de 2014].
- Jin, X., 2012. *Decoración Arquitectónica China*. Hefei: Editorial Huangshan.
- Knapp, R. G., Spence, J. y Ong, A.C., 2006, *Chinese Houses: The Architectural Heritage of a Nation*. Vermont: Tuttle.
- Kostof, S., 1992. *The City Asembled: The emelemnts of Urban Form through history*. Boston: Little Brown.
- Lancaster, C., 1950. "The Origin and Formation of Chinese Architecture", *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol 9 (1,2), pp. 3-10.
- Lewis, M.E., 2006. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press
- Li, J., 1103. *Yingzao Fashi*, ed. 2006. Adaptado del chino clásico por Z. Ping. Pekín: Editorial Popular.
- Li, X., 2006. *Arquitectura Antigua China y Arte de las Puertas*. Tianjin: Editorial de la Universidad de Tianjing.
- Liang S., 1981. *Regulaciones Arquitectónicas de los Qing*. Pekín: China Architecture & Building Press.
- Liang S., 1984. "A pictorial history of Chinese architecture: a study of the development of its structural system and the evolution of its types". *MIT Press*.

- Liu, L., y Xu, H., 2007. "Rethinking Erlitou: legend, history and Chinese archaeology". *Antiquity*, Vol. 81 (314), pp. 886-901.
- Liu, S., y Pan Jinglong., 1991. *Nuevos Descubrimientos de Jilin*. Jilin: Editorial de Arte e Historia de Jilin.
- Liu, Y., 2004. *Nueva Compilación de Historias del Mundo*. Traducido del chino clásico por W.Li. Taiyuan: Editorial de Antigüedades de Shaanxi.
- Lu, X., 2007. *Desear Suerte*. Jinan: Editorial de Revistas de Shandong.
- Ma, W., 2002. *Puertas y Ventanas Clásicas Chinas*. Pekín: Editorial China de Arquitectura y Construcción.
- McMullen, D.L., 1999. *State and court ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Museo Nacional de Ciencias Naturales de Taiwan. Tema: Dougong. Museo Nacional de Ciencias Naturales de Taiwan. [online] [Recuperado el 16 de Enero de 2014].
- Needham, J., 1971. *Science and Civilization in China*, Vol 4 (3), pp. 137-138.
- Nelson, C.M., 1988. "Urban Planning in Pre-Industrial China". *US-China Review*, Vol. 12 (2) pp. 17-21.
- Pankenier, D.W., 2013. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pankenier, D.W., y Liu, C., De Meis, S., 2008. "The Xiangfen Taosi site: A chinese neolithic 'observatory'?" *Archeologia Baltica* 10, Vol 5, pp. 141-148.
- Polsky Family Supporting Foundation and JCCC Foundation, 2012. Silbergeld, J., *Windows on Culture, doorways to Understanding: Viewing China throught Architecture*, Polsky Practical Personal Enrichment Series. [Conferencia] [Recuperado el 16 de Enero de 2014].
- Schinz, A., 1996. *Magic Square: Cities in Ancient China*. Stuttgart: Axel Menges.
- Sirén, O., 1924. *The Walls and Gates of Peking*. Londres: John Lane.
- Skinner, G.W., 1977. *The City in Later Imperial China*. Stanford: Standford University Press.
- Steinhardt, N.S., 1999. *Chinese Imperial Planning*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Steinhardt, N.S., 2002. *Chinese Architecture*. New Haven: Yale University Press.
- Thorp, R.L., 1986. "Architectural Principles in Early Imperial China: Structural Problems and their Solution". *The Art Bulletin*. Vol 68 (3), pp. 360-78.
- Wei, H. "Antiguos Ritos de Han". En: Ji, Y., de. 2008. *Seis Oficinas Han*. Pekín: Editorial China.

- Wheatley, P., 1971. "The ideal structure of the capital as conceptualized during the Han dynasty". En Wheatley, P., *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago: Aldine.
- Whiteman, S., 2013. "From Upper Camp to Mountain Estate: Recovering Historical Narratives in Qing Imperial Landscapes". *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly*. Vol 33 (4), pp. 249-279.
- Wilhelm, R., 1960. *I Ching: El libro de las mutaciones*. Traducción del alemán por D. J. Vogelmann. Prólogo de Carl Gustav Jung. Barcelona: Edhasa.
- Williams, C., 1974. *Chinese symbolism & art motifs*. Vermont: Tuttle
- Wu, Y., 1998. *Cultura de la Puerta*. Tianjin: Editorial del Pueblo de Tianjin.
- Xu, S., 2013. *Shuowen Jiezi*. Adaptado del chino clásico por X. Xu. Pekín: Editorial China.
- Xun, Y., 1975. "Discusión sobre el desarrollo arquitectónico de la cultura Yangshao". *Revista de Arqueología*, Vol 1.
- Yin Yu Tang: *A Chinese Home*. 2003. [DVD] Hinton, C., EEUU: Peabody Essex Museum.

#05

Asiadémica, Número 05, enero 2015

Editores:

Jordi Serrano, Jonathan López-Vera

Comité científico asesor:

Rafael Abad, Helena Casas, Montserrat Crespín, Dídac Cubeiro, Makiko Fukuda, Pilar González, Lluç López i Vidal, Artur Lozano, Dani Madrid, Laia Manonelles Moner, Jordi Mas, Manel Ollé, Xavier Ortells, Pau Pitarch, Carles Prado, Ainhoa Reyes, Xúlio Ríos, Ariel Stilerman

Diseño y maquetación:

Jonathan López-Vera

Editado por Asiadémica en Barcelona

ISSN 2341-233X

Contacto:

info@asiademica.com

www.asiademica.com

www.facebook.com/asiademica

Asiadémica se encuentra bajo una Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported



asiademica.com

#05