





Red de Estudios Superiores
ASIA-PACÍFICO
(RESAP) México

RESAP, Año 3, Vol. 5, diciembre de 2017



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

RESAP

CONSEJO ASESOR

Dr. Lothar Knauth
Dr. José Antonio Cervera
Dr. Luis Abraham Barandica

COORDINADOR GENERAL

Dr. José Luis Chong

COORDINADOR ACADÉMICO

Dr. Luis Abraham Barandica

Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica
Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez

Primera edición: diciembre de 2017
D.R. © Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Colección “RESAP México. Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97048-0-3

Volumen 5 “Red de Estudios Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97883-0-8

Impreso y hecho en México
www.palabradeclio.com.mx

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Índice

Nota de la imagen de portada	7
Introducción	11
Las divinidades adoradas por los rebeldes "boxer" en China hacia 1900	15
<i>Francisco Daniel Rivera Mercado</i> Facultad de Filosofía y Letras UNAM	
La desigualdad en el ingreso disponible per cápita: la República Popular China y el cambio de orientación de sus políticas económicas en el siglo XXI	39
<i>Mtra. Greta Bucher</i> El Colegio de México	
El Daoísmo y las ideas libertarias	57
<i>Zoe Fuentes Nolasco</i> Facultad de Filosofía y Letras UNAM	
<i>Qin Dao</i> : la vía del <i>Qin</i> . La relación entre la música y el autocultivo en la tradición china. El caso de la cítara <i>qin</i>	69
<i>Dr. Filippo Costantini</i> Universidad de Urbino	

Análisis del sincretismo entre Shintoísmo y Budismo a través de la figura de Hachiman	89
<i>Pamela Yolotzin Luevano Salazar</i> Facultad de Filosofía y Letras UNAM	
Una guerra librada por los números. Capacidad industrial en la producción naval durante la Guerra del Pacífico	109
<i>Dario Carazo Merchant</i> Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa	
Otros viajeros en el encuentro de los mundos	127
<i>Dr. José Luis Chong</i> Palabra de Clío A.C.	
Pilotos y navegantes en la primera expedición transpacífica novohispana, ca. 1525-1535	141
<i>Dr. Luis Abraham Barandica</i> UNAM Facultad de Filosofía y Letras	

Nota de la imagen de portada

La imagen que se encuentra en la portada de este número corresponde a una ilustración de la novela de Ihara Saikaku que lleva por título 好色一代男, *kōshoku ichidai otoko*, (*Un hombre lascivo*). Saikaku nació en Osaka, Japón en 1642, mismo lugar donde moriría en 1693. Fue un escritor que retrató la vida de su tiempo. Así, sus textos reflejan lo cotidiano en la época Edo para los habitantes de las ciudades, para los *chōnin*. Esta es la razón de que su literatura comprenda el auge de la cultura urbana y, dentro de ello, un tipo especial de tópico: lo ocurrido en los lances amorosos y las fronteras de lo permitido. Todo dentro de la vertiente del *ukiyo*, o mundo flotante, que se refiere al barrio de permisividad en Edo y por extensión al disfrute de los sentidos corpóreos. La novela narra la vida de Yonosuke, personaje *chōnin*, urbano, que durante su vida se dedicó al disfrute de los sentidos, incluso sin apoyo financiero durante su juventud, pero en la edad madura y al convertirse en heredero, lejos de alejarse de esas costumbres, ahora con recursos, su disfrute se separa del vagabundeo y se encamina a la vida en los *ukiyo*, en los barrios de placer. Por ello, refleja tanto el elemento biográfico del personaje como el entramado de un espacio y una serie de actividades que despiertan el interés de los lectores. Es en esta coyuntura que se incluyeron ilustraciones, pues fue claro que también ayudarían a vender la novela con mayor eficiencia, además de que la imaginación contaba con una materialidad con la cual empezar.

De la ilustración en particular existen dos versiones que van con las impresiones de la obra en el siglo XVII, la primera de 1682 hecha, supuestamente, por el mismo Ihara Saikaku y la segunda de 1684 realizada por el ilustrador Hoshikawa Moronobu, quien nació en 1618 y murió en 1694. Fue un ilustrador, xilógrafo e impresor durante gran parte de su vida. Se especializó en las imágenes del mundo flotante, es decir, en el *ukiyo-e*, por ello la novela de Saikaku al referirse a ese entorno halló en Moronobu a su ilustrador ideal.

En ambos casos los elementos básicos se hallan sin cambio. Un *voyeur* descubierto, observando a través de una especie de catalejo o telescopio, por una mujer bañista y que le pide que deje de hacerlo. En la novela se trata de una criada que sale a bañarse y Yonosuke, quien cuenta con nueve años, la espía desde un tejado vecino. “Ella se dio cuenta de pronto, y le asaltó tal vergüenza que no le salía la voz; sólo consiguió juntar las palmas de las manos como en oración y rogarle en silencio que la dejara”.¹

Un elemento que ha despertado el interés de estudiosos modernos, además de la representación del espacio, la arquitectura, la vestimenta, la costumbre y las maneras, es el hecho mismo del “antejojo” —según su traductor Cabezas García, aunque sería más cercano un catalejo— que emplea Yonosuke. En el texto de Donald Keene *The Japanese Discovery of Europe 1720-1830* esta misma imagen es empleada para demostrar el temprano uso de un invento europeo en Japón.² Sin duda, uno de los empleos básicos del catalejo es en la navegación y como tal se ha popularizado en las figuras de piratas. Su presencia en el archipiélago nipón demostraría la circulación de elementos curiosos llevados por los holandeses. Cabe mencionar que en 1641 el asentamiento holandés en la isla artificial de Deyima en el puerto de Nagasaki fue la única aduana para el comercio exterior. Con ello, cuarenta años antes de la aparición de la novela, un medio para que las invenciones europeas llegaran a circular en Japón era pre-

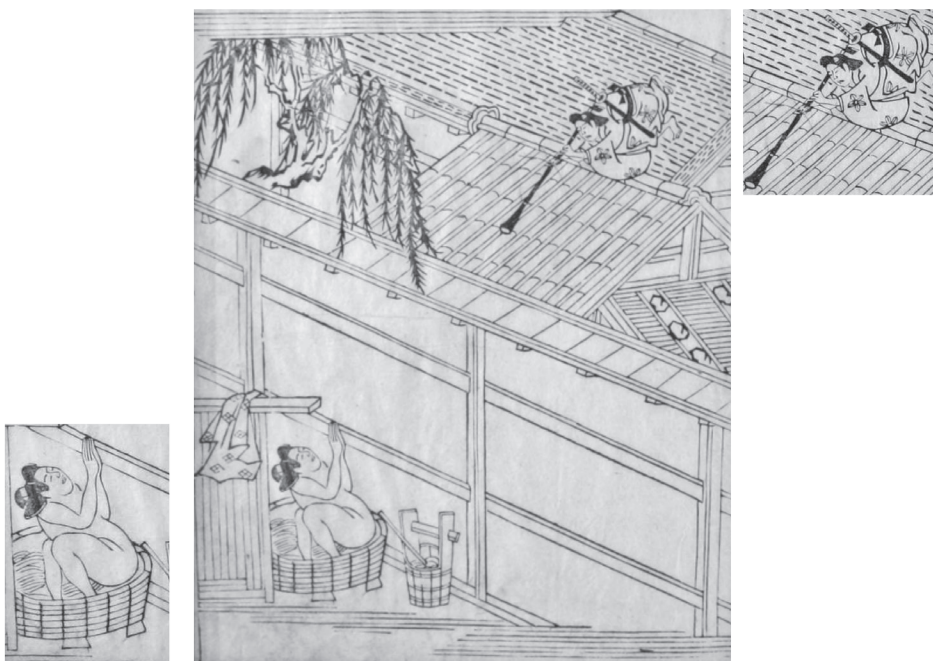
¹ Ihara Saikaku, *Hombre lascivo y sin linaje*, trad. de Antonio Cabezas García, Madrid, Hiperion, 1982, p. 35.

² Donald Keene, *The Japanese Discovery of Europe 1720-1830*, Stanford, California, Stanford University Press, 1969, 255 p.

cisamente este establecimiento. Además, que como una obligación para poder continuar con el comercio se exigía a los holandeses su presencia en la corte del Shogun Tokugawa en Edo, y la entrega de presentes como parte de la etiqueta de reconocimiento. Así, en este fluir de obsequios algunos podrían circular entre los sectores urbanos. Sin duda, estos elementos sirvieron para que se constituyera una masa crítica de materiales que posibilitaron la rama de estudios conocido como *rangaku*, estudios holandeses, es decir, de aquello que llevaban.

En la confluencia de estos tópicos se encuentra que la ilustración refleja una complejidad que merece la pena desentrañar.

Debemos al esfuerzo de la Universidad de Waseda el tener a disposición materiales digitalizados, con lo que es posible comparar las ilustraciones de las ediciones de 1682 y 1684.³



1682 obra del mismo Ihara Saikaku

³ Material en <http://www.wul.waseda.ac.jp>. Consultado el 17 noviembre 2017.

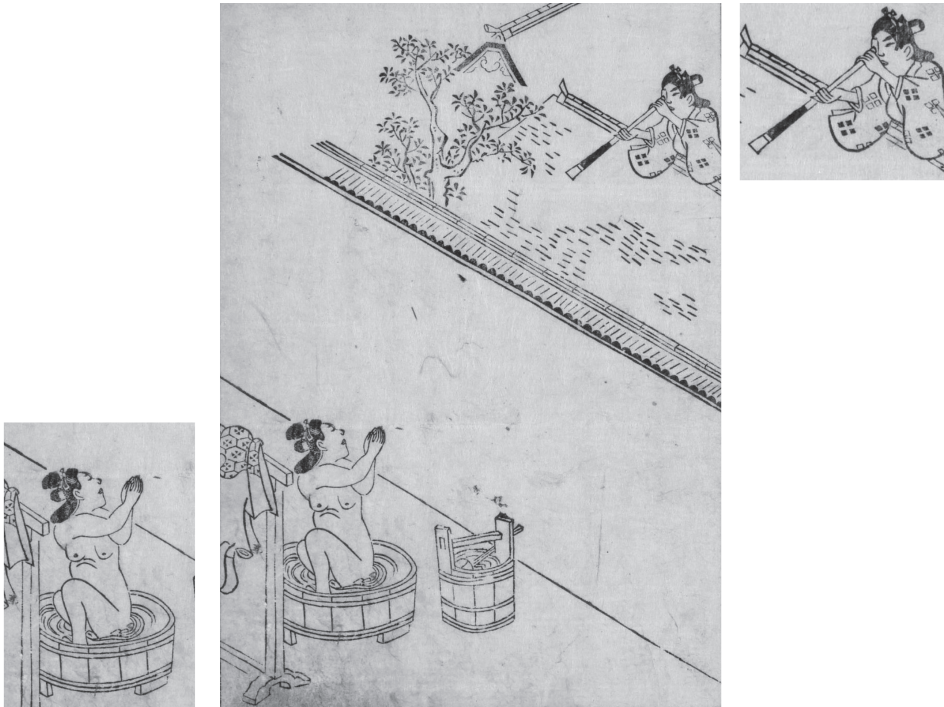


Ilustración de Hishikawa Moronobu *circa* 1684

Introducción

El quinto número de RESAP, el primero del tercer año, está constituido por ocho colaboraciones. En esta oportunidad los trabajos incluyen diferentes perspectivas de estudio de temática de Asia-Pacífico.

Los primeros cuatro textos tienen como eje los procesos chinos. El artículo de apertura es obra de Francisco Daniel Rivera, se trata de una revisión detallada del tema religioso en la rebelión bóxer, estallada en China, y que tuvo una gran carga xenófoba. El material que emplea es un periódico editado en San Francisco, California; a partir de él el autor profundiza en la distorsión debida a las pocas noticias ciertas y al desdén o miedo, explicándola y ajustándola al estudio moderno del budismo en China, en particular en la región norte de Shandong, suelo de la rebelión.

El segundo trabajo tiene como marco temporal el siglo XXI y aborda la ligazón entre las políticas económicas de la República Popular China en relación a la realidad que significa una economía diferenciada, es decir, como toda potencia industrial y altamente competitiva, la existencia de las diferencias y desigualdad entre las actividades y su retribución. Así, el ingreso es un indicativo que ejemplifica la disparidad en el desarrollo e influye en las decisiones macroeconómicas y en las proyecciones al interior del gigante asiático.

Siguen dos textos que conjuntan otra óptica. La obra de Zoe Fuentes explora la similitud entre dos espectros de pensamiento; cada uno con un corpus muy diferente pero que al unísono pueden leerse en una decodificación aparen-

temente coincidente. Esto es la comprensión entre el liberalismo de Robert Nozick y el taoísmo de que existe un flujo que es mejor dejar transitar, una especie de ordenamiento benéfico en el que la abstención de trastocarlo redundaría en un bienestar. La idea de *wu wei* y la de dejar que las cosas se orienten por sí mismas, propician una salida a la incertidumbre de los resultados de la acción. Por su parte, Filippo Costantini entrega un análisis de la construcción de la tradición en la música china del instrumento *qin*. Liga elementos de explicación metafísica en una actividad didáctica. Así, la enseñanza de la música y la práctica del *qin*, una especie de cítara, son ligados a los más altos valores civilizatorios chinos. El autocultivo, más propio de la élite de letrados funcionarios, explica la íntima relación entre la práctica del instrumento y las exigencias del aparato administrativo oficial, pues qué mejor que los sabios e instruidos fuesen los que gobernasen, y una manifestación de tal cualidad era el manejo de la cítara *qin*.

Los siguientes dos trabajos se centran en Japón. En el texto de Yotzín Luevano se estudia con auxilio de una materialidad, una escultura del *kami-bodisatva Hachiman*, el complejo proceso de interacción entre las ideas budistas que llegaron al archipiélago y el uso que les dieron, combinándolo con el corpus de pensamiento preexistente: el shinto. Así, una figura sintética sirve para decodificar los niveles de construcción en la realidad histórica de las legitimaciones simbólicas empleadas por el proyecto estatal nipón. Es un esfuerzo de comprensión de ambas posturas y trayectorias que confluyen en la escultura analizada.

Por su parte, el análisis a cargo de Darío Carazo nos acerca al esfuerzo bélico en el enfrentamiento entre Japón y Estados Unidos de América durante la guerra del Pacífico (1941-45). El desarrollo se plantea desde la perspectiva de la producción industrial de las flotas. Así, el ritmo de destrucción y de producción son cotejados para corroborar la enormidad del abismo productivo y la capacidad de Estados Unidos para substituir e incrementar, a pesar de las pérdidas, el volumen y total de su flota en el Pacífico; a pesar de estar involucrado en otra región: el Atlántico. Las estadísticas elaboradas nos ofrecen un panorama de trasfondo en la explicación de la derrota del país asiático.

Por último, los dos textos que cierran el número se ciñen al tópico de viajes transoceánicos. En ambos casos el elemento asiático es relevante. El texto de José Luis Chong aborda la cuestión de aquellos viajes posibles y que no se reconocen o no tenemos información pero que por su verosimilitud y posibilidad son factibles. Esto es, servirían para explicar *a posteriori* ciertos elementos de los que hay noticia. Cabe mencionar que esta situación buscaría equilibrar el juicio con respecto a la excesiva preponderancia euro-centrista en los registros, pues se tiende a considerar como verídicos sólo los indicios europeos. Sin embargo, buscando no caer en una postura asia-centrista, caben más posibilidades, baste recordar que muchos viajes de poblamiento en la micronesia se realizaron siglos o incluso milenios antes de Colón, y que sin duda no fue el primero en surcar océanos.

Para finalizar este número, Luis Abraham Barandica rescata detalladamente la actividad de los pilotos y marineros en la primera expedición que zarpó de la Nueva España hacia el Poniente. Con un caudal documental de la época esclarece las etapas de la armada, desde su preparación, su desarrollo y en diferentes vivencias y circunstancias; y las distintas formas en que aquellos hombres interactuaron. Así, el escenario de la primera navegación transpacífica es dilucidado a partir de las trayectorias de los propios individuos que la realizaron.

Esperamos que el lector encuentre temas de su interés y lo invitamos a que explore con renovado entusiasmo los trabajos que aquí se publican.



Las divinidades adoradas por los rebeldes “boxer” en China hacia 1900

Rivera Mercado Francisco Daniel

The *San Francisco Sunday Call*, un periódico norteamericano del estado de California, publicó un artículo sin firma el 22 de julio de 1900. Su título es “Here are the gods whom the Boxers seek to please with bloodshed”¹ (“He aquí los dioses a quienes los Boxer buscan satisfacer con el derramamiento de sangre”). En este texto se explican las deidades que los rebeldes veneraban y se presenta un análisis superficial de las pautas religiosas por ellos profesadas.

En el artículo se asevera que fueron cuatro las divinidades adoradas por los insurrectos: Yama, el dios del infierno; Bhaishajaguern, dios de la Medicina; Buddha Dipankara y el Dios de



¹ “Here are the gods whom the Boxers seek to please with bloodshed” en *San Francisco Sunday Call*, 22 de Julio de 1900, Magazine Section, p. 10.

la Muerte. Sin embargo, la reconstrucción realizada por la prensa norteamericana, en las coordenadas en que se ubica, podría tener como propósito desprestigiar el levantamiento presentando su religión como atrasada e incivilizada.

Para comprender el proceso, en este trabajo se efectúa, en primer lugar, una somera descripción de la situación en China durante la segunda mitad del siglo XIX. Posteriormente se realiza un análisis comparativo entre lo expresado en la prensa y las generalizaciones hechas a partir de estudios modernos que abordan la religión y culto budista en China. Y, finalmente, se concluye con una propuesta de explicación de las razones por las que es posible determinar una degradación o distorsión del culto en la redacción del artículo mencionado.



Dios de la Medicina

China en la segunda mitad del siglo XIX

Tras las derrotas frente a las potencias europeas en las guerras del opio de 1839 y 1856, la corte Qing quedó sometida a una serie de convenios conocidos como *Tratados desiguales*.² Éstos forzaron a China a abrir sus puertos al comercio con los vencedores europeos y a hacer concesiones para que éstos se instalaran. Se estableció además un acuerdo de jurisdicción, la extraterritorialidad, que dejaba a los extranjeros resididos en China en manos de sus respectivas metrópolis,

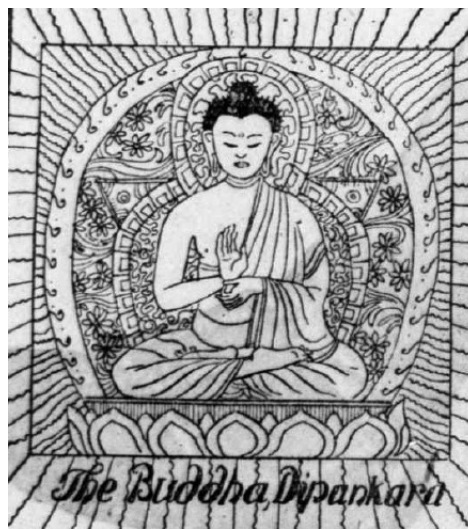
² Enrica Colloti, *La revolución china*, vol. 1, trad. de A. Palos, México, Era, 1976, p. 58.

mismas que pasaron a ser las responsables de la aplicación de justicia dejando de lado a las autoridades autóctonas.

Los europeos trajeron consigo dos elementos que afectaron seriamente a la población china: la industrialización y la religión. La primera terminó por destruir la economía tradicional. El levantamiento de fábricas extranjeras dentro del territorio chino dejó en bancarrota a pequeños comerciantes que no pudieron competir con la producción industrializada y protegida por los tratados. Así mismo la llegada de nuevos medios de transporte puso fin al uso de los que eran típicos, dejando a muchos trabajadores en calidad de desempleo.

Los barqueros extendidos a lo largo del gran canal que no pudieron competir con el barco de vapor y fueron descartados tomaron importancia para la región de Shandong, provincia donde posteriormente estalló la rebelión, ya que uno de ellos se convirtió en cabeza del movimiento. Por otro lado, para aquellos que consiguieron emplearse en las fábricas extranjeras, la situación no fue muy diferente, pues se vieron sometidos a explotación y paga de bajos salarios.³ Además, el levantamiento de esta nueva industria destruyó indiscriminadamente gran cantidad de espacios considerados sagrados por el colectivo chino.

La religión, por su parte, trajo otro tipo de problemas. Los misioneros cristianos llegados con los extranjeros procuraron instituir su evangelio, oponiéndose a los cultos locales. Es necesario aclarar que en Shandong se instalaron grupos germanos, por ello los religiosos desembarcados ahí eran en su mayoría protestantes. Estos misioneros se distinguieron de sus semejantes por su profundo conser-



Buddha Dipankara

³ Jacques Gernet, *El mundo chino*, trad. de Dolors Folch, Barcelona, Crítica, 2005, p. 529.

vadurismo e intolerancia frente a las religiones chinas. Eran comunes las ofensas a los cultos locales, destruyendo imágenes, interrumpiendo rituales o bien construyendo sus templos o casas sobre espacios tenidos como sagrados por los chinos.

La posición del clero protestante se vio favorecida también gracias a los tratados firmados con la corte Qing. Las autoridades eclesiásticas podían recurrir incluso al uso de las armas para hacerse justicia y proteger sus intereses si así lo deseasen. Al llegar la segunda mitad del siglo XIX los misioneros eran prácticamente una autoridad política más. En suma, todos los beneficios de jurisdicción con los que contaron los extranjeros fueron extendidos, en cierta medida, a cualquiera que se convirtiera al cristianismo. Esto popularizó el dogma, atrayendo a bandidos que en búsqueda de refugio y protección se integraron al protestantismo. Estos delincuentes continuaron dedicándose al saqueo de los poblados locales, ahora con la certeza de no un recibir castigo por ello; lo que sembró entre el pueblo chino un desprecio por los cristianos.

Las reacciones frente a la invasión europea se hicieron presentes en poco tiempo en las zonas con mayor presencia extranjera. El primer hecho destacado fue el incidente de San Yuan Li de 1841. Motivados por las conductas irrespetuosas frente a la religión local y el culto a los antepasados, la gente de Guangzhou comenzó una movilización contra la presencia europea en la región. Esto se reflejó en una cacería de traidores que brindaron apoyo a los extranjeros.⁴ La irrupción de un grupo de soldados británicos en una casa del poblado de San Yuan Li devino en el levantamiento de los pobladores, quienes armados decidieron ir tras los ingleses hasta su campamento. Se discutieron términos y finalmente el incidente no llegó a más.⁵

Sin embargo, continuaron los roces entre chinos y británicos en la región y muchas veces terminaron violentamente, con asesinatos o, mayormente, con el incendio de propiedades extranjeras que iban desde negocios hasta naves mi-

⁴ Harriet Evans, *Historia de China desde 1800*, trad. de Mariela Álvarez y Carmen Chuaqui, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1989, p. 72.

⁵ *Ibidem*, p. 74

litares. El incidente de San Yuan Li sirvió como precedente para la formación de unidades de defensa locales como la Dadaohui, previo a convertirse en el movimiento Yihe-tuan,⁶ del que trataremos más adelante.

Cabe resaltar que no todas las rebeliones tras la llegada de los extranjeros fueron provocadas por éstos. La condición en el imperio ya era decadente antes de la entrada de los europeos. China se hallaba en una profunda crisis producto de una corrupta y deficiente administración de la corte que se veía reflejada en la precaria situación del campesinado y en el creciente desarrollo de un sentimiento anti-manchú.⁷ La rebelión



Dios de la Muerte

Taiping debe enmarcarse en este contexto. La situación en Guangdong, un pequeño pueblo ya pobre y árido, empeoró tras la constante entrada de inmigrantes desposeídos que incrementaron las tensiones en torno a la propiedad de la tierra e hicieron crecer el descontento social.⁸ Con este trasfondo un hombre llamado Hung Hsiu-chuan (de origen campesino, letrado rechazado por los exámenes imperiales) se autoproclamaba segundo hijo de Dios y decía traería la regeneración del mundo. Ganó popularidad proponiendo la renovación del mandato del cielo y la expulsión de los manchúes.⁹

Al poco tiempo el movimiento de los Bai Shangdi hui (Sociedad de los adoradores de Dios) engrosó sus filas gracias a campesinos desposeídos, mineros, contrabandistas carboneros y desertores; a quienes más tarde se integraron facciones de las sociedades secretas o Triadas. El levantamiento avanzó consi-

⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁷ Colloti, *op. cit.*, p. 62.

⁸ Evans, *op. cit.*, p. 77.

⁹ Colloti, *op. cit.*, p.63.

guiendo victorias de forma constante, hasta transformarse en un problema a tomar en cuenta por los Qing. El 29 de marzo de 1853 su líder, proclamado emperador del Taiping Tianguo (Reino celestial de la gran paz), entró triunfal a Nanjing donde el movimiento estableció su capital cambiando su nombre por Tienching (Capital Celestial).¹⁰

La corte envió tropas que en principio no pudieron hacer nada contra la armada Taiping que tomó Hangzhou y Sozhou. Pero fue finalmente derrotada al intentar capturar Shanghai. De esta manera las tropas imperiales iniciaron una contraofensiva que consiguió sitiar la capital celestial en 1864.¹¹ El líder de la rebelión Hung Hsiu-chuan murió enfermo durante el sitio. Finalmente, las tropas Qing consiguieron penetrar en la ciudad y recuperarla masacrando a los rebeldes dentro de la ciudad.

Si bien la rebelión Taiping fue la más significativa de este período no fue la única. Levantamientos populares aparecieron constantemente por todo el imperio. En respuesta, la administración Qing se vio forzada a movilizar tropas, sobre todo en las zonas ocupadas por las potencias extranjeras donde las insubordinaciones generaron mayor preocupación. Los soldados, reclutados a la fuerza, una vez suprimidos los levantamientos eran relevados de su cargo y abandonados a su suerte. No contando con los recursos necesarios para volver a casa terminaban en calidad de vagabundos. Esta situación es importante para la rebelión en cuestión, ya que uno de los líderes y una parte considerable del grupo tuvo dicho origen.

En lo concerniente a la situación del campesinado en China durante la segunda mitad del siglo XIX, se debe analizar pues constituyó el cúmulo de la masa rebelde. Los aldeanos chinos se enfrentaban a una realidad muy particular, pues de origen su trabajo estuvo dificultado por las condiciones naturales,¹²

¹⁰ Redacción de la “Colección de libros sobre la historia moderna de China”, *El Movimiento del Reino Celestial Taiping*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, p. 32.

¹¹ *Ibidem*, p. 127.

¹² Lingbo Xiao, Yu Ye y Benyong Wei, “Revolts Frequency during 1644-1911 in North China Plain and Its Relationship with Climate” en *Advances in Climate Change Research*, vol. 2, no. 4, 2011, p. 221.



Yama, el dios del infierno

como el estado climático —especialmente frío en este periodo— y la aparición de plagas o epidemias, muy frecuentes hacia el final del siglo XIX. Además, existía el problema de la propiedad de la tierra, cuya concentración se limitaba a las familias ricas que cobraban rentas excesivas a los campesinos por utilizarlas.¹³ Dichas rentas tendían a superar en valor lo correspondiente a más de la mitad de la cosecha, así se cobrase en dinero o especie. Por si esto no fuese suficiente, los habitantes rurales eran las principales víctimas de los saqueos y abusos perpetrados

por los bandidos mencionados anteriormente.

La situación empeoró para el pueblo chino. Hacia 1894 un conflicto respecto a la península de Corea dio pie al estallido de la primera guerra sino japonesa. Fortalecido por la modernización e industrialización a partir de la renovación Meiji de 1868, Japón salió victorioso. Como resultado impuso a China en 1895 los Tratados de Shimonoseki, por los que Japón adquirió privilegios estipulando cláusulas de los Tratados desiguales. La victoria de Japón y su entrada en China perturbaron a las potencias europeas, que endurecieron su política imperialista. Esto afectó la región de Shandong en 1897 pues Alemania exigió a China instalar una base militar en su territorio argumentando que Gran Bretaña tenía una en Hong Kong y Francia en Tongking. La corte Qing negó tal concesión. Sin embargo, en noviembre del mismo año dos misioneros germanos fueron asesinados en dicha provincia. Aprovechando el suceso, los alemanes forzaron a la

¹³ Jean Chesneaux, *Movimientos campesinos en China (1840-1949)*, trad. de Pilar López Mañez, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1978, p. 7.

corte a firmar una concesión por noventa y nueve años para la construcción de dos vías de ferrocarril en Kiaochow, Shandong.¹⁴

La derrota frente a Japón obligaba a China a entregar una indemnización de 200 millones de liang, cantidad que en ese contexto no podía pagar. La corte se vio forzada a solicitar préstamos a las potencias europeas. A cambio, impusieron condiciones abusivas como el otorgamiento de puestos administrativos a europeos o el pago a partir de la hipoteca del erario.¹⁵

En septiembre de 1899, con el propósito de mejorar y volver más equitativas las oportunidades comerciales en China, fue presentada por Rockhill -un ex ministro norteamericano en el país asiático- una propuesta de origen británico. En esta oferta se planteó a Alemania, Rusia, Francia, Italia, Gran Bretaña y Japón otorgar a cada potencia una zona de influencia donde el comercio entre éstas se viera favorecido.¹⁶ De esta manera el imperio chino quedó dividido en las llamadas '*esferas de influencia*'. Shandong, región de origen de la Dadaohui quedó en manos germanas, británicas y japonesas¹⁷.

La Rebelión Boxer

Es en este contexto que cabe presentar a las sociedades secretas y sus operaciones. Éstas se encargaban de asistir a sus miembros y extensivamente acoger a los necesitados y proteger a los desvalidos. Así mismo, se imponían el deber de destituir el orden imperial Qing, dando inicio a las revueltas y proporcionándoles liderazgo.¹⁸ Las sociedades clandestinas estuvieron constituidas por campesinos,

¹⁴ Immanuel Hsu, "Ch'ing foreign relations, 1866-1905" en Denis Twitchett y John Fairbank (coords.), *Cambridge History of China*, vol. 11, Nueva York, Cambridge University Press, 1980, p.112.

¹⁵ Redacción de la "*Colección de libros sobre la historia moderna de China*", *El Movimiento Yijetuan*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, p. 3.

¹⁶ Hsu, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷ Gernet, *op. cit.*, p. 530.

¹⁸ Chesneaux, *op. cit.*, p. 13.

artesanos, transportistas, letrados, cortesanos, vagabundos, soldados y monjes, contando también con la presencia de mujeres; sectores particularmente reducidos a situaciones marginales con la llegada de los extranjeros y la decadente administración de la corte.

Las actividades de las sociedades secretas incrementaron de forma considerable hacia la segunda mitad del siglo XIX, período en que el dominio extranjero alcanzó su cenit. Hubo constantes levantamientos y escaramuzas, de las cuales gran parte se centró ya no en llevar a su fin a la dinastía Qing, sino en atacar a colectivos extranjeros, repudiados por sus constantes agravios a la población china.¹⁹

La provincia de Shandong, como se ha mencionado, fue azotada por fuertes hambrunas, sequías e inundaciones; que sumadas a constantes saqueos y una decadente administración impulsaron al pueblo a creer que la era de los Qing había llegado a su final²⁰ y era necesario un cambio en el mandato del cielo.²¹

La Dadaohui (Sociedad del Gran Sable) era una organización clandestina y disidente de la sociedad secreta el Loto Blanco (la organización encubierta más importante al norte de China).²² El Gran Sable tuvo por centro de operaciones la provincia de Shandong e inició en 1896 acciones para enfrentar los abusos



Buddha Dipankara

¹⁹ Agustín Muñoz Vidal, "El origen de la revuelta de los Boxers" en *Cuadernos de historia contemporánea*, no. 19, 1997, Universidad Complutense de Madrid, p. 214.

²⁰ Gernet, *op. cit.*, p. 535.

²¹ Según la doctrina confuciana, el mandato del cielo era el poder conferido a la dinastía gobernante para regir sobre los demás, favor que sin embargo podía perderse. De ser así, el Cielo enviaría señales tales como desastres naturales, pestes, hambrunas o negligencias administrativas que indicarían al pueblo que era tiempo de arrebatar el poder a la dinastía en turno e instaurar una nueva en el poder.

²² Chesneaux, *op. cit.*, p. 12.

perpetrados por los cristianos del arroz²³ y los misioneros protestantes.²⁴ Éstos eran grupos que por decreto de los Tratados de Tientsin de 1858 y la ‘Convención de Peking’ de 1860 podían promulgar libremente su culto al interior de China.²⁵

A diferencia de otras sociedades clandestinas, la Dadaohui se presentó como un órgano de campesinos organizados que mayormente buscaban defenderse de las incursiones de los bandidos protegidos por el clero protestante. Por lo que no fueron mal vistos por el aparato gubernamental local. La corte había desarrollado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX un profundo resentimiento que inició tras la derrota frente al imperio británico en 1842 y fue creciendo con las constantes afrentas por parte de los invasores. Por ello, en tanto divisaron la posibilidad de enfrentar a los extranjeros sin que los tratados se rompieran decidieron aprovecharla apoyando a la Sociedad del Gran Sable.²⁶

Este grupo que actuaba en la clandestinidad podía imponerse a los cristianos del arroz sin consecuencia alguna para el Estado imperial, por lo que el ministro de la corte Li Bingheng decidió tolerar sus acciones e incluso fomentarlas con la ayuda del magistrado Yu Hsien.²⁷ Vieron en la explosión de las actividades de la Sociedad del Gran Sable una oportunidad de librarse del dominio extranjero. Un grupo de individuos de la corte con ideas conservadoras y xenófobas dieron soporte al levantamiento, ayudándolo a crecer y popularizarse. Así, surgió el movimiento Yihetuan, que bajo la bandera de restitución de estructuras previas, se lanzó a la aniquilación del extranjero y del chino traidor: chinos conversos a las tradiciones foráneas.

Sin embargo, la rebelión sólo alcanzó dimensiones importantes tras la expulsión de los Boxer de la provincia de Shandong a manos del militar y buró-

²³ Con este nombre se designaba a los individuos convertidos al cristianismo por razones materiales y no por convicción espiritual. Tal era el caso de aquellos que se afiliaban a la iglesia local buscando los beneficios que otorgaba. Como para este caso, la nulidad de la ley tras cometer actos delictivos como el pillaje y el saqueo.

²⁴ Muñoz, *op. cit.*, p. 215.

²⁵ Hsu, *op. cit.*, p.117.

²⁶ *Ibidem*, p. 116.

²⁷ *Ibidem*, p. 215.

crata Yuan Shikai.²⁸ Esta acción impulsó la expansión de la revuelta, llevando a las provincias cercanas los ideales rebeldes. Con el tiempo, alcanzaron tanto poblaciones urbanizadas como rurales. Lo que en las zonas urbanizadas funcionó como se esperaba, tuvo en las rurales un efecto inesperado. Sus habitantes sumidos en la pobreza no podían proporcionar nada a los rebeldes, quienes terminaban por retirarse a los conjuntos urbanizados. Empero, no lo hacían solos, los campesinos viendo en los insurrectos la oportunidad de mejorar su calidad de vida transportándose a las zonas urbanas decidían marcharse con ellos a las ciudades engrosando sus filas.²⁹

La Yihetuan ganó mucha popularidad al esparcir la idea de que la herejía cristiana era la gran culpable del problema en China. Los rebeldes entraban a las poblaciones presentándose como salvadores, realizaban rituales para combatir las epidemias y la sequía y agregaban que la lluvia sólo llegaría una vez los extranjeros hubiesen sido expulsados de China.³⁰

Para entender el budismo

Antes de dar inicio al análisis del artículo desplegado por el *Sunday Call* es necesario, para una adecuada comprensión, realizar algunas aclaraciones sobre el pensamiento búdico. El budismo es una religión de origen indio, se desarrolló a partir de las enseñanzas de Siddhartha Gautama, príncipe nepalí nacido en el año 563 aec., quien alcanzó la iluminación ganándose el sobrenombre Buddha que significa "el iluminado".

A su muerte, la doctrina quedó en manos de sus discípulos. Con ellos surgió tanto la diversificación como la expansión del culto, que con el tiempo termi-

²⁸ Guernet, *op. cit.*, p. 532.

²⁹ Jerome Ch'en, "The Nature and Characteristics of the Boxer Movement. A Morphological Study" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23, no. 2, 1960, University of London, p. 294.

³⁰ *Ibidem*, p. 295.

nó volcándose en dos grandes vertientes el Hinayana y Mahayana. La segunda consiguió propagarse exitosamente hacia el este asiático instaurándose en China desde época remota y mezclándose con las prácticas locales, como en el caso del Taoísmo.

El budismo, derivado del hinduismo, mantiene varias similitudes, como se verá más adelante, de las que cabe destacar la más relevante: detener el *Samsara* o ciclo de la reencarnación, llegando al nirvana, la extinción.

Originalmente el budismo se desarrolló como una religión de carácter ateísta, en la que el creyente a partir de la disciplina, la meditación y la realización de acciones determinadas, podría detener el ciclo de la reencarnación y llegar al nirvana. La aparición del Mahayana marcaría una importante diferencia, pues tomaría como base para alcanzar la iluminación no sólo los preceptos propuestos por Siddhartha Gautama sino, principalmente, la fe y la oración al Buddha ahora tomado como divinidad y objeto de culto. Cabe resaltar que este aspecto será el que la haga particularmente popular hacia su expansión, ofreciendo a individuos laicos fuera de la sangha (comunidad monástica) la salvación, ya que según esta vertiente todo hombre es capaz de alcanzar la budeidad. Por otra parte, debe destacarse que dentro de este budismo, Siddhartha no es el único iluminado, se rinde culto a gran cantidad de Buddhas con orígenes diversos, individuos que alcanzaron la iluminación. Dentro de la vertiente Mahayana también se practica la adoración a los Bodhisattvas, seres que a punto de obtener la iluminación decidieron pronunciar un voto renunciando a su entrada al nirvana para auxiliar a todo individuo que se acerque a ellos a poner fin a la reencarnación.³¹ Estas figuras alcanzarán el nirvana una vez que todos los seres vivientes lo hayan hecho.

³¹ Arthur L. Basham, "The Evolution of the Concept of the Bodhisattva" en Leslie S. Kawamura, *The Bodhisattva doctrine in Buddhism*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1981, p. 19.

El artículo

El *San Francisco Call* se publicó por primera vez en el estado de California hacia el final de 1856, consiguió ganar popularidad entre las clases trabajadoras perfilándose como el diario con mayor tiraje de la región. Adquirido en 1897 por John D. Spreckels el periódico alcanzó su punto más alto,³² por lo que se decidió ampliar su número de páginas e incluir una *Magazine Section* en cada edición dominical. En esta publicación fue presentado el artículo en cuestión.

El 22 de julio de 1900 el periódico californiano *The San Francisco Sunday Call*, dedicó la portada de su *Magazine Section* al problema en China. Aparece la ilustración de un guerrero *boxer* empuñando un cuchillo ensangrentado, junto puede leerse un enunciado que traducido dice: "El peligro amarillo para el mundo, El reinado de terror en China".

Al dar vuelta a esta página pueden encontrarse dos artículos, el segundo es el que aquí se analiza. Como ya se mencionó, se titula: "*Here are the gods whom the Boxers seek to please with bloodshed*", que puede traducirse como "He aquí a los dioses que los *boxer* buscan satisfacer con el derramamiento de sangre".

Cabe aclarar que el autor, quien permanece anónimo, refiere que tomó por fuente la obra redactada por Esper Ukhtomsky e ilustrada por N. Karazin. Fue publicada en inglés hacia 1897 en Leipzig, Alemania con el título *Viaje a oriente de su alteza el príncipe heredero*. El autor describe su viaje por Asia y el norte de África al lado del futuro zar, Nicolás II. Según el periódico, del trabajo en cuestión fueron tomadas las descripciones e imágenes presentadas en el artículo.

Sin embargo, antes de continuar se debe aclarar por qué no se revisa directamente la obra de Ukhtomsky. Lo que se pretende realizar a partir del presente estudio es un análisis del artículo, buscando distorsiones subjetivas de la información presentada para develar posteriormente el porqué de las mismas. Ofreciendo una explicación a partir del horizonte histórico en que la revista fue

³² "About The San Francisco Call. 1895-1913" en *Chronicling America*, Library of Congress, <http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn85066387/>. Consultado el 18 de marzo de 2017.

publicada tanto en China con la rebelión Boxer como en Estados Unidos con la xenofobia anti-china particularmente radicalizada en el estado de California.

El trabajo periodístico da inicio explicando en escasas líneas lo que para los extranjeros han representado los rebeldes, que al momento fueron descritos como implacables frente a los euroamericanos residentes, víctimas ya para julio de 1900 de masacres y actos barbáricos. A continuación, son expuestas someramente las pautas de la religión china. Ésta toma por eje la creencia “en el renacimiento y la regeneración” que tienen, según el autor, tanta importancia como el culto y veneración a los antepasados.³³ Sobre este aspecto cabe señalar que a partir de la revisión de estudios modernos no puede hablarse de una religión china, pues hay gran cantidad de creencias desde épocas remotas. Para la segunda mitad del siglo XIX sobresalen el taoísmo en su vertiente popular, el confucianismo y el budismo como las tres religiones nacionales.³⁴

Es importante entender que no son excluyentes, es decir, puede profesarse más de una sin que éstas rocen entre sí. Ahora bien, ¿cuál practicaban los rebeldes? La religión popular era muy diversa, ya que se mezclaban las creencias de las tres religiones mencionadas³⁵ y a su vez existía una gran variedad de escuelas, de las que cada una predicaba concepciones propias. En cuanto a las sociedades secretas, además de acoger cultos esotéricos, ritos de iniciación y prácticas místicas,³⁶ adoptaban sobre todo el budismo y el taoísmo, considerados disidentes hacia el siglo XIX y mal vistos por las autoridades estatales que apoyaban su política en la doctrina confuciana ortodoxa, que había mantenido desde época remota sentimientos anti-budistas.³⁷

³³ “Here are the gods whom the Boxers seek...” p. 10.

³⁴ Masaharu Anesaki y Ferguson John, *The Mythology of all races*, vol. III, Boston, Marshall Jones Company, Archeological Institute of America, 1928, p. 13.

³⁵ Theodore de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2, Nueva York, Colombia University Press, 1964, p. 285.

³⁶ Chesneaux, *op. cit.*, p. 14.

³⁷ Chou Hsiang-Kuang, *A history of Chinese Buddhism*, India, Indo-Chinese Literature Publications, 1956, p. 203.

Cabe mencionar que muy probablemente buscando una salida a la profunda miseria tanto económica como moral en la que la gran mayoría de los naturales estaba inmersa, la religión búdica alcanzó una explosión hacia el final del siglo XIX y la era Qing.³⁸ Particularmente a través de la Escuela de la Tierra Pura, de la que se hablará más adelante. Es importante entender que a los nuevos problemas que el pueblo chino debía enfrentar el confucianismo o el taoísmo no tenían respuesta que ofrecer, pero el budismo sí, otorgando una liberación.³⁹

Entretanto, la mística y las religiones practicadas por las sociedades secretas se mezclaban con el entrenamiento militar tradicional chino. Los guerreros Yihetuan, quienes se especializaban en una versión del Wushu (arte marcial chino) conocida como Taiji quan,⁴⁰ celebraban rituales en donde combinaban esta práctica con elementos de orden esotérico, a través de los cuales supuestamente conseguían la invulnerabilidad y ciertas habilidades. El nombre "boxer", otorgado por los británicos a los rebeldes, derivó de la observación de uno de estos rituales. Los extranjeros viendo los movimientos realizados consiguieron asimilarlos con el boxeo,⁴¹ deporte extendido en su país de origen.

No obstante, sin tomar en cuenta lo que se dice sobre la religión china, los preceptos con que se le caracteriza son correctos. Para el budismo la cuestión es la reencarnación y su objetivo es precisamente el detener su ciclo, suprimiendo el sufrimiento y alcanzando el nirvana. Así mismo, el culto a los antepasados se halla presente como principio fundamental dentro del taoísmo y gran variedad de cultos populares. A este respecto es importante destacar que el budismo al llegar a China en su vertiente Mahayana, integró a gran parte de los héroes fundacionales locales al culto, convirtiéndoles en Bodhisattvas o Buddhas. Así, de cierta forma, los antepasados siguieron siendo objeto devocional.⁴²

³⁸ *Ibidem*, p. 217.

³⁹ Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, California, Stanford University Press, 1959, p. 89.

⁴⁰ Muñoz, *op. cit.*, p. 216.

⁴¹ *Ibidem*, p. 217.

⁴² Stephen Bokenkamp, "Daoism and Buddhism" en Robert E. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, Nueva York, Macmillan Reference USA, 2004, p.200.

El artículo periodístico continúa su exposición describiendo a las primeras dos deidades: el dios de la muerte y el del infierno, a quien se denomina Yama. Del primero en escasas líneas se explica que es el encargado de velar por los intereses de aquellos que pasen al otro mundo. Por su parte, del segundo se dice, es quien ha de encargarse de premiar a los buenos y castigar a los malos otorgando la reencarnación adecuada.⁴³

Es quizá en esta sección donde se encuentra en el artículo una mayor cantidad de confusiones. Las características atribuidas a dos deidades diferentes corresponden a una sola. Es decir, el dios de la muerte dentro de la cultura china cumple con las funciones asignadas a las dos divinidades descritas en el artículo. Ahora bien, Yama no es una deidad propia del budismo. Es un dios de origen hinduista que según esta corriente religiosa fue el primero en llegar al inframundo y, en consecuencia, el encargado de gobernarlo.⁴⁴

El budismo, nacido en el seno del hinduismo, lo rescató junto a ciertas divinidades del panteón hindú. Al ser recuperado por la religión búdica mantuvo funciones similares a las que cumplía dentro del hinduismo. Por lo que se le vinculó estrechamente con el dominio de los Narakas, uno de los seis reinos de la existencia dentro del pensamiento budista. En él los individuos reencarnan resultado de su karma (conjunto de acciones que se encadenan) y sufren en consecuencia una existencia penitente;⁴⁵ lo que quizá haya generado la confusión en la interpretación euroamericana de éste como infierno.

La llegada del budismo trajo a China al dios Yama y a los Naraka presentando la idea de una esfera existencial donde las almas van a purificarse por sus faltas en vida. Hasta entonces dentro de la cultura china se pensaba que tras morir, la vida continuaba como antes, es decir, los campesinos seguían siendo campesinos, los gobernantes continuaban siendo gobernantes, etcétera.⁴⁶

⁴³ "Here are the gods whom the Boxers seek...", p. 10.

⁴⁴ Mariko Namba Walter, "Ancestors" en Buswell, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ Stephen F. Teiser, "Hells" en Buswell, *op. cit.*, p. 316.

⁴⁶ Jeremy Roberts, *Chinese Mythology A to Z*, Nueva York, Editorial Facts On File, 2004, p. IX.

Al mezclarse el budismo con la religión y cultura locales Yama fue adoptado bajo el nombre de Yan-Luo y los Naraka pasaron a constituir el Di yu.⁴⁷ Un producto de la mezcla entre ideas taoístas, budistas y populares que sería el sitio donde los espíritus eran purificados a partir del sufrimiento, preparándoles para una nueva reencarnación. Los Naraka reinterpretados por la cultura china adquirieron una estructura jurídica. Esta esfera existencial similar al infierno fue dividida en 10 cortes donde se asignaba a los residentes el castigo pertinente por sus acciones.⁴⁸

Por otro lado, a partir del estudio de Hans Wolfgang Schumann, se infiere que las imágenes del artículo son dos formas iconográficas de representar a la misma deidad, Yama.⁴⁹ Éstas no son utilizadas comúnmente dentro del budismo chino. Las representaciones empleadas por el periódico corresponden a la vertiente tántrica de la religión búdica, donde se adora a estas figuras de aspecto demoníaco denominadas Krodha, identificadas como guardianes del budismo.⁵⁰ Dentro del culto chino Yan-Luo aparece como un juez al estilo de los burócratas mandarines.

El artículo continúa con la descripción de Bhaishajaguern, presentado como dios de la medicina. Se dice que es a quien se ofrece devoción en búsqueda de la cura de enfermedades, los fieles le brindan oraciones que acompañan con una práctica ritual. Ésta consiste en tocar la parte del cuerpo de la estatua correspondiente a la de la enfermedad, esperando transferir la sanación al área afectada. El autor menciona que esta divinidad forma una trinidad con otros dos Buddhas, Amitabha y Gautama.⁵¹

⁴⁷ Teiser, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁸ Karil J. Kucera, "Images of Hell" en Buswell, *op. cit.*, p.318. Charles D. Orzech, "Mechanisms of violent retribution in chinese hell narratives" en *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, vol.1, no. 1, enero 1994, p. 112.

⁴⁹ Hans Wolfgang Schumann, *Las imágenes del budismo*, trad. de Pedro Piedras, Madrid, Abada, 2007, p. 188.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 179.

⁵¹ "Here are the gods whom the Boxers seek..." , p. 10.

Cotejando los datos con estudios modernos puede decirse que la descripción realizada en el artículo, si bien carece de información, es bastante acertada. El nombre correcto es Bhaishayaguru, en sánscrito, que literalmente se traduce como maestro de la sanación.⁵² Conocido como Yao Shi Fo, en China se le rinde culto a partir de la pronunciación de su mantra y se le invoca con el propósito de hallar la sanación a todo tipo de malestar, ya sea físico o espiritual. Esta divinidad fue alguna vez un Bodhisattva, que asumió 12 votos al pasar al nirvana,⁵³ según los cuales asumía la tarea de ayudar a todo individuo a alcanzar la budeidad y de sanar, cobijar y proteger a todo aquel necesitado.

Para la era Qing su culto se halló extendido por todo el imperio, sobre todo por su relevancia para la Escuela de la Tierra Pura, la más importante y aún hoy extendida vertiente del Budismo Mahayana en el este de Asia. Esta escuela apoya la idea de que basta la devoción al Buddha Amitabha, al Buddha histórico y al Buddha Bhaishayaguru para alcanzar la iluminación y suprimir el sufrimiento.⁵⁴ Amitabha, según sus creencias, había sido el creador de una esfera de existencia conocida como la “Tierra Pura” o Sukhavati (Jingtu en chino)⁵⁵ a donde se reencarnaba producto de haber profesado la fe a las divinidades anteriormente mencionadas. La reencarnación en este paraíso garantizaba la llegada a la iluminación,⁵⁶ por lo que el culto se extendió sobre todo en sectores marginales, que constituyeron la mayoría de la Yihetuan. Hombres que viviendo una cruda realidad hallaron una salida en esta escuela budista que no solicitaba más que la fe. Este culto ha llegado a relacionarse con el Loto Blanco, considerándose una continuación del mismo,⁵⁷ sociedad secreta de la que en su momento derivó la Dadaohui.

⁵² Kuan Ming, *Popular Deities in Chinese Buddhism*, Malaysia, Buddha Dharma Education Association, 1985, p. 63.

⁵³ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁵ Robert E. Buswell y Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2013, p. 836.

⁵⁶ Kuan Ming, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3ª ed., Leiden, Brill, 2007, p. 219.

De la cuarta divinidad, el Buddha Dipankara, el autor no proporciona más que una imagen con su nombre.⁵⁸ Sin embargo, a partir de la lectura de estudios modernos, se afirma que es uno de los Buddhas mitológicos. Un conjunto de encarnaciones, es decir, vidas pasadas, inventadas al iluminado por el budismo Mahayana. De éstas el Buddha Dipankara, literalmente "Portador de la Luz" en sánscrito⁵⁹ es la encarnación que antecede a Sidhartha Gautama, el Buddha histórico.⁶⁰ El culto a esta divinidad se haya extendido en los puertos, ya que sus adeptos le consideran un protector de los navegantes y comerciantes. A este respecto es importante volver sobre el hecho de que la rebelión despertó en Shandong, puerto al noreste de China.

Conocido en China como Jan-teng, se le adora en conjunto con dos divinidades más, a este grupo se le ha denominado los tres tiempos del Buddha y lo componen el Budha pasado, Dipankara; el presente, Gautama; y el futuro, Maitreya.⁶¹ Según los adeptos al culto de esta trinidad el universo se haya dividido en tres tiempos, de los cuales se vive el segundo y el tercero está por llegar. Una vez Maitreya camine entre los hombres, los piadosos que rindieron culto a su figura con la oración y determinados rituales serán salvados. Este culto se extendió mucho en China durante la era Qing, prueba de ello son múltiples textos de grupos sectarios que han sido encontrados correspondientes a este periodo.⁶² En estos escritos se proclamó que el segundo ciclo estaba por terminar y se aproximaba la llegada de Maitreya, quien salvaría a sus adeptos. La esperanza de salvación que este culto ofreció a sus creyentes en una época de crisis fue probablemente lo que le hizo popular entre los sectores socialmente desfavorecidos.

⁵⁸ "Here are the gods whom the Boxers seek..." , p. 10.

⁵⁹ Chun-fang Yu, *Kuan-yin the Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Nueva York, Columbia University Press, 2001, p. 450.

⁶⁰ Buswell y Lopez, *op. cit.*, p. 667.

⁶¹ Alan Sponberg y Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, p. 121.

⁶² *Ibidem*, p. 129.

Tras concluir con la descripción de las divinidades el autor explica que son éstas la causa primaria del estallido de la rebelión, pues el budismo y demás religiones chinas se oponen terminantemente a lo predicado por el cristianismo. Religión que tienden a ridiculizar y menospreciar llamándola “El chirrido del cerdo celestial”.⁶³ En suma, según el autor, los rebeldes pensaban que los sacramentos impartidos por los eclesiásticos convertían a los creyentes en esclavos o bien, facilitaban a los sacerdotes la perpetración de actos criminales. El periodista asevera, además, que es una idea esparcida entre todos los chinos.⁶⁴

Finalmente, concluye el artículo explicando la fe practicada en China, dice que es meramente idolátrica y hasta que los europeos y americanos no conozcan más al respecto no podrá entenderse “el poder que estas religiones tienen aún sobre la mente de las personas”.⁶⁵

La postura mantenida por el autor es cuestionable, ya que a través del análisis de estudios modernos se determina que las causas del levantamiento no fueron religiosas; si bien es cierto que se tendía a ridiculizar el cristianismo y se le llegó a utilizar incluso como símbolo de identificación del enemigo a vencer. El movimiento no surgió como un enfrentamiento divino impulsado por las religiones budista y taoísta o las divinidades adoradas, como afirma el periodista, supuestamente opuestas al culto cristiano extranjero. El resentimiento no tenía origen en lo que el cristianismo predicaba y sí en lo que su presencia significó para la provincia en la que estalló el movimiento. Si el levantamiento, en primera instancia, se encargó de masacrar a los cristianos y destruir sus templos no fue porque se tratara de una guerra santa, sino porque las autoridades clericales habían abusado del poder que habían adquirido. Habían hecho uso de la fuerza a su gusto, intentado destruir la religión popular y apoyado a los delincuentes que se encargaban de saquear los poblados de la zona quienes, convertidos al cristianismo, encontraron refugio contra la ley.

⁶³ “Here are the gods whom the Boxers seek...”, p. 10.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 10.

El movimiento Yihetuan no fue anticristiano, fue xenófobo. Sus objetivos, como sus lemas lo expresaban, eran la expulsión o aniquilación de los extranjeros y de las creencias y sistemas traídos por ellos. Shandong, en 1895, año en que se reportan las primeras actividades de la Sociedad del Gran Sable, era un puerto ocupado en parte por alemanes en el que la industrialización ya había generado estragos destruyendo la economía local y dejando en calidad de vagabundos a muchos trabajadores de la región. Además, en ese año, la autoridad eclesiástica local alcanzó prácticamente el estatus de un gobernante, lo que favoreció a las misiones y sus conversos, que perpetraban abusos sin recibir castigo alguno. La consecuencia evidente de estos dos hechos fue la aversión al extranjero, contra el que terminó por desarrollarse el levantamiento.

Por otro lado, la situación en Estados Unidos permite dilucidar otra de las razones del autor para la narración realizada. Concluida la guerra civil norteamericana el país entró en un período de crisis donde abundó el desempleo. Terminada la construcción del ferrocarril los trabajadores se quedaron sin ingresos. Al buscar un culpable para poderse explicar lo que vivían encontraron a los chinos como la causa de la crisis. Debido a que los chinos vendían su mano de obra a muy bajo costo tenían empleo, los estadounidenses que no aceptaban el pago de estos salarios, no. Aunado a ello, muchos chinos habían conseguido establecer negocios que en apariencia se habían visto poco afectados por la crisis.⁶⁶ Tanto la envidia como el resentimiento se vieron reflejadas en la perpetración de actos criminales contra los pobladores chinos que devinieron en políticas que desfavorecieron sus negocios y oportunidades de trabajo. Esta situación se vio particularmente recrudecida en el estado de California,⁶⁷ donde el artículo analizado fue publicado. La consecuencia más importante de este movimiento anti-chino fue el *Chinese Exclusion Act* aprobado el 6 de mayo de 1882,⁶⁸ en el que se prohibió la entrada a los inmigrantes chinos y se limitó a los resi-

⁶⁶ Iris Chang, *The Chinese in America*, Nueva York, Penguin, 2003, p. 84.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁸ *Chinese Exclusion Act*, Washington, 6 de mayo de 1882, https://www.ourdocuments.gov/doc_large_image.php?doc=47. Consultado el 20 de mayo de 2017.

dentes, muchos de los cuales fueron deportados. Diez años después cuando el acto de exclusión expiraba fue renovado por una década más y se volvió permanente en 1902.⁶⁹

Podemos concluir que el artículo no distorsiona en gran medida la realidad en torno al culto y origen de las divinidades. Al menos no intencionalmente, ya que si las descripciones tienden a la confusión de elementos es muy posible que ello se deba a la fuente consultada por el autor. Sin embargo, el artículo tuvo la intención de desprestigiar al movimiento Yihetuan describiéndole como bárbaro y atrasado. Como puede comprobarse hacia el final del escrito, donde el autor asevera que el estallido del conflicto recae en la aversión que el budismo, taoísmo y confucianismo tienen hacia cristianismo y no en los abusos cometidos por el extranjero residente en China.

La descripción despectiva y xenófoba tanto de los rebeldes como de sus tradiciones es un resultado directo no sólo de los estragos causados por la Yihetuan a los residentes extranjeros, sino también de la situación en los Estados Unidos donde la crisis posterior a la guerra civil llevó a encontrar un chivo expiatorio en los pobladores chinos. Ahí se cometieron abusos contra ellos, destruyeron sus poblados y crearon políticas que desfavorecieron sus negocios. Finalmente, esto desembocó en una política racista que alcanzó su máxima expresión en el Acta de Exclusión del pueblo chino de 1882 que les negaba la entrada al país a las personas con esta nacionalidad. Esta situación se agravó una vez iniciada la insurrección. Según el autor Jonathan Lee en 1900, con el estallido de la rebelión Boxer, la xenofobia contra el pueblo chino se incrementó y el Acta de Exclusión endureció su política para evitar a toda costa que inmigrantes chinos entraran a los Estados Unidos, elevando los impuestos que tenían que pagar.⁷⁰ De esta manera, sólo un grupo muy exclusivo de inmigrantes podría llegar al país.

⁶⁹ Jonathan H. Lee, *Chinese American: The History and Culture of a People*, California, ABC-CLIO, 2016, p. 45.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 49.

Fuentes

- Anesaki, Masaharu & Ferguson John, *The Mythology of all races*, vol. III, Boston, Marshall Jones Company, Archeological Institute of America, 1928, 416 p.
- Bary, Theodore de, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2, Nueva York, Colombia University Press, 1964, 322 p.
- Buswell, Robert E. y Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2013, 1304 p.
- Buswell, Robert E. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, Nueva York, Macmillan Reference USA, 2004, 981 p.
- Ch'en, Jerome, "The nature and characteristics of the Boxer Movement" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23, no. 2, 1960, Cambridge University Press, pp. 287-308.
- Chang, Iris, *The Chinese in America*, Nueva York, Penguin, 2003, 360 p.
- Chesneaux, Jean, *Movimientos campesinos en China (1840-1949)*, trad. de Pilar López Mañez, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1978, 156 p. (Col. Historia de los movimientos sociales).
- Chou Hsiang-Kuang, *A history of Chinese Buddhism*, India, Indo-Chinese Literature Publications, 1956, 264 p.
- Chun-fang Yu, *Kuan-yin the Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Nueva York, Columbia University Press, 2001, 688 p.
- Colloti, Enrica, *La revolución china*, vol. 1, trad. de A. Palos, México, Era, 1976.
- Evans, Harriet, *Historia de China desde 1800*, trad. de Mariela Álvarez y Carmen Chuaqui, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1989, 383 p.
- Gernet, Jacques, *El mundo chino*, trad. de Dolors Folch, Barcelona, Crítica, 2005, 724 p.
- Kawamura, Leslie S., *The Bodhisattva doctrine in Buddhism*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1978, 272 p.
- Kuan Ming, *Popular Deities in Chinese Buddhism*, Malaysia, Buddha Dharma Education Association, 1985, 253 p.
- Lee, Jonathan H., *Chinese American: The History and Culture of a People*, California, ABC-CLIO, 2016, 497 p.

- Lingbo Xiao, Yu Ye, Benyong Wei, “Revolts Frequency during 1644-1911 in North China Plain and Its Relationship with Climate” en *Advances in Climate Change Research*, vol. 2, no. 4, 2011, pp. 218-224.
- Muñoz Vidal, Agustín, “El origen de la revuelta de los Boxers” en *Cuadernos de historia contemporánea*, no. 19, 1997, Universidad Complutense de Madrid, pp. 203-219.
- Orzech, Charles D., “Mechanisms of violent retribution in chinese hell narratives” en *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, vol.1, no. 1, enero 1994, pp. 111-126.
- Redacción de la “Colección de libros sobre la historia moderna de China”, *El Movimiento del Reino Celestial Taiping*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, 152 p.
- Redacción de la “Colección de libros sobre la historia moderna de China”, *El Movimiento Yijetuan*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, 108 p.
- Roberts, Jeremy, *Chinese Mythology A to Z*, Nueva York, Editorial Facts On File, 2004, 160 p.
- Schumann, Hans Wolfgang, *Las imágenes del budismo*, trad. de Pedro Piedras, Madrid, Abada, 2007, 379 p.
- Sponberg, Alan y Helen Hardacre, *Maitreya, the Future Buddha*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, 304 p.
- Twitchett, Denis y John Fairbank (coords.), *Cambridge History of China*, vol. 11, Nueva York, Cambridge University Press, 1980, 682 p.
- Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History*, California, Stanford University Press, 1959, 144 p.
- Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3ª ed., Leiden, Brill, 2007, 472 p.

La desigualdad en el ingreso disponible per cápita: la República Popular China y el cambio de orientación de sus políticas económicas en el siglo XXI

Greta Bucher

Al instaurarse la República Popular bajo el liderazgo de Mao Zedong en 1949 tras una larga inestabilidad y guerras, existían diferencias en el ingreso a nivel regional y entre campesinos y obreros. Esto constituyó uno de los motivos por los que el régimen maoísta estableció como uno de sus principales objetivos elevar de forma gradual el nivel de vida de todos los habitantes. Mediante la Reforma Agraria de 1950 —una de las acciones más importantes del recién instaurado gobierno que pretendía mejorar la calidad de vida de los campesinos mediante la redistribución de la tierra— se reveló la existencia de desigualdad no sólo entre campesinos y obreros, sino entre los mismos campesinos.

Así mismo, en el discurso *Sobre Diez Grandes Relaciones*,¹ pronunciado ante el Buró Político del Partido Comunista Chino el 25 de abril de 1956, Mao señaló las desigualdades existentes en la inversión en la industria —al haberse fomentado el desarrollo de la industria en la costa este y favorecido a la industria pesada en detrimento de la industria ligera—, y en la agricultura, debido al énfasis que el régimen dio a la primera. Para ese momento cerca del 70% de la industria ligera y pesada se concentraba en la región este, mientras que sólo el

¹ Mao Tsetung, “Sobre diez grandes relaciones”, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, 5 t., Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, pp. 308-333, ed. digital, <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TMR56s.html#s1>. Consultado el 23 de mayo de 2015.

30% estaba ubicada en el interior de China.² Estos fenómenos resultaron en una desigualdad en el ingreso de los individuos.

Si bien durante el periodo maoísta (1950-1978) se buscó cambiar dicha situación e incluso hubo un incremento significativo del ingreso, el crecimiento económico se vio afectado por el Gran Salto Adelante (1958-1960), la Gran Revolución Cultural del Proletariado (1966-1976)³ y por las guerras contra Corea (1950-1953), India (1962) y Vietnam (1979).⁴

Una vez iniciado el período reformista en 1978 bajo el liderazgo de Deng Xiaoping, se revirtieron las políticas maoístas y se establecieron una serie de medidas pragmáticas con el objetivo de elevar el crecimiento económico y abrir China al exterior. En un inicio se lanzó la consigna de “dejar que algunas per-

² *Ibidem.*

³ Tanto el Gran Salto Adelante como la Gran Revolución Cultural del Proletariado tuvieron un impacto negativo en la eficiencia y la productividad del país. El Gran Salto Adelante fue una campaña económica, política y social cuyo objetivo era transformar la economía del país —principalmente agraria— mediante una rápida industrialización a través de la creación de comunas populares. La campaña, considerada como un éxito en un inicio, causó una terrible hambruna entre 1959 y 1962. No se tienen datos exactos, pero se calcula que al menos 20 millones de personas, la mayoría menores de 10 años, murieron. La Revolución Cultural fue una campaña masiva liderada por Mao quien trató de acabar con las “influencias capitalistas y el pensamiento burgués” mediante la reeducación —traducida en purgas políticas, exilios, ejecuciones y trabajos forzados— y recuperar el poder perdido tras el fracaso del Gran Salto Adelante. El sistema educativo y político fueron profundamente dañados. Jonathan D. Spence, *En busca de la China moderna*, México, TusQuets Editores, 2011, pp. 737, 741-742 y Angus Maddison, *Chinese Economic Performance in the Long Run*, 2ª ed., París, OECD Publishing, 2007, pp. 19, 59.

⁴ Si bien la guerra sino-india de 1962 y la guerra sino-vietnamita de 1979, ambas relacionadas con reclamos territoriales, tuvieron impactos económicos dado los recursos materiales y humanos que se destinaron para llevarlas a cabo, la Guerra de Corea fue tal vez la que tuvo consecuencias más relevantes para la República Popular. Primero, China quedó aislada en términos económicos y políticos, la URSS se convirtió en su única fuente de asistencia técnica y financiera, al tiempo que disminuyó su participación en el comercio internacional y se detuvo la inversión extranjera. Segundo, el estado de la economía era sumamente precario, el conflicto no ayudó a mejorar: existía una enorme inflación por la guerra civil y la resistencia a la invasión japonesa; el presupuesto fiscal era ajustado; había que reconstruir la industria nacional; y se carecía de recursos materiales suficientes para hacer frente a un nuevo conflicto. Tercero, la situación política también era frágil debido al repliegue del Guomintang, bajo el mando de Chiang Kai-Shek en Taiwán. Y, cuarto, los costos humanos de la guerra: murieron cerca de un millón de chinos aunque el gobierno nunca dio a conocer la cifra exacta bajo el argumento de que quienes pelearon en Corea fueron “voluntarios” y no personal del ejército regular. Spence, *op. cit.*, p. 685 y Maddison, *op. cit.*, pp. 19, 59.

sonas se hagan ricas primero”.⁵ Dicha consigna señalaba la intención del gobierno de que primero fueran unos pocos los que se beneficiaran de la reforma para que, posteriormente, una mayor cantidad de habitantes accedieran a los beneficios económicos de forma paulatina. Esto ocasionó que la brecha de desigualdad en el ingreso, existente desde la época maoísta, continuara ampliándose a pesar de los beneficios económicos generados.

A pesar de dicha desigualdad, la reforma económica iniciada a finales de 1978 resultó en un crecimiento de la economía china. La tasa de crecimiento promedio de 1980 a 2011 fue de casi 13%, una cifra excepcional. Para el año 2000, China ya era la quinta economía a nivel mundial, y para el 2010 ya se había colocado en el segundo lugar, puesto que mantiene hoy en día.⁶ Las reformas también generaron grandes beneficios para la población. Desde 1985, la pobreza extrema ha disminuido en un 50% aproximadamente; 62 millones de personas, la mayoría habitantes de zonas rurales, han salido del umbral de \$1 dólar de ingreso diario.⁷ Además, el ingreso disponible real per cápita urbano se ha cuadruplicado: pasando de 2,084 yuanes (\$250 dólares) en 1985 a 8,575 yuanes (\$1,036 dólares) en 2005.⁸

Sin embargo, la desigualdad en el ingreso persiste tanto a nivel interregional como entre zonas urbanas y rurales. Motivo por el cual, a inicios del siglo XXI el liderazgo chino planteó la urgente necesidad de disminuirla. En el XII Plan Quinquenal (2011-2015) el gobierno chino estableció un cambio en la

⁵ Como explica Jinglian Wu, la intención original era dejar a aquellos que estaban trabajando de forma diligente o que eran buenos para hacer negocios volverse ricos primero y después llevar a la mayoría de las personas a beneficiarse gradualmente de una prosperidad común. Jinglian Wu, *Understanding and Interpreting Chinese Economic Reform*, Ohio, Thomson/Southwestern, 2005, pp.398-399.

⁶ Yuval Atsmon y Max Magni “Meet the 2020 Chinese Consumer”, *McKinsey Quarterly*, McKinsey & Company, marzo 2012, p. 9, http://www.mckinsey.com/insights/asia-pacific/meet_the_chinese_consumer_of_2020. Consultado el 20 de diciembre de 2014.

⁷ Diana Farrell, Eric Beinhocker *et al.*, “From ‘Made in China’ to ‘Sold in China’ The rise of the Chinese Urban Consumer”, *McKinsey Global Institute*, McKinsey & Company, noviembre 2006, p. 13, http://www.mckinsey.com/insights/urbanization/from_made_in_china_to_sold_in_china. Consultado el 19 de diciembre de 2014.

⁸ *Ibidem*.

orientación de sus políticas económicas: impulsar el mercado interno para continuar con un crecimiento económico estable y, al mismo tiempo, disminuir la dependencia de la economía en la inversión y las exportaciones. Esto se debe a que el mercado internacional no podrá seguir absorbiendo las manufacturas chinas y, principalmente, a que un crecimiento económico basado en el consumo interno podría ayudar a la creación de una economía más equilibrada.

De esta forma, la disminución de la desigualdad en el ingreso se convirtió en un objetivo primordial de la reorientación de las políticas económicas chinas a inicios del siglo XXI,⁹ a diferencia de lo que sucedió en el periodo reformista, momento en el cual se decidió fomentar ciertas variables económicas en detrimento de otras lo que ocasionó que, a pesar del enorme crecimiento que se experimentó, éste no fue económicamente balanceado.¹⁰

Desde principios de siglo, el aumento del consumo interno se volvió crucial para disminuir la desigualdad. Según la propensión a consumir del individuo y el efecto multiplicador del ingreso, el aumento de la participación del consumo en el Producto Interno Bruto (PIB) está relacionado con la reducción de pobreza y con una mejora en el nivel de la calidad de vida de la población.¹¹ Esto significa que la propensión que se tiene a consumir beneficia a otros: al recibir un ingreso derivado del consumo pueden obtenerse otros productos; este efecto se multiplica. Al incrementar el nivel de consumo de un país, la demanda agregada aumenta, ocasionando que el nivel de producción (PIB) también crezca, lo que lleva a que los niveles de ingreso sean mayores. Sin embargo, vale la pena

⁹ XII Plan Quinquenal 2011-2015, <http://www.britishchamber.cn/content/chinas-twelfth-five-year-plan-2011-2015-full-english-version>. Consultado el 26 de mayo 2015.

¹⁰ Al iniciar la reforma económica, el crecimiento económico chino se basó en la adición de insumos y muy poco en los incrementos de productividad de los factores productivos. Esto significa que fue producto de inversiones crecientes, primero estatales y, posteriormente mixtas, y del impulso a las exportaciones durante la década de los noventa del siglo XX. La inversión fue el mayor motor de crecimiento, mientras que el consumo privado no fue una variable económica prioritaria.

¹¹ Steven Barnett, Alla Myrvoda *et al.*, "China y sus gastos", *Finanzas & Desarrollo*, FMI, septiembre de 2012, p. 30, <http://www.imf.org/external/Pubs/FT/fandd/spa/2012/09/pdfs/barnett.pdf>. Consultado el 23 de mayo 2015.

mencionar que medir una mejora de la calidad de vida solamente mediante la variable del PIB per cápita no es del todo correcto ya que no refleja la distribución o concentración del ingreso.

En este ensayo demostraré que, a pesar de que las distorsiones en el ingreso —heredadas desde el período maoísta y reformista— son tales que la desigualdad en el ingreso persiste, existen ciertos indicios de una futura convergencia gracias al cambio de orientación de las políticas económicas a inicios de siglo. Para ello, realizaré una serie de comparaciones estadísticas del ingreso disponible. Empezaré por analizar la desigualdad en el ingreso disponible per cápita entre campo-ciudad y continuaré con un estudio provincial y regional de diferentes urbes.

Desigualdad entre zonas urbanas y rurales

No obstante el crecimiento económico en la República Popular China, la disparidad en el ingreso de los ciudadanos aumentó de forma gradual. Las diferentes políticas adoptadas según la región, la industria y el sector económico causaron un aumento de la desigualdad en el ingreso de los individuos dependiendo del lugar que habitaran y en dónde fueran empleados.¹² Wu Jinglian, un reconocido economista que ayudó a crear la base teórica para el desarrollo de una economía de mercado y la transformación del patrón de desarrollo económico en la República Popular,¹³ señala además que la inflación existente durante la primera etapa de la reforma, la cual sería posteriormente controlada, ocasionó que la mayoría de los individuos se beneficiaran muy poco de las re-

¹² Jinglian Wu, *op. cit.*, p. 398.

¹³ Wu aboga porque exista una economía de mercado, se limite el territorio comercial de las corporaciones estatales, se desarrollen empresas privadas y que múltiples formas de propiedad compitan y se desenvuelvan simultáneamente. Así mismo, defiende la existencia de un estado de derecho y un sistema político democrático. “Wu Jinglian, Faculty Profiles”, *China Europe International Business School*, <http://www.ceibs.edu/wu-jinglian>. Consultado el 23 de octubre de 2017.

formas en un inicio.¹⁴ A comienzos del siglo XXI la desigualdad aumentó. Estimaciones del Banco Mundial señalan que el coeficiente de Gini,¹⁵ calculado para las áreas rurales y urbanas de China, aumentó de 0.3 en 1984 a 0.35 en 1989. La desigualdad en esa época podía considerarse de un nivel medio. Para los años noventa llegó a un nivel alto, siendo del 0.4.¹⁶ A nivel nacional, el índice de Gini¹⁷ ha demostrado una tendencia a la alza hasta 2011, año en el que disminuyó considerablemente, llegando a niveles de mediados de los noventa (ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Índice de Gini a nivel nacional. China	
Año	Índice de Gini
1984	27.7
1987	29.9
1990	32.4
1993	35.5
1996	35.7
1999	39.2
2002	42.6
2005	42.5
2008	42.6
2010	42.1
2011	37

Elaboración propia. Información obtenida del Banco Mundial, www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?page=6. Consultado el 20 de mayo de 2015.

¹⁴ Jinglian Wu, *op. cit.*, p. 399.

¹⁵ El coeficiente de Gini es una medida de la desigualdad en el ingreso, en el cual el 0 corresponde a la perfecta igualdad y el valor 1 corresponde con la perfecta desigualdad.

¹⁶ Jinglian Wu, *op. cit.*, p. 401.

¹⁷ El índice de Gini es el coeficiente de Gini expresado en porcentaje y es igual al coeficiente de Gini multiplicado por 100.

Por otro lado, según datos de la Oficina Nacional de Estadísticas de China,¹⁸ el ingreso disponible per cápita de los residentes urbanos ha excedido el de los residentes rurales desde inicios del período reformista: 209.8 yuanes (85.32 dólares) en 1978, por 286.3 yuanes (119.29 dólares) en 1980, por 823.9 yuanes (172.24 dólares) en 1990, por 4,026.6 yuanes (486.39 dólares) en el 2000, por 13,190.43 yuanes (1,948.27 dólares) en 2010 y por 16,648.14 yuanes (2,637.41 dólares) en 2012 (ver Cuadro 2).¹⁹

Datos de la misma dependencia de 2013 demuestran que tanto el ingreso privado urbano y rural han tenido una tendencia al alza de 1978 a 2012 (ver Gráfica 1). Según estimaciones propias basadas en los datos expuestos, de 1978 a 2012 el ingreso disponible per cápita urbano creció a una tasa anual del 13.4% mientras que el rural lo hizo a una tasa anual del 12.8%. Esto explica la brecha de desigualdad. Sin embargo, el crecimiento de los últimos años indica un cambio en la tendencia. De 2005 a 2012 la tasa de crecimiento del ingreso disponible per cápita urbano creció a una tasa del 12.9%, mientras que el rural lo hizo a una tasa del 13.5%.

La desigualdad en el ingreso disponible per cápita entre zonas urbanas y rurales derivada de la diferencia existente desde inicios del período reformista e incrementada por las reformas mismas, permanece. Sin embargo, si el ritmo de crecimiento de los ingresos disponibles per cápita rurales de los últimos años logra mantenerse o aumentar en el mejor de los casos, por un período de tiempo considerable, los niveles de ingresos rurales y urbanos podrían llegar a converger.

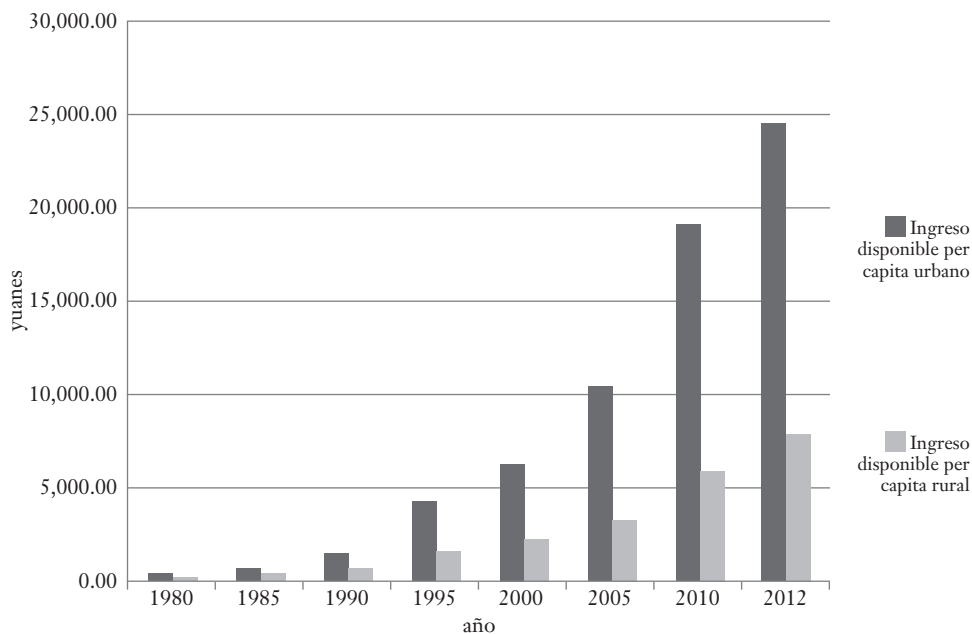
¹⁸ Si bien existen críticas sobre la veracidad de los datos estadísticos publicados por el gobierno de la República Popular, los mismos son reconocidos como datos oficiales y fidedignos y son la fuente de información de instituciones internacionales como el Banco Mundial, por ejemplo. De acuerdo con el Banco Mundial, gran parte de su información proviene de los sistemas estadísticos de los países miembros –China lo es desde 1945. Sin embargo, vale la pena mencionar que el Banco bien señala que “la calidad de los datos globales depende de qué tan bien funcionen estos sistemas nacionales”. “About us”, *World Bank*, <https://data.worldbank.org/about>. Consultado el 23 de octubre de 2017.

¹⁹ Ésta y las demás estimaciones sobre la equivalencia del tipo de cambio se realizaron a partir de información de la tasa de cambio promedio anual del Banco Mundial y del Fondo Monetario para el dólar estadounidense y el yuan chino.

Con lo cual, el objetivo del liderazgo chino planteado a inicios de siglo de crear una economía más equilibrada podría cumplirse.

Cuadro 2: Ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos y rurales 1980-2012			
		Ingreso disponible per cápita urbano	Ingreso disponible per cápita rural
	AÑO	Valor (yuan año base 1978)	Valor (yuan año base 1978)
1	1978	343.40	133.60
2	1979	405.00	160.17
3	1980	477.60	191.30
4	1981	500.40	223.44
5	1982	535.30	270.11
6	1983	564.60	309.77
7	1984	652.10	355.33
8	1985	739.10	397.60
9	1986	900.90	423.76
10	1987	1,002.10	462.55
11	1988	1,180.20	544.94
12	1989	1,373.93	601.51
13	1990	1,510.20	686.30
14	1991	1,700.60	708.60
15	1992	2,026.60	784.00
16	1993	2,577.40	921.60
17	1994	3,496.20	1,221.00
18	1995	4,283.00	1,577.70
19	1996	4,838.90	1,926.10
20	1997	5,160.30	2,090.10
21	1998	5,425.10	2,162.00
22	1999	5,854.02	2,210.30
23	2000	6,280.00	2,253.40
24	2001	6,859.60	2,366.40
25	2002	7,702.80	2,475.60
26	2003	8,472.20	2,622.20
27	2004	9,421.60	2,936.40
28	2005	10,493.00	3,254.90
29	2006	11,759.50	3,587.00
30	2007	13,785.80	4,140.40
31	2008	15,780.76	4,760.62
32	2009	17,174.65	5,153.17
33	2010	19,109.44	5,919.01
34	2011	21,809.78	6,977.29
35	2012	24,564.72	7,916.58

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

Gráfica 1: Ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos y rurales 1980-2012

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsjs/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

Desigualdad urbana

Una vez establecida estadísticamente la desigualdad en el ingreso disponible per cápita urbano y rural, continuaré con el estudio particular de la desigualdad urbana, empezando a nivel nacional, para pasar posteriormente a la desigualdad urbana a nivel regional y provincial.

A pesar de que el nivel de ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos ha aumentado desde 1980, según datos de la Oficina Nacional de Estadística, la diferencia entre los ingresos disponibles del quintil más bajo y el más alto se ha agudizado. En el año 2000 la diferencia del ingreso disponible per cápita entre los hogares urbanos del primer y último quintil fue de casi 8,000 yuanes (966.37 dólares), mientras que en el 2013 fue casi de 45,000 yuanes

(7,265.56 dólares) (ver Cuadro 3). Según estos datos, los hogares urbanos con el nivel más bajo de ingreso alcanzaron en 2013 cerca del mismo nivel de ingreso disponible que los hogares con ingreso más alto en el año 2000.

Cuadro 3. Ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos por quintiles de ingresos (yuanes)

	hogares con nivel de ingresos bajos	hogares con nivel de ingresos medio bajo (segundo quintil)	hogares con nivel de ingresos medio (tercer quintil)	hogares con nivel de ingresos medio alto (cuarto quintil)	hogares con nivel de ingresos altos
2000	\$3,132.00	\$4,623.50	\$5,897.90	\$7,487.40	\$11,299.00
2001	\$3,319.70	\$4,946.60	\$6,366.20	\$8,164.20	\$12,662.60
2002	\$3,032.10	\$4,932.00	\$6,656.80	\$8,869.50	\$15,459.50
2003	\$3,295.40	\$5,377.30	\$7,278.80	\$9,763.40	\$17,471.80
2004	\$3,642.20	\$6,024.10	\$8,166.50	\$11,050.90	\$20,101.60
2005	\$4,017.30	\$6,710.60	\$9,190.10	\$12,603.40	\$22,901.30
2006	\$4,567.10	\$7,554.20	\$10,269.70	\$14,049.20	\$25,410.80
2007	\$5,364.30	\$8,900.50	\$12,042.20	\$16,385.80	\$29,478.90
2008	\$6,074.90	\$10,195.60	\$13,984.20	\$19,254.10	\$35,667.80
2009	\$6,725.20	\$11,243.60	\$15,399.90	\$21,018.00	\$37,433.90
2010	\$7,605.20	\$12,702.10	\$17,224.00	\$23,188.90	\$41,158.00
2011	\$8,788.90	\$14,498.30	\$19,544.90	\$26,420.00	\$47,021.00
2012	\$10,353.80	\$16,761.40	\$22,419.10	\$29,813.70	\$51,456.40
2013	\$11,433.70	\$18,482.70	\$24,518.30	\$32,415.10	\$56,389.50

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

La tasa de crecimiento del ingreso disponible per cápita de los hogares con un nivel de ingreso alto creció a una tasa de 13.2% anual del 2000 al 2013, mientras que la tasa de crecimiento de los hogares con un ingreso más bajo fue de 10.5% anual. Los hogares de clase media, pertenecientes al segundo, tercer y cuarto quintil crecieron durante el mismo período a una tasa anual de 11.2%, 11,6% y 11.9% respectivamente. Esta tendencia no se ha revertido en los años recientes, por lo que no existe ningún indicio de que la brecha de desigualdad de los hogares urbanos desglosado por quintiles disminuya. Más bien, la brecha podría mantenerse, o incluso aumentar.

A nivel regional (ver Mapa 1), el mayor nivel de ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos se ha concentrado, desde la fundación de la República Popular e incluso previo a su instauración, en la región este. Siendo una causa importante la vinculación que las provincias del este tuvieron con el exterior, así como la concentración de la industria ligera y pesada en dicha región.²⁰



Elaboración propia.

Datos de inicios del siglo XXI obtenidos de la Oficina Nacional de Estadística de China demuestran que el ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos sigue concentrándose en la costa este de China (Cuadro 4). Esta concen-

²⁰ Recordar los puertos de tratado de fines del siglo XIX, los cuales provocaron que existiera una economía desarrollada vinculada al exterior mientras que en el interior permanecía una economía agrícola; el discurso del *Tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, señala la desigualdad generada entre la costa de este de China y el interior; y la instauración de zonas económicas especiales en la costa este en 1979.

tracción se deriva del impulso que se le dio a ciertas ciudades costeras a principios del período reformista con la apertura de 4 Zonas Económicas Especiales en 1979²¹ y, posteriormente, de 14 ciudades costeras en 1984.²²

Cuadro 4. Ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos por región (yuanes)				
Año	Este	Noroeste	Centro	Oeste
2005	13,374.9	8,730.0	8,808.5	8,783.2
2006	14,967.4	9,830.1	9,902.3	9,728.5
2007	16,974.2	11,463.3	11,634.4	11,309.5
2008	19,203.5	13,119.7	13,225.9	12,971.2
2009	20,953.2	14,324.3	14,367.1	14,213.5
2010	23,272.8	15,941.0	15,962.0	15,806.5
2011	26,406.0	18,301.3	18,323.2	18,159.4
2012	29,621.6	20,759.3	20,697.2	20,600.2
2013	32,472.0	22,874.6	22,736.1	22,710.1

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

No obstante, desde 2005 la tasa de crecimiento del ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos de las zonas noreste, centro y oeste ha sido mayor que la de los hogares de la región este (ver Cuadro 5 y Gráfica 2). Si esta tendencia se mantiene, la convergencia del ingreso disponible per cápita urbano a nivel regional podría ser posible. Sin embargo, por el momento la brecha en el ingreso disponible a nivel regional permanece.

Al realizar un análisis comparado del nivel de ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos a nivel provincial, se reafirma el hecho de que el mayor nivel de ingreso se encuentra en la región este, mientras que el menor

²¹ Las primeras 4 Zonas Económicas Especiales se establecieron en las ciudades de Zhenzhen, Zhuhai, Shantou (provincia de Guantong) y Xiamen (Fujian).

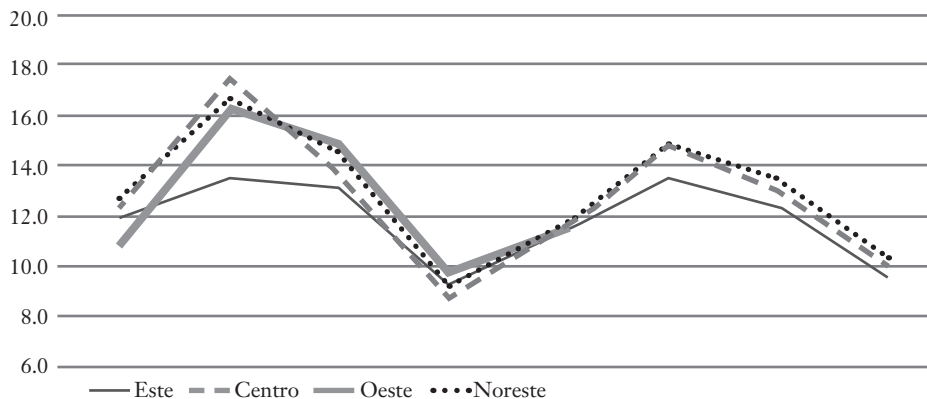
²² Las 14 ciudades costeras que se abrieron a la inversión extranjera en 1984 fueron Dalian, Qinhuaogdao, Tianjin, Yantai, Qingdao, Lianyungang, Nantong, Shanghai, Ningbo, Wenzhou, Fuzhou, Guangzhou, Zhanjiang, Beihai.

se ubica en la región oeste. Según datos de la Oficina Nacional de Estadísticas, de 1978 a 2013, Shanghai consistentemente ha contado con el mayor nivel de ingreso urbano per cápita, seguido por Beijing; Guangdong, Zhejiang y Tianjing se han disputado el tercer lugar año tras año (ver Cuadro 6).

Cuadro 5. Tasa de crecimiento del ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos por región (%)				
Año	Este	Noroeste	Centro	Oeste
2005	11.9	12.6	12.4	10.8
2006	13.4	16.6	17.5	16.3
2007	13.1	14.4	13.7	14.7
2008	9.1	9.2	8.6	9.6
2009	11.1	11.3	11.1	11.2
2010	13.5	14.8	14.8	14.9
2011	12.2	13.4	13.0	13.4
2012	9.6	10.2	9.9	10.2

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

Gráfica 2. Tasa de crecimiento porcentual del ingreso disponible per cápita de los hogares urbanos por región (%)



Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

Cuadro 6. Nivel de ingreso per cápita disponible de hogares, región este (yuanes)

Año	Nacional	Beijing-Este	Tianjin-Este	Hebei-Este	ShangHai-Este	Jiangsu-Este	Zhejiang-Este	Fujian-Este	Shandong-Este	Guangdong-Este	Hainan-Este
1978	133.57	224.80	178.40	91.50	290.00	152.10		134.90	101.20	182.30	ND
1980	191.33	290.46	277.92	175.78	397.35	217.94	219.18	171.74	194.33	274.37	ND
1991	686.31	1,297.05	1,069.04	621.67	1,907.32	959.06	1,099.04	764.41	680.18	1,043.03	696.22
2000	6,279.98	10,349.69	8,140.50	5,661.16	11,718.01	6,800.23	9,279.16	7,432.26	6,489.97	9,761.57	5,358.32
2013	26,955.10	40,321.00	32,293.57	22,580.35	43,851.36	32,537.53	37,850.84	30,816.37	28,264.10	33,090.05	22,928.90

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

ND: Dato no disponible.

Es importante resaltar que, a pesar de esta tendencia general, en 1978 el menor ingreso per cápita de los hogares urbanos lo tuvo Hebei, ubicada en la región este. Sin embargo, para los años de 1980, 1991 y 2013 el menor nivel del ingreso se encontró en provincias ubicadas en la zona oeste de China. Como excepción, en el 2000 Shanxi (región centro) tuvo el menor nivel de ingreso (ver Cuadro 7, 8 y 9).

Aun cuando esto podría indicar una tendencia general, es necesario señalar que en ciertas ocasiones, algunas provincias de la región oeste han obtenido un nivel de ingreso urbano per cápita mayor que otras provincias, incluso provincias de la región este. En 2013 los hogares urbanos en Mongolia Interior, Chongqing y Guangxi tuvieron un nivel de ingreso disponible per cápita superior a los de Hebei y Hainan con 25,496.67 yuanes (4,116.61 dólares), 25,216.13 yuanes (4,071.32 dólares) y 23,305.38 yuanes (3,762.81 dólares), respectivamente.

Al encontrar que en 2013 ciertas provincias de la región oeste contaron con un ingreso disponible urbano per cápita superior al de las provincias del este, surge un primer indicio de posibilidad de una disminución en la desigualdad de los ingresos urbanos per cápita a nivel provincial. Sin embargo, aún no existe una tendencia clara.

La desigualdad en el ingreso disponible per cápita: la República Popular China

Cuadro 7. Nivel de ingreso per cápita disponible de hogares, región centro (yuanes)

Año	Nacional	Shanxi-Centro	Anhui-Centro	Jiangxi-Centro	Henan-Centro	Hubei-Centro	Hunan-Centro
1978	133.57	101.61	101.70	140.70	101.40	106.50	134.40
1980	191.33	155.78	184.82	180.94	160.78	169.88	219.71
1991	686.31	603.51	539.16	669.90	526.95	670.80	664.24
2000	6,279.98	4,724.11	5,293.55	5,103.58	4,766.26	5,524.54	6,218.73
2013	26,955.10	22,455.63	23,114.22	21,872.68	22,398.03	22,906.42	23,413.99

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

ND: Dato no disponible.

Cuadro 8. Nivel de ingreso per cápita disponible de hogares, región oeste (yuanes)

Año	Nacional	Mongolia Interior-Oeste	Guangxi-Oeste	Chongqing-Oeste	Sichuan-Oeste	Guizhou-Oeste	Yunnan-Oeste	Tibet-Oeste	Shaanxi-Oeste	Gansu-Oeste	Qinghai-Oeste	Ningxia-Oeste	Xinjiang-Oeste
1978	133.57	100.30	119.50	ND	116.70	108.00	123.90	ND	133.00	98.40	ND	115.90	199.17
1980	191.33	181.32	173.68	ND	187.90	161.46	150.12	ND	142.49	153.33	ND	178.06	198.01
1991	686.31	607.15	639.45	ND	557.76	435.14	540.86	649.71	530.80	430.98	559.78	578.13	683.47
2000	6,279.98	5,129.05	5,834.43	6,275.98	5,894.27	5,122.21	6,324.64	7,426.32	5,124.24	4,916.25	5,169.96	4,912.40	5,644.86
2013	26,955.10	25,496.67	23,305.38	25,216.13	22,367.63	20,667.07	23,235.53	20,023.35	22,858.37	18,964.78	19,498.54	21,833.33	19,873.77

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

ND: Dato no disponible.

Cuadro 9. Nivel de ingreso per cápita disponible de hogares, región noreste (yuanes)

Año	Nacional	Liaoning-Noreste	Jilin-noreste	Heilongjiang-Noreste
1978	133.57	165.20	179.20	167.90
1980	191.33	273.02	236.30	205.38
1991	686.31	836.17	803.52	759.86
2000	6,279.98	5,357.79	4,810.00	4,912.88
2013	26,955.10	25,578.17	22,274.60	19,596.96

Elaboración propia. Información obtenida de China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

ND: Dato no disponible.

Conclusiones

La desigualdad en el ingreso continúa siendo uno de los principales retos para el gobierno chino. Si bien las reformas instauradas a partir de 1978 generaron de forma paulatina un beneficio generalizado para la mayoría de la población, también provocaron que la brecha de desigualdad en el ingreso entre las zonas urbanas y rurales y a nivel regional aumentara.

El cambio de la orientación de las políticas económicas a inicios del siglo XXI, que busca basar el crecimiento económico en el mercado interno, tiene como objetivo final la reducción de esta brecha de desigualdad. Según los datos estudiados, provenientes en su gran mayoría de la Oficina Nacional de Estadística de China, la brecha persiste tanto entre zonas urbanas y rurales, como a nivel regional. El mayor nivel de ingresos continúa concentrándose en las urbes y en los hogares urbanos ubicados en la región este.

Al estudiar el caso particular de los hogares urbanos encontramos que el nivel de ingreso ha aumentado a un ritmo considerable en los últimos años. A pesar de esto, no existe ninguna indicación de que la tasa de crecimiento de los hogares ubicados en los quintiles más bajos aumente a un ritmo mayor, por lo que dentro del grupo urbano la brecha de desigualdad continúa.

Sin embargo, al analizar la desigualdad en el ingreso entre zonas urbanas y rurales y a nivel regional en los años más recientes, vemos indicios de un cambio en la tendencia. Las tasas de crecimiento de los ingresos disponibles per cápita de los hogares rurales han sido mayores que las de los hogares urbanos desde 2005. En estos años, las tasas de crecimiento del ingreso disponible per cápita de las regiones del noreste, centro y oeste también han sido mayores que las de la región este. No obstante, en ambos casos el nivel de ingreso tendrá que seguir aumentando a una tasa mucho mayor para que esto sea posible en el corto o mediano plazo.

El reto al que se enfrenta el liderazgo chino es grande. El reciente cambio en la orientación de las políticas económicas con el fin de crear una economía más equilibrada y una menor desigualdad en el ingreso, no es cosa fácil. Pero

el trabajo se está haciendo y, aunque aún sean pocos, existen indicios de que la brecha en la desigualdad podría reducirse. Sin duda, esta investigación no es concluyente y abre la puerta a nuevas preguntas y a nuevos temas de investigación.

Fuentes

- Atsmon, Yuval y Max Magni “Meet the 2020 Chinese Consumer”, *McKinsey Quarterly*, McKinsey & Company, [http://www.mckinsey.com/insights/asia-pacific/meet_the_chinese_consumer_of_2020], consultado el 20 de diciembre de 2014], marzo 2012, 2-8 p.
- Banco Mundial, “Data”, <http://data.worldbank.org>. Consultado el 20 de mayo de 2015.
- Barnett, Steven, Alla Myrvoda *et al.*, “China y sus gastos”, *Finanzas & Desarrollo*, FMI, septiembre de 2012, pp. 28-30, <http://www.imf.org/external/Pubs/FT/fandd/spa/2012/09/pdfs/barnett.pdf>. Consultado el 23 de mayo 2015.
- China Statistical Yearbook 2013, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2013/indexeh.htm>. Consultado el 26 de mayo 2015.
- Farrell, Diana, Eric Beinhocker *et al.*, “From ‘Made in China’ to ‘Sold in China’ The rise of the Chinese Urban Consumer”, *McKinsey Global Institute*, McKinsey & Company, noviembre 2006, pp. 5-187, http://www.mckinsey.com/insights/urbanization/from_made_in_china_to_sold_in_china. Consultado el 19 de diciembre de 2014.
- Fondo Monetario Internacional “IMF Exchange Rates”, <https://www.imf.org/external/np/fin/ert/GUI/Pages/CountryDataBase.aspx>. Consultado el 29 de octubre de 2017.
- Maddison, Angus, *Chinese Economic Performance in the Long Run*, 2ª ed., París, OECD Publishing, 2007, pp. 3-195.
- Mao Tsetung, “Sobre diez grandes relaciones”, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, 5 t., Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, pp. 308-333, ed. digital, 5.t, <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TMR56s.html#s1>. Consultado el 23 de mayo de 2015.

- Mao Tsetung, “Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo”, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, 5 t., Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, pp. 419-458, ed. digital, <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/CHC57s.html#s3>. Consultado el 23 de mayo de 2015.
- National Data, National Buro of Statistics of China, <http://data.stats.gov.cn/english/>. Consultado el 26 de mayo 2015.
- Orlik, Tom, “La amenaza de la distribución de la riqueza en China”, *Expansión.com*, 4 de mayo 2011, <http://www.expansion.com/2011/05/03/opinion/1304452242.html>. Consultado el 24 de mayo de 2014.
- Spence, Jonathan, *En busca de la China moderna*, México, TusQuets Editores, 2011, 1080 p.
- World Bank, “About us”, <https://data.worldbank.org/about>. Consultado el 23 de octubre de 2017.
- “Wu Jinglian, Faculty Profiles”, *China Europe International Business School*, <http://www.ceibs.edu/wu-jinglian>. Consultado el 23 de octubre de 2017.
- Wu, Jinglian, *Understanding and Interpreting Chinese Economic Reform*, Ohio, Thomson/Southwestern, 2005, pp. 3-464.
- XII Plan Quinquenal 2011-2015, <http://www.britishchamber.cn/content/chinas-twelfth-five-year-plan-2011-2015-full-english-version>. Consultado el 26 de mayo de 2015.

El Daoísmo y las ideas libertarias

Zoe Fuentes Nolasco

Para el sabio taoísta lo principal no es actuar, sino dejar que las cosas fluyan y, de este modo, suceda aquello que debe suceder y se realice la virtud (Dé/Tè) de cada cosa. Es decir, su intervención se mantiene al mínimo. Este fluir y dejar que cada cosa tome su lugar significa estar en concordancia con el Tao (Dao) y constituye el principio de la sabiduría contenida en el *Tao Te Ching*. El texto contiene parte de la filosofía de Laozi (siglo IV aec.) y es uno de los grandes fundamentos de la religiosidad china.

De manera casi paralela, la concepción libertaria de Robert Nozick¹ postula un Estado Mínimo que surge por una especie de “mano invisible” y cuyas funciones se limitan a lo elemental, a saber, garantizar la seguridad y los derechos de los individuos.² Cualquier otro tipo de intervención, según Nozick, no sólo resulta excesiva, sino dañina. Así, puede trazarse un paralelo entre el gobernante libertario y el sabio taoísta, en el que ambos sólo proveen los medios para que todo lo demás funcione de acuerdo a un orden más allá de ellos mismos; llámese “mano invisible” o “Dao”.

¹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

[Robert Nozick (1938-2002). Nació en Brooklyn, N. Y., proveniente de una familia judía. Estudió en Columbia, Princeton y Oxford. En 1974 se publicó su libro *Anarchy, State and Utopia* un trabajo de pensamiento político que se contraponía a la tesis de la justicia distributiva como obligación del Estado. Estaba a favor de una existencia mínima del mismo. N. del E.]

² Vida, propiedad, y libertad.

El objetivo de este trabajo será relacionar el principio de “no hacer” propuesto en el Daoísmo, el cual permite que todo fluya, con la noción típicamente adoptada por los libertarios de un Estado Mínimo, aquel que garantice tres cosas, vida, propiedad y libertad o bien, seguridad y derechos. Recuérdese, además, que para teóricos como Nozick, cualquier otro tipo de intervención estatal es dañina. También se propone hacer notar cómo se encuentra íntimamente ligada la noción del Estado mínimo con la de un sabio taoísta que, antes que intervenir, pone los medios para que todo fluya y suceda aquello que *debe* suceder. En esta concepción, el tipo de gobernante sabio pone sus *noesfuerzos* en el principio de “no hacer” para que se realice el Dé/Té y, así como una intervención adicional de su parte resultaría perjudicial a todo, lo sería igualmente una intervención adicional del Estado. De ahí que se busque relacionar ambos principios.

Para ello, se tomarán como base tanto las ideas del mencionado Robert Nozick, que expresa en su libro *Anarquía, Estado y Utopía*, como los capítulos II y LXIV del texto titulado *Tao Te Ching*, donde se recuperan los principios de la no acción. A la vez, se ocupará bibliografía especializada sobre ambas obras y a manera de conclusión, se estipulará qué tan posible es una lectura libertaria de este texto de la antigüedad (datado en el siglo IV aec.) y de ser así, definir, en la medida de lo posible, qué tanto se adelantó a las corrientes libertarias surgidas durante el siglo XX.

Nozick y el Estado Mínimo

Al inicio del texto *Anarquía, Estado y Utopía* se encuentra una afirmación casi categórica: “Individuals have rights and there are things no person or group may do to them (without violating their rights) Los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles (sin violar sus derechos)”;³ lo que hace surgir la pregunta ¿qué tipo de Estado sería el idóneo

³ Nozick, *op. cit.*, p. IX. Traducción propia.

para gobernar sin violar los derechos del individuo? La conclusión del autor es sencilla:

[...] a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on⁴, is justified: that any more extensive state will violate persons' rights not to be forced to do certain things⁵, and is unjustified.

[...] un estado mínimo, limitado a las funciones de protección contra la fuerza, el robo, el fraude, el incumplimiento de contratos y similares, está justificado: cualquier otra función más extensa violaría los derechos de las personas a no ser forzados a realizar cierto tipo de cosas.⁶

De esta manera, cualquier Estado que no sea el mínimo “violaría el derecho que todas las personas tienen de formarse ciertos planes de vida y de conseguir los medios necesarios para llevar a cabo esos fines”.⁷ Resulta, así, que no sólo sería excesivo sino ilegítimo y dañino para los sujetos, en tanto que no respetaría sus garantías individuales. Las funciones de un Estado deben, entonces, limitarse a garantizar la libertad, la propiedad y la vida de los individuos en tanto que cada uno es valioso por sí mismo y debe ser visto como fin y nunca como medio, siguiendo la máxima de Kant.⁸

⁴ Los cuáles, nótese, son derechos relativos a la vida o a la propiedad.

⁵ Se encuentra ya aquí el derecho a la libertad entendida como capacidad para hacer lo que uno decida mejor.

⁶ Nozick, *op. cit.*, p. IX. Traducción propia.

⁷ P. Diertelen, “La Filosofía Política de Robert Nozick” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 17, noviembre de 1992, p. 124.

⁸ “Las limitaciones expresan la inviolabilidad de otras personas [...] Utilizar a una persona de esta manera no respeta ni toma suficientemente en cuenta el hecho de que es un individuo aislado, que es la única vida que tiene”. Nozick, *op. cit.*, pp. 32-33. Para una profundización en el tema *Vid.* Nozick, *op. cit.*, cap. III.

Sin embargo, queda aún abierta la pregunta de cómo surge, en ese caso, este tipo de organización. Para ello, Nozick remite a la vieja idea de “Estado de naturaleza” según la cual “aprendemos analizando cómo podría haber surgido el Estado, incluso a sabiendas de que no surgió de esa manera”.⁹ Si bien nos ayuda a dilucidar ciertos aspectos del Estado, lo que el autor realmente relaciona a la fundación del Estado Mínimo es una explicación de “mano invisible”¹⁰ en la que ninguna especie de intercambio o “contrato” es necesaria,¹¹ ya que, después de todo, hay cierto patrón que puede leerse y atribuírsele a dicha “mano invisible” que ordena todo:

They show how some overall pattern or design, which on we would have thought had to be produced by an individual's or group's succesful attempt to realize the pattern, instead was produced and maintained by a process that in no way had the overall pattern or design “in mind”. After Adam Smith we call such explanations *invisible-hand explanations* (“Every individual intends only his own gain and he is in this, as in so many other cases, led by and invisible hand to promote an end which was no part of his intention”) [...] But within such explanations will appear descriptions of the patters, *at least within quotation marks*, as objects of belief and desire [...] Invisible-hand explanantions minimize the use of the notions constituting the phenomenom to be explained; in contrast to the straight forward explanations.

Nos muestran cómo un patrón o diseño general, en el cual podríamos pensar que tiene que ser producido por el intento exitoso de un individuo o grupo de realizar el patrón, en vez de producido y mantenido por un proceso que de ninguna manera tenía un patrón o diseño general “en mente”. Después de Adam Smith llamamos a tales explicaciones las explicaciones de la manos invisibles (“Todo in-

⁹ Diertelen, *op. cit.*

¹⁰ La metáfora de “mano invisible” es obra del economista Adam Smith (1723-1790), y se refiere a la autorregulación que no requiere intervención externa, entendida de parte de la institución estatal en el mercado. N. del E.

¹¹ Diertelen, *op. cit.*, p. 18.

dividuo pretende sólo su propio beneficio y esto, como tantos otros casos, es conducido por una mano invisible para promover un fin que no formaba parte de su intención”) [...] Pero dentro de tales explicaciones aparecerán descripciones de los patrones, al menos entre comillas, como objetos de creencia y de deseo [...] Las explicaciones de mano invisible minimizan el uso de las nociones que constituyen el fenómeno para ser explicadas; en contraste con las explicaciones directas.¹²

Así, el Estado surge única y exclusivamente del deseo que tienen las personas de estar protegidas y no de un deseo colectivo de formarlas. Sin embargo, el autor nunca menciona nada acerca de la proveniencia de los derechos, sino que los presupone y se limita a proponerlos como restricciones morales indirectas que, como ya se mencionó, siguen la formulación kantiana del imperativo categórico, lo cual tiene sentido porque para él, “Sólo existen individuos con su propia y única vida [...] las personas poseen racionalidad, libre albedrío, agencia moral y tienen la capacidad de formar planes de vida”.¹³ Establece ciertos tipos de violencia que no pueden ser ejercidos en contra de los mismos individuos; los que lo hacen deben ser castigados por el Estado y obligados a dar una compensación a la parte afectada.¹⁴

De esta forma, el Estado Mínimo cumple la siguiente función: protegernos, pero no imponernos propósitos. Al contrario, debe mantener un respeto estricto a nuestra libertad individual y con ello, desempeñar el papel de medio para que cada uno cumpla con los fines que se ha propuesto. En palabras de Diertelen:

[...] nos trata como individuos cuyos derechos son inviolables, que no pueden ser tratados por otros de cierta manera como medios o como herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales con la dignidad que nos constituye. Al tratarnos con respeto, al respetar nuestros de-

¹² Nozick, *op. cit.*, pp. 18-19. Traducción propia.

¹³ Diertelen, *op. cit.*, p. 126.

¹⁴ Diertelen, *op. cit.*, pp. 126-133 y Nozick, *op. cit.*, cap. V.

rechos, nos permite, individualmente o con quien escojamos, elegir nuestra vida y llevar a cabo nuestros fines y nuestras concepciones de nosotros mismos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos que tienen la misma dignidad.¹⁵

Puede verse así, cómo los únicos medios que proporcionaría el Estado serían la vida, la libertad y la propiedad y que a partir de que ellos estén garantizados, el individuo queda en plena libertad para desarrollarse como decida mejor. El Estado no puede, entonces, imponer nada a sus allegados ni cargas que éstos no deseen (lo cual constituiría una violación grave al derecho a la libertad), sino que funge como intermediario entre éstos y los fines que se han propuesto.

Wu wei: el principio del no-hacer en el Daoísmo

La concepción china del mundo está basada en una complementariedad de opuestos cuyo ejemplo más conocido es el ying-yang,¹⁶ “no es ni monista, ni dualista, ni siquiera pluralista, sino que se inspira en la idea de que el Todo se distribuye en grupos jerarquizados en los que se halla de nuevo por completo. Estos grupos no se distinguen más que por el potencial de eficacia que les es propio”,¹⁷ de manera que “el Tao no es en sí mismo una causa primera. Sólo es un Total eficaz, un centro de responsabilidad o también, un medio responsable [...] no es sino la sublimación de esta eficacia y de este orden”.¹⁸

Aunque se ha traducido comúnmente por “camino”, la palabra Tao, en el sentido dado por Lao Zi en el *Tao Te Ching*, responde a aquello cuya esencia se encuentra en el fondo de toda mutación y que ordena tanto el tiempo como el

¹⁵ Diertelen, *op. cit.*, p. 133.

¹⁶ Marcel Granet, *El pensamiento chino*, Madrid, Trotta, 2013, p. 249 [En particular de la misma edición de Granet véase cap. II. El Ying y el Yang, pp. 99-121. N. del E.]

¹⁷ *Ibidem*, p. 250.

¹⁸ *Ibidem*, p. 248.

espacio.¹⁹ Es decir, juega un papel regulador que “no crea a los seres, les hace ser tal como son”.²⁰

Así, puede afirmarse que estar en consonancia con el Tao es estar en conexión con aquello que hace que las cosas sean lo que son y permitir que todo fluya para que suceda aquello que tiene que suceder, lo cual correspondería al “modo natural de conducta”.²¹ Lo anterior corresponde a su vez con *wu wei* (inacción), que implica hacer todo (es decir, dejar que todo lo que debe pasar, pase) al no hacer nada. “El Tao no emprende ninguna actividad y sin embargo, nada se queda por hacer”.²² El Tao es, pues, una vía de espontaneidad y sencillez en la que la inacción sirve como principio de toda la conducta. “La sencillez, *wu wei* y otros ideales éticos, son todos lecciones morales tomadas de la naturaleza que es el standard o patrón para el Cielo y la Tierra, así como para el hombre. Es el camino al Tao, el principio universal de existencia”.²³ Se trata, entonces, de una vía de quietud y armonía con todo lo que rodea al sujeto.

Ya que el Tao toma como referencia a la naturaleza, es obvio afirmar que clama por un retorno a ella por medio del *wu wei*. A la vez, nos llama a parecer-nos al agua, que es “casi idéntica al Tao”²⁴ por su manera de fluir y dejar pasar. El taoísta “anhela la armonía entre los hombres y entre éstos y el Todo. El Tao abarca el cosmos y el mundo de los hombres, y el cometido del individuo es adaptarse perfectamente al Tao”.²⁵ De esta forma, la fusión con el Todo-Uno/Tao ocupa un lugar primordial dentro de esta filosofía en la que el no intervenir es la vía predilecta y el sabio que la practica deja discurrir todo libremente en reconocimiento de la necesidad.²⁶

¹⁹ *Ibidem*, pp. 244-245.

²⁰ *Ibidem*, p. 244.

²¹ W.-T. Chan, G. Conger, J. Takakusu, D. T. Suzuki y S. Sakamaki, *Filosofía del Oriente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 79. (Breviarios, 28).

²² Lao Tse, *Tao Tè Ching: Los libros del Tao*, trad. de I. Preciado, Madrid, Trotta, 2010. Cap. XXXVII.

²³ Chan *et al.*, *op. cit.*, p. 80.

²⁴ Lao Tse, *op. cit.*, cap. VIII.

²⁵ R. Franke y R. Trauzettel, *El Imperio Chino*, México, Siglo XXI, 1973, p. 53.

²⁶ “El sabio vive en el mundo

Ahora bien, si la sabiduría consiste en el poner en práctica la inacción ¿Cuáles son sus características? A este respecto, el capítulo LXIV del *Tao Te Ching* resulta bastante ilustrativo:

El que actúa, fracasa;
 el que aferra algo, lo pierde.
 Por eso el sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa;
 nada aferra
 y de ese modo, nada pierde
 [...]
 El sabio no osa actuar

Aquí puede leerse como el *wu wei* no es sólo una recomendación para la sabiduría taoísta, sino un imperativo que debe ser observado en todo momento a fin de tener éxito. El hombre, para alcanzar su virtud (Dé/Té),²⁷ debe permanecer en la quietud y serenidad de la inacción, la cual constituye una ley fundamental. Así, puede afirmarse que *wu wei* tiene tres aspectos: el de actuar e intervenir lo menos posible en el curso de las cosas, como afirmación de la espontaneidad y como acomodo al fluir natural y necesario de todo. Es, pues, una espontaneidad en su máximo esplendor.

Respecto a este tema, el capítulo II del *Tao Te Ching* resulta bastante claro sobre la operación del *wu wei* en la realización del Dé/Té de cada cosa:

.....
 en un sobrio no actuar” Lao Tse, *op. cit.*, cap. XLIX
 “El sabio se acomoda en el no-actuar” cap. II.

²⁷ El Dé/Té sería, entonces, lo que un ser es por naturaleza. Virtud, ser lo que se tiene que ser y al hablar de dejar fluir todo de forma natural no se habla de otra cosa sino de seguir el Dé/Té de cada cosa.

En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben lo que es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Ser y no ser se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
el sentido y el sonido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente,
es una ley constante.
Por eso el sabio se acomoda en el no actuar,
ejercita la enseñanza sin palabras.
Desarrollándose por sí mismos los seres todos
sin que él les dé comienzo,
déjalos actuar por sí mismos
y no se impone a ellos,
triunfa en su empeño,
más no se apodera (del fruto).
Justamente porque no se apodera (del fruto),
por eso mismo no le abandona²⁸

Puede entreverse, entonces, que es debido al flujo ordenado de las cosas que la intervención del sabio es incluso perjudicial para la realización del Dé/Té de cada cosa. Lo mejor es no imponerse a nada, sino que dejar que todo fluya según su curso y, si acaso, proporcionar los medios para que cada cosa sea lo que debe ser sin, claro está, apropiársela. Esto, debido a que “El mundo, instrumento mágico, no se puede manejar, no se puede apropiar. Si lo manejas, fracasas y lo

²⁸ Otras exaltaciones de la inacción del sabio pueden hallarse en los capítulos VIII, IX, X, XXII, XXXVIII, LXIII y LVIII.

pierdes si lo aferras”.²⁹ Empeñarse en la inacción es la máxima que permite que el Todo siga su curso y lo que permite que la cosas se desarrollen según su Dé/Té.

Esto marcaría un contraste enorme entre la inteligencia, que implicaría acción por parte del sujeto, y la sabiduría, que sería un aferrarse a la máxima de *wu wei* y, con ello, permitir que las cosas se realicen según su curso. El sabio, pues, en contraste con el inteligente, es el que deja que cada cosa sea lo que debe ser.

Hacia una lectura libertaria del *Tao Te Ching*

Ahora bien ¿Cómo puede aplicarse el principio de *wu wei* al Estado? Se ha visto ya que la máxima de la filosofía taoísta es la que permite que las cosas se desarrollen según su curso y que esto se haya en oposición a la inteligencia; antes, constituye la verdadera sabiduría. A este respecto, en el Capítulo LXV del *Tao Te Ching* se señala:

Por eso quien gobierna el Estado usando de la inteligencia
es un bandido para el Estado;
gobernar el Estado sin usar de la inteligencia
es [traer] felicidad al Estado;
tener presentes estas razones
es también una norma principal

Es decir, entre más nos aferremos a actuar e interferir en el flujo de las cosas, más fracasaremos (tal como se explicita en el capítulo LXIV). El sabio, sin embargo, deja que éstas sean y sólo pone los medios para que se acomoden según el flujo que deben seguir y así se realice el fin para el que fueron puestas donde están.

Es gracias a esta última concepción que puede trazarse un parangón con las ideas de Nozick: mientras el sabio taoísta no interfiere y sólo pone medios,

²⁹ Cap. XXIX.

el Estado Mínimo hace lo mismo y garantiza únicamente tres cosas con base en las cuales los individuos pueden llevar a cabo sus fines. Mientras uno se mueve y es creado por una “mano invisible”, el otro responde a un Tao que ordena todas las cosas según su Dé/Te, ambos constituyen fuerzas fuera del control del hombre en las que es mejor no interferir.

Así como el Tao permite que cada cosa se desarrolle según su curso y cualquier intervención resulta perjudicial, para el libertario una intervención del Estado más allá de la mínima necesaria implicaría una violación a los derechos del individuo (y con ello, a la realización de sus fines, lo que hace aún más fuerte la comparación) y, de esta manera, resulta igualmente dañino que el uso de la inteligencia (es decir, de la acción) dentro de la filosofía taoísta.

Otro parecido lo hallamos si se comienza a comparar al sabio y al Estado: el deber de ambos queda reducido al mínimo, así como su intervención en los asuntos que conciernen al Todo. Ambos deben, además, sólo dejar que las cosas fluyan según su curso y así todo sea lo que debe de ser (ya sean las cosas en general o los individuos respecto a las metas que se han propuesto) y su única obligación consiste en, cuando sea necesario, proveer de los medios (ya sean vida, propiedad y libertad u otros) para que todo cumpla su fin.

Cabe mencionar que, después de la argumentación propuesta, puede deducirse que la aplicación del *wu wei* al Estado produciría algo muy parecido al Estado Mínimo de Nozick y que ambos, a final de cuentas, serían la forma más fácil para que los individuos (y el resto de la totalidad, en el caso del Daoísmo) se desarrollen según los fines que se han propuesto y así, sean lo que tienen que ser en el curso de las cosas. Además, esto implicaría un respeto fuerte, en ambos casos, a las garantías individuales de cada uno y una regulación, como ya se mencionó, de una fuerza que escapa a la acción del hombre (se le dé el nombre de “mano invisible” o de Tao).

Puede concluirse, así, que la comparación entre el Tao y las ideas libertarias de Robert Nozick es completamente plausible y pertinente, además de que permite una concepción más amplia de lo que son el *wu wei* y el Estado Mínimo, ya que ambos tienen su base en la inacción. Una lectura libertaria del *Tao Te*

Ching es, por tanto, de gran ayuda para comprender su concepto fundamental e incluso, proporciona elementos para ahondar un poco más en él y ver, por ejemplo, sus implicaciones en el ámbito político a la hora de constituir un Estado.

Fuentes

- Chan, W.-T., G. Conger, J. Takakusu, D. T. Suzuki y S. Sakamaki, *Filosofía del Oriente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. (Breviarios, 028).
- Diertelen, P., “La Filosofía Política de Robert Nozick” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 17, noviembre de 1992, pp. 123-135.
- Franke, R., y R. Trauzettel, *El Imperio Chino*, México, Siglo XXI, 1973.
- Granet, Marcel, *El pensamiento chino*, Madrid, Trotta, 2013.
- Lao Tse, *Tao Tè Ching: Los libros del Tao*, trad. de I. Preciado, Madrid, Trotta, 2010.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

QIN DAO: LA VÍA DEL QIN

La relación entre la música y el autocultivo en la tradición china. El caso de la cítara *qin*

Filippo Costantini

Este artículo tiene como objetivo analizar la relación entre la música y el ideal de autocultivo en el contexto de la China de la época clásica y durante el período de las primeras dinastías. En particular, se centrará en el caso de la antigua cítara *qin*, también llamada *guqin* 古琴, explorando razones culturales e influencias filosóficas que han hecho de este instrumento un medio de meditación y autocultivo. La elección para analizar el caso particular del *qin*, dentro de la amplia gama de instrumentos tradicionales chinos, se basa en que es el instrumento que, a lo largo de su larga historia, ha sido considerado como símbolo de sabiduría: el camino del *qin* era el camino a través del cual el letrado podía regular y purificar sus pasiones llegando a resonar con la naturaleza y con el Cielo. De esta forma, el aprendizaje del *qin* iba más allá de una simple educación musical; más bien era una actividad filosófica dirigida a la formación del individuo. Por eso fueron sobre todo los letrados-filósofos, y no los músicos, quienes se dedicaron a este instrumento.¹

¹ A partir de la dinastía Tang, el estudio del *guqin* entró a formar parte de las “cuatro artes” esenciales para la formación cultural de los letrados. La documentación textual más antigua relacionada con el estudio de las cuatro artes (*guqin*, caligrafía, pintura y ajedrez) se puede detectar en el tercer capítulo del *Fashu yaolu* 法書要錄 (*Colección sobre la caligrafía*) por Zhang Yanyuan 張彥遠 (815-907). Véase L. Pisano, “Responsabilità e tutela dei Patrimoni Immateriali dell’Umanità UNESCO - Il caso della cetra cinese qin 琴” en E. Adami y C. Rozzonelli, *To a Scholar Sabab. Essays and Writings in Honour of Alessandro Monti*, Alessandria, Edizione dell’Orso, 2011, p. 122.

Al estar directamente relacionado con el círculo de élite de los letrados, alrededor del *qin* fue creada una vasta mitología enriquecida por un rico simbolismo y una impresionante bibliografía, que han hecho de este instrumento el más citado en la tradición clásica china. Sin embargo, a pesar de su notoriedad, ya en la era pre-dinástica eran raras las ocasiones en que se podía escuchar sus melodías. Las razones son varias: por un lado el carácter altamente elitista; por el otro las numerosas normas y restricciones a las que el intérprete tenía que atenerse que impedían, entre otras cosas, las actuaciones en público.² Además, hay que añadir las peculiaridades de sonido y técnica de difícil entendimiento por un público común. Sobre este aspecto el estudioso van Gulik, autor de la monografía más importante en lengua inglesa sobre el *guqin*, dijo que a diferencia de otros instrumentos tradicionales chinos, el *qin* posee unas características intrínsecas que no favorecen una apreciación inmediata por parte del oyente. En su opinión, la principal dificultad reside en el hecho de que su música no es melódica, su belleza no consiste en la sucesión de sonidos, sino en los sonidos individuales en sí mismos, ya que cada uno de ellos está diseñado para estimular sentimientos específicos en el oyente.³

El eminente musicólogo Curt Sachs es de la misma idea que van Gulik:

Los oyentes occidentales tienen grandes dificultades para percibir los delicados matices de la interpretación del *ch'in* [*qin*] y para apreciar su espiritualidad. Pero el oriental medio tampoco puede apreciarlo. El *ch'in* no busca la popularidad, ni tampoco se adapta al diletantismo. Es el instrumento de los filósofos y de los sabios. En la intimidad de un cuarto cerrado, solo o ante unos cuantos amigos escogidos

² La tradición requería que el practicante del *qin* se adhiriera a varias normas y prohibiciones durante la actuación, las reglas variaban desde la higiene personal hasta el lugar donde se podía actuar, incluyendo también la selección del público. La formulación de estas normas se puede encontrar en diversos manuales desde la época Ming. Para profundizar el tema véase R. H. van Gulik, *Lore of the Chinese Lute An Essay in Ch'in Ideology. Monumenta Nipponica*, no.3, Tokyo, Sophia University Press/Charles E. Tuttle Company, 1969, pp. 57-69.

³ *Ibidem*, p. 1.

que escuchan respetuosamente y en silencio, las notas inmateriales del *ch'in* revelan a los oyentes las verdades últimas de la vida y la religión.⁴

El *guqin* se presenta como un instrumento íntimo y solitario, prerrogativa de unos pocos, lejos de los excesos de la música popular y de la corte. Probablemente por esta razón el *guqin* se convierte, más que cualquier otro instrumento, en el emblema máximo de música “alta” y virtuosa, a través de la cual se investigan los principios y las armonías del Cielo, de la Tierra y del corazón humano. Estos factores han contribuido ciertamente a aumentar el mito alrededor del *qin* alentando la fuerte tendencia simbólica que impregna tanto su constitución organológica como su repertorio.⁵

Antes de profundizar en el papel específico del *guqin* como herramienta de autocultivo y meditación en las principales tradiciones chinas, es necesario analizar brevemente la relación particular entre música y pensamiento filosófico en la sociedad china clásica y pre-moderna. A continuación, examinaré la visión filosófica de la música en la escuela confuciana a partir de su padre ideológico Confucio (551-479 aec.), y también en la escuela daoísta a través de los pensadores clásicos Laozi 老子 (604-531 aec.) y Zhuangzi 莊子 (370-287 aec.). En particular, veremos que a partir de una visión compartida sobre la importancia del papel de la música en la sociedad y en la formación cultural del letrado, las dos tradiciones tienden a centrarse en puntos diferentes que influirán mucho en la estética y la ideología del *qin*.

La relación entre la música y la sabiduría

El papel de la música en las sociedades arcaicas chinas ha sido siempre de primera importancia. El eminente estudioso Li Zehou 李泽厚 cree que la razón

⁴ C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, Mineola, Nueva York, Dover Publications, 2016, p. 188.

⁵ Sobre la amplia simbología en relación con el *guqin* como instrumento y su repertorio, véase van Gulik, *op. cit.*

está en el hecho de que la sociedad china tiene sus raíces en la música debido a su vínculo con los rituales chamánicos. La música era utilizada para contactar a los espíritus, y para socializar los sentimientos y las emociones humanas.⁶

El papel central de la música en la sociedad humana se recogió íntegramente en la tradición confuciana.⁷ Los confucianos creían en el poder inherente de la música de unir, poner en contacto/comunicación diferentes elementos, fortalecer las relaciones sociales, afectar y estimular el espíritu humano.⁸ Diferentes textos de la tradición confuciana del período pre-imperial muestran el carácter central de la música como fuerza moralizadora. El mismo Confucio muestra en varias ocasiones la importancia de la música en la formación del individuo y de la sociedad. Por ejemplo, en el diálogo 8.8. de las *Analectas*, afirma: “El Maestro dijo: me inspiro con el libro de las odas, me afirmo con los ritos, me completo con la música”.⁹

En Confucio la música se convierte en parte del proceso de formación cultural del individuo, liberándose gradualmente del carácter exclusivamente religioso. Como los ritos, la educación musical se convierte en una prerrogativa del hombre virtuoso que tenía la tarea de penetrar en su sentido más pro-

⁶ Véase Li Zehou, *The Chinese Aesthetic Tradition*, trad. de Maija Bell Samei, Honolulu, Hawaii University Press, 2010.

⁷ Rappenglück explica que muchas culturas antiguas consideraban la música como medio de relación entre el ser humano y el cosmos. La razón detrás de esta interpretación está probablemente ligada al poder de la música de transformar y afectar al cuerpo y al espíritu humano. Cfr. B. Rappenglück, “Cosmic music. Correlations between music and cosmos-related ideas across ancient cultures” en M. P. Zedda y J.A. Belmonte (eds.), *Lights and Shadows in Cultural Astronomy*, Isili, Proceedings of the SEAC, 2005, p. 365.

⁸ Sobre este tema Thompson afirma: “La música puede influir en los momentos de excitación y en el estado de ánimo, y compartir estas experiencias afectivas puede mejorar los lazos sociales. También nos permite experimentar la unidad extática con lo trascendente y con nuestra profundidad”, W.F. Thompson, *Music, Thought, and Feeling: Understanding the Psychology of Music*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 25.

⁹ 子曰：興於詩，立於禮。成於樂。(Lunyu 論語 8.8). Todos los textos en lengua china utilizados para este artículo provienen de la biblioteca digital Chinese Text Project 中研院 (http://ctext.org/) a menos que se indique lo contrario. Todas las traducciones son originales.

fundo: “El Maestro dijo: ¡Los ritos! ¡Los ritos! ¿Serán solamente jade y seda? ¡La música! ¡La música! ¿Serán sólo campanas y tambores?”.¹⁰

El verdadero papel de la música iba más allá de una mera función estética: la música era un poderoso medio de civilización, como el filósofo confuciano Xunzi 荀子 (314-239 aec.) reafirma: “La música era disfrutada por los reyes sabios; puede hacer buenos los corazones de la gente. Afecta profundamente a los seres humanos; altera sus actitudes y cambia sus costumbres. Así, los reyes antiguos guiaron a la gente con rituales y música, y la gente se hizo armoniosa y amistosa”.¹¹

Teniendo en cuenta su gran y delicado poder político y social, para la escuela confuciana se vuelve crucial determinar y delinear una ortodoxia musical específica. Confucio muestra como modelo de excelencia la música antigua (*guyue* 古樂) acuñada por los emperadores pasados. Esta música, definida *ya* 雅, sencilla y virtuosa, se encuentra en oposición a la creciente influencia de la música popular llamada obscena y peligrosa por el mismo Confucio:¹² “En cuanto a la música, escucha las arias de Shao y Wu. Deja la música de Zheng y aléjate de los que hablan con sofismas. La música del reino de Zheng es vulgar, y los que hablan con sofismas son peligrosos”.¹³

Y Xunzi reafirma: “El aspecto sensual, el sonido de Zheng y Wei, reducen el corazón-mente del ser humano al desenfreno. [Por el contrario,] la cinta ceremonial [usada por los oficiales y los letrados], el vestido ritual *duan*, el sombrero *zhangfu*, bailar las danzas *shao* y cantar la canciones *wu* hicieron el corazón-mente del ser humano equilibrado”.¹⁴

¹⁰ 子曰：禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？(Lunyu 17.11) CTP.

¹¹ 樂者，聖王之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之以禮樂，而民和睦 (Xunzi) CTP.

¹² Para un estudio sobre el concepto de música en Confucio, véase E. Sabbatini, “La musica e Confucio” en: S. Pozzi (ed.), *Confucio re senza corona*, Milano, O Barra O Edizioni, 2010.

¹³ ...樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆 (Lunyu 15.11) CTP.

¹⁴ ...姚冶之容，鄭衛之音，使人之心淫；紳、端、章甫，舞韶歌武，使人之心莊。(Xunzi) CTP.

El establecimiento de una ortodoxia del repertorio musical “adecuado” para la educación de los letrados, que tiene sus raíces en la época de Confucio y en el origen de la escuela confuciana, no sólo afectará el desarrollo del repertorio musical oficial, sino que también marcará una frontera infranqueable con la música de entretenimiento. Esto conducirá a la formación de una música elitista, limitada al círculo de los eruditos, que será fundamental en la constitución del repertorio del *guqin*.

El proceso de canonización de la música confuciana llega a su completa sistematización en la primera parte de la dinastía Han. En este período se recopilan textos fundamentales como el *Yueji* 樂記, capítulo del *Liji* 禮記, y el *Yuezhi* 樂志, capítulo del *Shiji* 史記. Y también otros trabajos misceláneos que tratan la música en relación con cuestiones que van desde la cosmología hasta temas éticos y políticos. Como se ve en el *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋:¹⁵

El origen de la música está en un pasado muy remoto. Nació de igual medida y tiene sus raíces en la unidad suprema. La Unidad Suprema dio a luz a las oposiciones [cielo y la Tierra]. Las oposiciones dieron a luz a yin-yang. El yin-yang se transforma y estratifica en los niveles superiores e inferiores [...] Fue a partir de la armonía y de la conveniencia que los antiguos reyes establecieron la música. Cuando todo bajo el cielo está equilibrado, y las diez mil cosas están en paz, con todas las transformaciones [bajo la influencia de] los de arriba, sólo entonces se puede lograr la música.¹⁶

El autor del *Lüshi Chunqiu* se esfuerza en crear una filiación directa que una la música con el cosmos y la tradición confuciana de los reyes antiguos. Los le-

¹⁵ Otros escritos del mismo período tratan el tema de la música de manera muy parecida. Uno muy importante es sin duda el *Huai Nanzi*. Para una traducción completa de este texto, véase Queen S. A. Major S., A. S. Meyer y H. D. Roth, *The Huainanzi: A guide to the theory and practice of government in early Han China*. New York, NY, Columbia University Press, 2010.

¹⁶ 音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下... 聲出於和，和出於適。和適先王定樂，由此而生。天下太平，萬物安寧，皆化其上，樂乃可成。(*Lüshi Chunqiu*) CTP.

trados Han no sólo continúan el proceso de canonización definido por Confucio y sus discípulos, sino que también comienzan a formular una serie de teorías que vinculan la música a otras disciplinas como la cosmología y la numerología, hasta plantear hipótesis sobre la acústica y las clasificaciones de los sonidos. En otras palabras, la música se libera de la prerrogativa exclusiva de fuerza moralizadora del ser humano y de la sociedad que tuvo con Confucio, ampliando su ámbito. La música se convierte en una herramienta fundamental para la investigación de los principios del cosmos y su relación con el microcosmos humano. Como afirma DeWoskin, se convierte en la “piedra filosofal” a disposición de los letrados.¹⁷

Al contribuir a la transformación y apertura de la música a la naturaleza y al cosmos, es evidente la influencia de los pensadores que compiten con la ortodoxia confuciana. En particular, fueron de gran importancia las ideas de dos filósofos etiquetados bajo la nomenclatura póstuma del daoísmo: Zhuangzi y Laozi.¹⁸ Ellos penetran en los misterios de los sonidos de la naturaleza analizando sus vínculos con el ser humano y el cultivo de la mente. Como dice van Gulik, es gracias a la visión de estos filósofos que se va a desarrollar la idea de la música como medio de iluminación y sabiduría, sobre todo en relación con el *qin*.¹⁹ Ambos, Zhuangzi y Laozi, quieren quitar la etiqueta confuciana que aprisiona la esencia de la música: la música verdadera es pura, sin categorías definidas, la que viene del Cielo. En el *Dao Dejing* 道德經 Laozi afirma claramente que la música de los cinco sonidos es limitada y aturde al oído, la música más grande es la inaudible del *dao*, más allá de cualquier limitación.²⁰ Ésta es

¹⁷ Cfr. K. J. DeWoskin, *A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China*, Michigan, Ann Arbor Center for Chinese Studies, 1982, p. 31.

¹⁸ El término *Daojia* 道家 (expertos del *dao*) atribuido a pensadores independientes de la época clásica como Laozi, Zhuangzi y Liezi proviene de las “Memorias históricas” (*Shiji* 史記), compilado en época Han por Sima Qian 司馬遷 (145-86 aec.).

¹⁹ Van Gulik afirma: “Se podría decir que la formulación de los pensamientos fundamentales de la ideología del *ch'in* es confuciana, pero que sus contenidos son típicamente daoístas”. *Op. cit.*, p. 49.

²⁰ En el *Dao Dejing* 41: “Las grandes melodías son las del sonido inaudible”. (大音希聲) ㄟㄆ.

la música del Cielo (principio de la naturaleza), declara el *Zhuangzi*, único verdadero modelo para referirse.²¹

Gracias a los daoístas, la naturaleza se convierte en el modelo de referencia no sólo estético, sino sobre todo filosófico, a la cual la música debe tender. La música, en su máxima expresión, no es sólo un medio para influir moralmente en la sociedad, sino que se convierte en un instrumento para investigar e imitar los principios cósmicos y llegar a la unión con el *dao*. Es a través de esta visión daoísta de la música, y del arte en general, que se desarrolla un pensamiento estético chino íntimamente relacionado con la idea de autocultivo y evolución del ser humano. Como afirma Li Zehou, la función del arte en China es la de “moldear la mente humana”.²² El propósito del arte no es reproducir la naturaleza tal como se presenta a los sentidos, sino aproximarse a la idea de que hay algo más, como afirma Adrian Tien: “lo que tú ves/oyes no es necesariamente todo lo que obtienes”.²³

En la base de esta idea está la visión de la naturaleza en términos de proceso infinito de transformaciones y cambios, evolución e involución, fundamento del pensamiento cosmológico chino. Por lo tanto, el artista-filósofo es el que va más allá de las formas aparentemente inmutables que perciben los sentidos; el objetivo último del artista es comprender los principios cósmicos y llegar a la unión con éstos. El sabio se pone a escuchar el sonido del cosmos y, al mismo tiempo, se conoce a sí mismo. Así, el arte llega a ser uno de los instrumentos hermenéuticos principales del ser humano.²⁴

²¹ Véase *Zhuangzi neipian* capítulo *qiwulun* 齊物論. Para un estudio interesante sobre el concepto de música en *Zhuangzi* véase So J. Park, “Musical Thought in the *Zhuangzi*: a Criticism of the Confucian Discourse on Ritual and Music” en *Dao: Journal of Comparative Philosophy*, vol. 12, no. 3, 2013.

²² Li Zehou y J. Cauvel, *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*, Lenham & New York, Lexington Books, 2006, p. 2.

²³ A. Tien, *The Semantics of Chinese Music*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2015 p. 38.

²⁴ En uno de los pasajes más citados de las *Analectas* de Confucio, se describe el proceso evolutivo ideal del sabio que a los sesenta años aprende cómo armonizarse con el cielo, la manera de seguir los deseos del corazón-mente sin fallar: “A los sesenta mi oído está en armonía [con el

A través de la síntesis de estos conocimientos y tradiciones, al final de la época Han y durante el período de las Seis Dinastías, la música se convierte en la herramienta de autocultivo indispensable para la formación de los letrados, y en este contexto el *qin* se empieza a delinear como instrumento principal.

El papel del *guqin*

El origen histórico de la cítara *qin* es incierto. Probablemente ya estaba presente en la era Shang como parte de la orquesta ritual; sin embargo, fue desde la mitad de la época Zhou que comenzó a tomar forma como un instrumento solista, sustituyendo gradualmente al arpa *se* 瑟.²⁵ Sería la dinastía Han el período clave de su evolución, que lo llevaría a convertirse en el instrumento símbolo de una élite circunscrita alrededor de la cual se creó un corpus de textos que no tiene parangón con ningún otro instrumento de la tradición china. De hecho, los primeros escritos dedicados al *qin* son de esta época: el *Qincao* 琴操 atribuido a Cai Yong 蔡邕 (132-192); el *Qin Qingying* 琴清音, obra de Yang Xiong 揚雄 (53 aec.-18 ec.); el *Qindao* 琴道 y el *Xinlun* 新論 de Huan Tan 桓譚 (43 aec.-28 ec.). Este corpus textual contribuyó sustancialmente a la creación de una mitología alrededor del *qin* que empezó a tomar un papel de primera importancia en la música ortodoxa confuciana. Desafortunadamente, hoy en día, la mayor parte de esos textos se ha perdido, pero sigue siendo interesante ver cómo desde algunos fragmentos encontrados en otros trabajos, los tratados sobre el *qin* de esta época parecen más interesados en reafirmar su afiliación a la tradición confuciana, en lugar de explicaciones sobre el repertorio o sobre las técnicas de ejecución.

.....
cielo]”. (六十而耳順). (*Lunyu* 2.4) 語。

²⁵ Véase van Gulik, *op. cit.*, p. 51. Furniss afirma que es sólo en la época Han cuando el *qin* logra finalmente ser el instrumento solista principal de la clase de los letrados, mientras que en la época Zhou parece ser el arpa *se* el instrumento principal. Véase I. Furniss, *Music in Ancient China: An Archaeological and Art Historical Study of Strings, Winds, and Drums During the Eastern Zhou and Han Periods (770 BCE–220 CE)*, Amherst, NY, Cambria Press, 2008, pp. 83-98.

Por ejemplo, un pasaje atribuido a Cai Yong dice:

“El tono del *qin* es el verdadero tono del Cielo y la Tierra. Si se encuentran los materiales adecuados, se proporciona un verdadero instrumento para armonizar el Cielo y la Tierra. Si se encuentra a la persona adecuada, puede proporcionarle la manera correcta de armonizar el Cielo y la Tierra. Si se encuentra el tono exacto, hará tonos correctos para armonizar el Cielo y la Tierra. Fu Xi hizo el *qin* para hacer perceptibles los sistemas del Cielo y la Tierra y para armonizar los poderes de los espíritus”.²⁶

El *qin* parece estar enmarcado perfectamente en las teorías cosmológicas que comienzan a desarrollarse en este período. Como ya hemos visto, textos misceláneos como el *Lüshi Chunqiu* y otros como el *Huainanzi* 淮南子 y el *Chu Ci* 楚辭, dedican capítulos enteros al estudio del sonido del cosmos y de la música como instrumento investigador de las armonías celestiales. En muchos de estos textos el *qin* aparece como el instrumento crucial, vinculado directamente con los sabios y con los filósofos más importantes. En el *Yueji*, el tratado sobre música más influyente de la época Han, se declara: “Antiguamente, Shun hizo el *qin* de cinco cuerdas y lo utilizó para [realizar] el canto Viento del Sur. Kui fue el primero que ajustó la música y la donó a los señores feudales”.²⁷

Se empieza a perfilar una relación profunda entre la música y la sabiduría, y a realizarse este vínculo cada vez más con el *qin*. DeWoskin dice que entre los factores que conducen al éxito del *qin* sobre otros instrumentos está el hecho de que, en primer lugar, el *qin* es considerado como uno de los instrumentos más antiguos: las primeras referencias escritas se remontan a la época del *Shu-jing* y del *Shijing*. En segundo lugar, sus propiedades físicas y la calidad del sonido se identifican mejor que en otros instrumentos con la forma musical ideal

²⁶ Traducido del inglés en DeWoskin, *op. cit.*, p. 111. El pasaje aparece en el texto de época Ming, *Taigu Yiyin* 太古遺音, pero se atribuye al famoso letrado Cai Yong.

²⁷ 昔者，舜作五弦之琴以歌南風，夔始制樂以賞諸侯 (*Yueji*) 古語。

confuciana. Estos factores permiten su asociación con los sabios y con los textos cosmológicos de la época Han.²⁸

El corpus literario y mitológico de esta época, además, empieza a delinear la *Vía del Qin* (*qindao* 琴道),²⁹ la cual será definida por los letrados, entendida por van Gulik como: “el significado interior del laúd [cítara, o *qin*] y cómo aplicarlo para encontrar en el laúd un medio para alcanzar la iluminación”.³⁰

En la definición del *qin* como herramienta de autocultivo, son centrales dos conceptos: el primero se refiere en particular a la tradición confuciana, es decir, a la idea de que el *qin* es una herramienta de autocontrol y moderación; sus virtudes permiten arreglar las pasiones y restaurar la paz en la mente. El segundo, de matiz daoísta, es la idea de que el *qin* ayuda a desarrollar otro tipo de aproximación y conocimiento del mundo y de la naturaleza, un enfoque que no tiene como referencia el mundo de las formas sensoriales, sino el conocimiento de los principios que rigen el proceso natural. En este caso, el *qin* es visto como medio de evolución interior, capaz de llevar al intérprete y al oyente en perfecta comunión con el *dao*.

La relación entre *qin* y *jin*

Con respecto a la primera idea, es decir, el *qin* como medio de purificación de la mente a través de la moderación de las pasiones, el carácter *jin* 禁, control y/o freno, juega un papel fundamental en las teorías confucianas relacionadas con el *qin*.³¹ *Jin* se introduce en referencia directa con el *qin* en la era Han en el

²⁸ DeWoskin, *op. cit.*, p. 112.

²⁹ El término *qindao* fue acuñado por primera vez por el académico de la dinastía Han, Huan Tan, en el tratado con el mismo nombre. Lamentablemente, la obra *Qindao* está perdida.

³⁰ *Cfr.* van Gulik, *op. cit.*, p. 35.

³¹ El diccionario etimológico de la época Han, *Shuowen Jiezi* 說文解字, muestra la asociación entre *qin* y *jin* de esta manera: “lo que se define *qin* es frenar”. (称琴, 禁也) 𠄎.

tratado *Xinlun* del letrado y músico Huan Tan, que dice: “*Qin* significa frenar, de esta manera el hombre virtuoso a través del autocontrol se conserva”.³²

En este paso, Huan Tan recoge directamente la herencia musical de la ortodoxia confuciana aplicándola a la música del *qin*. Huan Tan trabaja con la relación *qin-jin* para explicar cómo la música, especialmente la música del *qin*, es herramienta de cultivo interior.³³

La idea de que un cierto tipo de música e instrumento musical pueda regular y moderar las emociones humanas, se remonta, como hemos visto anteriormente, directamente a Confucio, pero es en este periodo cuando se asocia directamente al *qin*. Una de las razones para esta relación la explica el mismo Huan Tan: “el sonido fuerte no puede ser molesto y resultar excesivo. El sonido fino no puede ser sofocado y resultar inaudible. Los ochos sonidos son amplios y extensos, pero la virtud del *qin* es la más excelente. Por tanto, en la antigüedad, los sabios y los virtuosos tocaban el *qin* para cultivar el corazón-mente”.³⁴

El *qin* es el instrumento más adecuado para el cultivo interior porque se expresa a través de un sonido equilibrado y armónico, por esto fue utilizado por los sabios antiguos. De manera muy similar, otros tratados de la misma época, como el *Fengsu Tongyi* 風俗通義, indican que el *qin* es la herramienta adecuada para la búsqueda del sonido equilibrado y armónico capaz de cultivar la mente: “entre lo fuerte y lo fino el *qin* logra el equilibrio, de esta manera el sonido resulta armonioso. Porque el sonido fuerte no puede ser molesto y resultar excesivo, y el sonido fino no puede ser sofocado y resultar inaudible”.³⁵ La relación entre el *qin* y la rectificación del corazón-mente que se expresa también en el *Baibutong* 白虎通 proviene de la misma época: “*qin* significa frenar; a través de la moderación de (las melodías) excesivas e irregulares, el corazón-mente se rectifica”.³⁶

³² 琴之言禁也, 君子守以自禁也 (*Xinlun*) CTP.

³³ Otros textos confucianos de la época clásica muestran ejemplos muy parecidos, como el tratado sobre la música (*yuelun* 樂論) del *Xunzi*.

³⁴ 大聲不震嘩而流漫, 細聲不湮滅而不聞。八音廣博, 琴德最優, 古者聖賢玩琴以養心. (*Xinlun*) CTP.

³⁵ 以為琴之大小得中而聲音和, 大聲不喧嘩而流漫, 小聲不湮滅而不聞. (*Fengsu Tongyi*) CTP.

³⁶ 琴者, 禁也, 所以禁止淫邪, 正人心也 (*Baibutong*) CTP.

La herencia confuciana que considera la música como fuerza moralizante y civilizadora, se recoge en su totalidad en el *guqin*, que ya al final del período Han comienza a labrarse un papel como instrumento solista para el círculo elitista de los letrados. Dejando poco a poco la corte, el *qin* entra en las casas de los letrados tomando cada vez más la nueva función de instrumento de autocultivo individual. El letrado toca el *qin* para purificar las pasiones más bajas y lograr la paz y la claridad de la mente y del cuerpo. El letrado de época Tang, Xue Yijian 薛易簡 (725-800), afirma:

“El letrado tocando el *qin* tranquiliza su mente y su energía vital para que el oyente pueda distinguir [lo que es bueno de lo que no lo es] con facilidad; si su corazón está en desorden y su mente confusa, el oyente distinguirá con dificultad [...] cuando el sonido sea correcto, y no esté en desorden, las irregularidades se verán frenadas y los excesos moderados”.³⁷

Del mismo período es el letrado Sima Chengzhen 司馬承正 (647-735), que dice: “El *qin* es control. Controla los sentimientos excesivos y preserva la exactitud de la mente; cultiva el cuerpo y el principio de sus disposiciones naturales restableciendo el conjunto original con el cielo”.³⁸

El sonido más allá del sonido

La idea de que el sonido delicado y profundo del *qin* pueda purificar la mente y el cuerpo estableciendo la conexión original entre la naturaleza y el ser humano tiene, sin duda, una influencia daoísta, como hemos visto anteriormente. Es gracias a la investigación de la relación entre el ser humano y la naturaleza, la música natural y la música humana, sondeada por Zhuangzi y Laozi, que el

³⁷ 鼓琴之士志靜氣靜，則聽者易分心亂神濁，則聽者難辯矣... 蓋其聲正而不亂，足以禁邪止淫也 (*Qinjue* 琴訣) CTP.

³⁸ 琴者禁也，以禁邪僻之情，而存雅正之志，修身理性，返其天真 (*Suqin chuan* 素琴傳) CTP.

qin llega a asumir este rol de herramienta de autocultivo. Un punto crucial en este sentido tuvo lugar durante el período de las Seis Dinastías, cuando una serie de letrados-filósofos comienzan a abrazar los ideales de autocultivo de matiz daoísta y los aplican al estudio del *qin*.

Uno de los tratados más importantes y famosos de este período dedicado al *qin* es el *Qinfu* 琴賦 (*artículos sobre el qin*). En esta obra, el filósofo neodaóista y músico Ji Kang 嵇康 (223-262) describe las misteriosas virtudes de la música, y en particular del *qin*. La intención de Ji Kang es liberar la música de su relación con la ortodoxia confuciana que la relega a mero objeto ético y estético. La música, para Ji Kang, tiene su base directamente en el cosmos y sus armonías. No contiene emociones, porque el cosmos no las posee; la música es la expresión sonora directa de los movimientos y transformaciones de la energía cósmica: *qi* 氣. La experiencia musical no es experiencia estética y/o ética, sino que es en primer lugar experiencia metafísica, de los principios cosmológicos. La música va más allá de la comprensión ordinaria del mundo, revela los designios y los principios inmutables de la mente y del cosmos, por eso es superior a cualquier otro medio. Ji Kang afirma: “Cuando yo era joven, me encantaba la música, y cuando crecí, me deleitaba practicándola. Mi creencia es que las cosas tienen su florecimiento y su decadencia; sólo la música no cambia”.³⁹

Con Ji Kang se inaugura una estación de redescubrimiento de los principios daoístas que unen la música directamente con la naturaleza y el cosmos, pero no como una fuerza civilizadora de la época Han, sino como una herramienta de exploración metafísica que va más allá del mundo de las formas sonoras perceptibles. La idea fundamental es que el músico y/o el oyente virtuoso debe ser capaz de trascender la representación sonora y penetrar en las profundidades de la pieza y de los sonidos que la componen. En este contexto se enmarca el famoso pasaje del poeta Tao Yuanming 陶淵明 (365-427) citado en el *Jinshu* 晉書: “Si se llega a saber el significado del *qin*, ¿por qué molestarse en poner las cuerdas y tocar?”.⁴⁰

³⁹ Traducido por DeWoskin, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰ 但識琴中趣，何勞弦上？(*Jinshu*) 卷八十一。

La clave del *qin*, como de la música y del arte en general, no está en la representación de sus formas, sino en lo que hay más allá: los principios inmutables de la naturaleza. Aquí es evidente la referencia directa a la idea evocada por Laozi de sonido inaudible (xisheng 希聲) como expresión máxima de sonido. El sonido inaudible expresado por el *qin* sin cuerdas es, de hecho, el sonido sin limitaciones y categorizaciones, expresión máxima de la infinitud de posibilidades. En la colección *Wuxian Qinfu* 無弦琴賦, que claramente se refiere a la idea de Tao Yuanming, el letrado Tang, Zhang Sui 張隨 (fechas desconocidas) explica:

“[la pieza] ‘Orquídea Azul’ no tiene sonido, expresa la fragancia de un espléndido patio; [la pieza] ‘Agua Cristalina’ no necesita de representación, [expresa] el borbotar lento del agua después de su fluir. Lo que hace armonioso al corazón-mente es el poder de resonancia de la música; gracias a la quietud de las disposiciones naturales, el sonido es completo, la armonía surge desde el equilibrio, la quietud no se propaga del exterior”.⁴¹

La máxima expresión estética se puede lograr si superamos el sonido externo; la clave está en el significado intrínseco de las piezas que sólo podemos percibir a través del corazón-mente. El intérprete y el oyente deben alcanzar necesariamente la armonía de la mente y la paz de sus disposiciones naturales. Lo que es necesario aquí es lo que el estudioso Kouwenhoven define como “escucha profunda y espiritual”.⁴² Es decir, desarrollar formas de escuchar que no sean la sensorial. Escuchar el *qin* a través del oído incluye sólo un aspecto de su actividad, y ni siquiera la más importante. La experiencia máxima del *qin* está relacionada con representaciones conceptuales que pueden abrir la mente hacia un cierto tipo de pensamiento, de imágenes y de sentimientos que acercan el ser humano a los principios naturales y morales del hombre virtuoso. En este sen-

⁴¹ 《幽蘭》無聲，媚庭際之芬馥；《綠水》不奏，流舍后之潺湲。以為心和即樂暢，性靜則音全，和由中出，靜非外傳。（*Wuxian Qinfu*）en 文苑英華 *Wenyuan Yinghua*. СТР.

⁴² F. Kouwenhoven, “Meaning and Structure: the Case of Chinese *qin* (zither) Music” en *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 10, no.1, 2001.

tido, la experiencia del *qin* se convierte en meditación y autocultivo: el *qin* no es más que un “ejercicio espiritual” que acerca al conocimiento de uno mismo y del mundo.⁴³

No hay que sorprenderse de que la gran mayoría de la literatura pre-Ming que se ocupa del *qin* se concentra casi exclusivamente en el sentido último de este instrumento, prefiriendo describir sus virtudes y funciones, en lugar de centrarse en la técnica de ejecución o en el repertorio. Eso es porque comprender el *qin* no significa necesariamente dominar su técnica, sugiere Tao Yuanming, sino conocer las profundidades de su Vía (*dao*). Aun cuando en la era Ming se elaboran los primeros manuales con repertorios y técnicas, la parte clave sigue siendo la ideología detrás de este instrumento. Por ejemplo, cada pieza era introducida por cuentos evocadores que se utilizaban para la preparación de la mente del intérprete (y del oyente) para llegar al estado de ánimo adecuado. Además, la mayoría de las piezas estaban relacionadas con paisajes sublimes, emblema de paz y serenidad, o historias y leyendas relacionadas con los ideales daoístas y confucianos. De esta manera, las piezas dejaban de ser simplemente representación sonora, asumiendo el papel de parábola educativa y autocultivativa. La habilidad del intérprete no era simplemente técnica, sino que estaba en la capacidad de entrar y compartir estas imágenes e ideales. La fuerza del *qin* y de su repertorio era y es precisamente este aspecto, porque transmite un mensaje que va más allá de las representaciones formales. El intérprete aprende a superar las limitaciones de los sentidos entrenando la mente a nuevas formas de conocimiento. La mente aprende las relaciones entre sonido y no sonido, entre imágenes sensoriales y mentales, entre formas y sus principios. De esta manera se libra de la prisión de los sentidos extendiéndose hasta llegar a la unidad con el *dao*.⁴⁴

⁴³ El término “ejercicio espiritual” fue acuñado por el filósofo francés Pierre Hadot. A pesar de que el filósofo no se refiere directamente a China, en mi opinión está bien adaptado al contexto de la música china. Véase P. Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.

⁴⁴ La idea de extender (*daxin* 大心) o realizar (*jinxin* 盡心) el corazón-mente hasta cumplir sus completas capacidades tiene muchas referencias en los textos fundamentales de la época clásica de matiz confuciano, como Mencio (372-289 aec.) y Xunzi, y de influencia daoísta como Zhuan-

Conclusiones

En este artículo se analizaron los fundamentos filosóficos que unen la música china antigua con los ideales de autocultivo en la tradición confuciana y daoísta. En particular, se centró en el papel de la cítara *qin* como la herramienta emblema de este proceso. En la primera parte del artículo se expusieron las características filosóficas básicas de las teorías musicales confucianas y daoístas en el período clásico y en la época Han, mientras que en la segunda parte se analizó el caso del *qin* principalmente a través de dos conceptos centrales en la relación entre la música y el autocultivo. El primer concepto es de matiz confuciano, es decir, la idea que enmarca el *qin* como herramienta reguladora y moderadora de las emociones humanas. El segundo, de matiz daoísta, es el que considera al *qin* como un medio de investigación de los principios fundamentales de la base de la unión entre ser humano y naturaleza. Sin embargo, es importante especificar que, en perfecto acuerdo con la tendencia sincrética del pensamiento chino, las dos teorías no se consideran exclusivistas, por el contrario, es necesario pensar en ellas de una manera inclusiva: ambas caen en la lógica de complementariedad armónica de los opuestos en la base del pensamiento chino. En otras palabras, es a través de la moderación y purificación de las emociones, en la base de la moral confuciana, que somos libres de “resonar” y luego abrazar los principios cósmicos que rigen la relación hombre-cosmos de matiz daoísta. Debido a la síntesis entre estas dos teorías y tradiciones, el *qin* se convierte en una herramienta poderosa gracias a su capacidad de purificar la naturaleza humana. Como afirma van Gulik: “Tocar el laúd [cítara, o *qin*] purifica la naturaleza al desterrar pasiones bajas, por lo tanto es un tipo de meditación, un medio para comunicarse directamente con el *tao* [*dao*]. Sus notas enrarecidas reproducen los ‘sonidos del vacío’, y por eso la música del laúd pone el alma del intérprete en armonía con el *tao* [*dao*]”.⁴⁵

gzi y el texto *Guanzi* 管子. Esta idea sería aún más desarrollada por los pensadores neoconfucianos a partir de la época Song.

⁴⁵ Van Gulik, *op. cit.*, p. 46.

Fuentes

- DeWoskin, K. J., *A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China*, Michigan, Ann Arbor Center for Chinese Studies, 1982.
- Furniss, I., *Music in Ancient China: An Archaeological and Art Historical Study of Strings, Winds, and Drums During the Eastern Zhou and Han Periods (770 BCE–220 CE)*, Amherst, NY, Cambria Press, 2008.
- Gulik, R.H. van, *Lore of the Chinese Lute An Essay in Ch'in Ideology. Monumenta Nipponica*, no.3. Tokyo, Sophia University Press/Charles E. Tuttle Company, 1969.
- Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- Kouwenhoven, F., “Meaning and Structure: the Case of Chinese *qin* (zither) Music” en *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 10, no. 1, 2001.
- Li Zehou, *The Chinese Aesthetic Tradition*, trad. de Maija Bell Samei, Honolulu, Hawaii University Press, 2010.
- Li Zehou y J. Cauvel, *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*, Lenham & New York, Lexington Books, 2006.
- Major S., Queen S. A., A. S. Meyer y H. D. Roth, *The Huainanzi: A guide to the theory and practice of government in early Han China*, New York, NY, Columbia University Press, 2010.
- Park, So J., “Musical Thought in the Zhuangzi: a Criticism of the Confucian Discourse on Ritual and Music” en *Dao: Journal of Comparative Philosophy*, vol. 12, no. 3, 2013.
- Pisano, L., “Responsabilità e tutela dei Patrimoni Immateriali dell’Umanità UNESCO - Il caso della cetra cinese *qin* 琴” en E. Adami y C. Rozzonelli, *To a Scholar Sabab. Essays and Writings in Honour of Alessandro Monti*, Alessandria, Edizione dell’Orso, 2011.
- Rappenglück, B., “Cosmic music. Correlations between music and cosmos-related ideas across ancient cultures” en M. P. Zedda y J. A. Belmonte (eds.), *Lights and Shadows in Cultural Astronomy*, Isili, Proceedings of the SEAC, 2005.
- Sabattini, E., “La musica e Confucio” en S. Pozzi (ed.), *Confucio re senza corona*, Milano, O Barra O Edizioni, 2010.

- Sachs, C., *The History of Musical Instruments*, Mineola, N.Y., Dover Publications, 2006.
- Thompson, W.F., *Music, Thought, and Feeling: Understanding the Psychology of Music*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Tien, A., *The Semantics of Chinese Music*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2015.

Archivos digitales

Sturgeon, D. (ed.), *Chinese Text Project*. <http://ctext.org>. 2011.



Análisis del sincretismo entre Shintoísmo y Budismo a través de la figura de Hachiman

Pamela Yolotzin Luevano Salazar

Este texto plantea que las prácticas religiosas japonesas poseen aspectos sincréticos que pueden ser ejemplificados en la figura de Hachiman, la primera deidad nipona a la que se le otorgó el título de Bodisattva, terminología perteneciente al Budismo. El objetivo de este trabajo es analizar dicho proceso sincrético, en el que elementos de dos religiones diferentes y originadas en espacios geográficos distintos, se combinaron.

Para tal fin este escrito se divide en cuatro partes; en la primera se introduce al lector en la religión japonesa de la antigüedad, se estudia escuetamente la configuración de las prácticas religiosas en los textos japoneses de la época y el tema de los Kami. En la segunda parte se aborda el Budismo, centrándose en cómo llegó a Japón, sus primeras influencias y su unión con el Shinto en la figura de Hachiman. En la tercera sección se describe la trayectoria histórica de Hachiman como una deidad japonesa. Por último, se analiza la combinación religiosa en una escultura que representa a dicho Kami-Bodisattva, realizada en el año 1201. En ésta se muestra a la deidad como un monje budista.

La mezcla de las ideas puede materializarse al estudiar directamente los restos tangibles. Sin embargo, el análisis de una imagen es complejo, pues contiene elementos simbólicos que deben desmenuzarse para entender el mensaje que se buscó plasmar. En el caso de la escultura de Hachiman nos debemos acercar al arte budista en su combinación con elementos chinos, coreanos y japoneses para dilucidar los simbolismos presentes.

Japón, la tierra de los Kami

El término Kami tiene muchas connotaciones, entre las más antiguas se encuentra aquella que se refiere a los antepasados. Así, fue empleado por los antiguos clanes japoneses¹ para legitimar la preeminencia de un Estado. La fuerza militar y la influencia del pensamiento chino llegado desde Corea también jugaron un papel importante en la legitimación. El clan unificador en el archipiélago japonés, perteneciente al Linaje del Sol, explicaba sus victorias gracias al auxilio de las fuerzas inmateriales, como el numen Amaterasu y, posteriormente, otros Kami, entre ellos Hachiman.

Otra connotación de la palabra Kami fue utilizada por los japoneses para referirse a lo que invade todos los aspectos de la existencia,² ya sea benéfico o dañino para la humanidad. Este término puede abarcar: los espíritus del entorno natural a quienes se les considera como seres vivos y sagrados, aquello que anima los objetos en la naturaleza, un ancestro colectivo de algún clan y los individuos que encarnan algún don especial. Michel Mourre,³ en su libro *Religiones y filosofías de Asia*, señala que los humanos divinizados son llamados Kunidananas. Entre éstos se encuentra Hachiman, al igual que otras individualidades, como su madre Jingo y distintos soberanos japoneses.⁴

En la trayectoria histórica de los Kunidananas pueden identificarse algunas confluencias. La afirmación de Mourre de que Hachiman era un hombre a quien los cortesanos dotaron de sacralidad está relacionada con que al numen de nuestro interés se le asoció con el emperador Oojin. Sin embargo, el culto a Hachiman estaba presente aún antes de que se le vinculara con la línea imperial. Los clanes se asociaron con un Kami colectivo para justificar espiritualmente su cohesión social y la influencia que poseían sobre otros pobladores.

¹ El clan es un grupo familiar unido por lazos sanguíneos reales o ficticios a un linaje principal.

² Massimo Raveri, "Las vías de liberación y de inmortalidad: India y Extremo Oriente" en *Historia de las Religiones*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 330-340.

³ Historiador y filósofo francés nacido en 1928. La obra referida fue escrita en 1962.

⁴ Michel Mourre, *Religiones y filosofías de Asia*, Barcelona, Zeus, 1962, pp. 402-435.

Entre las primeras fuentes escritas que se tienen para estudiar las sociedades en Japón se encuentra la crónica *Wei Dyih* (*Registro de los tres reinos*), compilada en China antes del año 297 de nuestra era. En ésta se encuentra un elemento que pervivirá en la figura del Kami: el oráculo. Este *Registro*, entre otras cosas, arroja una serie de datos sobre las prácticas chamánicas⁵ llevadas a cabo por los antiguos pobladores de Japón,⁶ como la adivinación a través de la quema de huesos. Esta información ha sido confirmada por el hallazgo arqueológico de huesos quemados. Acerca de estas prácticas, siglos después en la crónica japonesa *Kojiki* (712), se menciona que algunos soberanos recurrían a los chamanes shintoístas para la realización de rituales de purificación y danzas importantes. De lo anterior se concluye que en la tradición shintoísta más antigua, los Kami se comunicaban a través de chamanes. Hachiman fue una de las deidades que se pensaba transmitía sus deseos a través de un oráculo. Por lo tanto, el hecho de que el Kami de nuestro interés se revelara a través de las técnicas del éxtasis confirma que su presencia antecede a la llegada del Budismo.

Por otra parte, el uso de los Kami como justificadores de la existencia de algún clan fue una práctica constante. Los indicios materiales se encuentran en restos arqueológicos que se remontan al periodo denominado Yayoi.⁷ Estas deidades se prefiguraban como un ascendente común al que se le rendía culto; a través de fuentes posteriores se les identificó como uji-gami. Se han hallado tres tipos de entierros, pertenecientes a este periodo, que muestran una estratificación social. A partir de la identificación grupal de ciertos elementos compartidos se clasificaron clanes que son señalados en fuentes posteriores como

⁵ El chamanismo es uno de los sistemas religiosos más antiguos; en él se presupone que existen dos planos: uno espiritual y otro material. El individuo que fue iniciado en las técnicas del éxtasis, es decir, que conoce la manera de viajar espiritualmente a través de los dos mundos y comunicarse con las fuerzas del mundo inmaterial es el chamán.

⁶ En esta crónica se refieren a los japoneses como Wa que significa enanos.

⁷ La etapa de 250 antes de nuestra era hasta el siglo III de la era común fue nombrada Yayoi por los restos arqueológicos encontrados en el barrio del mismo nombre en la prefectura Oita de la isla de Kyushu.

uji. Cabe mencionar que la tradición oral en Japón pervivió y se transmitieron estas terminologías en fechas posteriores.

Con lo anterior se sigue que los Kami, entendidos como ancestros, ayudaron a justificar la unión de las familias y el poder que éstas fueron adquiriendo a través del tiempo; ya sea por alianzas o victorias bélicas. Las deidades titulares niponas pertenecen a un *corpus* de creencias propias del archipiélago que posteriormente se configuraron en el shintoísmo. La influencia continental tuvo un papel relevante para la conformación de esta religión, en particular la escritura.

Los habitantes del archipiélago japonés no poseían una escritura propia, es decir, eran una sociedad ágrafa. Entre los siglos V y VI de nuestra era la escritura china llegó a Japón por medio de inmigrantes coreanos que traían consigo textos confucianos y budistas. Algunas familias de clanes importantes en Japón decidieron utilizar la codificación china para plasmar leyes, poemas, canciones, historias míticas del país, etcétera, permeándose en gran medida por las ideas que esta tecnología traía consigo. Estos pensamientos no fueron bien recibidos por toda la élite, creando conflictos internos.

Algunas familias del Linaje del Sol al observar la introducción de elementos exógenos, comenzaron a organizar sus prácticas en un conjunto de textos y entraron en desacuerdo con aquellos que apoyaban la adopción de las ideas continentales. La disputa interna fue ganada por los partidarios de las ideas externas y el clan unificador impuso el modelo de un sistema político centralizado y burocrático más eficaz. A pesar de que se aceptaron los pensamientos extranjeros, se siguieron llevando a cabo prácticas pertenecientes al Shinto. Para lograr sus fines, la élite coadyuvó en la implementación de una organización nueva, la corte, y un espacio físico en la ciudad de Nara,⁸ periodo que se nombra como la ciudad a partir de 710.

En la época Nara (710-781) se escribieron los dos textos más antiguos que recopilan y organizan tradiciones pretéritas, entre ellas el Shinto: el *Kojiki* o

⁸ En Japón la denominación de las diferentes etapas se basaba en el nombre de los Tenno y en el de la ciudad donde se había asentado la capital; tal es el caso del periodo Nara.

Anales de hechos Antiguos escrito en 712 y el *Nihon Shoki/Nihongi* o *Crónicas de Japón* realizado en 720. Estas crónicas fueron compiladas bajo la recién instaurada aristocracia civil que pertenecía a la corte del Tenno. Uno de los objetivos fue ligar al Linaje del Sol con el Kami Amaterasu quien, según el *Kojiki*, sería el ancestro del primer Tenno⁹ y del cual descienden los siguientes soberanos.

La codificación de las prácticas y, por lo tanto, de la justificación espiritual del Tenno -entre otras cosas, como la centralización del poder- se llevó a cabo en parte por la aplicación de ideas y modelos que llegaron al continente y por el empuje del clan unificador. Los pensamientos provenientes de China y Corea fueron fundamentales para la configuración del Estado nipón; al igual que para la conformación de la figura de Hachiman. Entre estas ideas se encontraban las pertenecientes al Budismo.

El Budismo que llegó a Japón y su sincretismo con el Shinto

Una vez abordada la idea de Kami y su trayectoria histórica, toca el turno del elemento exógeno del proceso sincrético en el concepto de Bodisattva.

El Budismo es una religión proveniente de la India basada en las enseñanzas de Siddharta Gautama o Shakyamuni, quien nació alrededor del siglo V antes de nuestra era, en el reino de Shakya. Siddharta, luego de una serie de prácticas, alcanzó la “iluminación”, posteriormente decidió enseñar este camino a sus discípulos. Con el paso del tiempo y la combinación de otros elementos, el Budismo desarrolló dos corrientes principales: el Theravada o Hinayana (“la pequeña barca”) y el Mahayana (“la gran barca”).

La rama Hinayana se considera a sí misma como la más apegada a las enseñanzas de Siddharta; estima que Buda predicaba que el ser humano va reen-

⁹ *Kojiki Crónicas de antiguos hechos de Japón*, trad. de Carlos Rubio y Rumi Tami Moratalla, Madrid, Trota, 2015, pp.107-119.

carando y todas las existencias que tiene son dolorosas, condición que también era aplicable a los dioses.¹⁰ La única solución a la eterna reencarnación y al sufrimiento era seguir las *Cuatro nobles verdades* que son, según Edward Conze, una medicina que indica cómo extinguir el sufrimiento, su origen, su terminación y el camino que lleva a su fin.¹¹ Desde la perspectiva del Theravada la vida monacal sería la que cumple estrictamente los preceptos y estaría más cercana a conseguir la iluminación. Un monje lleva una vida intermedia, practica la meditación para serenar el espíritu, pide limosna, se aleja de los placeres mundanos y rompe los lazos sociales.¹²

El Budismo penetró en el archipiélago nipón a través de Corea por inmigrantes continentales cerca del siglo V de nuestra era, mil años después de su aparición, y pertenece a la corriente Mahayana, desarrollada en el siglo I. Algunas de sus características son: 1. Prestar atención a la figura del Bodisattva, 2. Suponer que la naturaleza de Buda está en todos los seres y las cosas, 3. Interpretar a Buda como un ser trascendente y absoluto, y 4. Considerar que en la vida cotidiana se puede hallar la iluminación.¹³ Como consecuencia de esto último, la liberación estaba al alcance de cualquiera.

El Bodisattva es una figura fundamental para el Budismo Mahayana. Es un ser de iluminación, quien a pesar de poder alcanzar la liberación renuncia a ella, puesto que busca salvar del sufrimiento a los demás seres. Por ello se le reconoce como sabio y compasivo. El término de Bodisattva no se originó en la

¹⁰ Para el Budismo no hay nada por encima de las personas, ni en la humanidad que les pueda ayudar porque nada tiene verdadera substancia. Pensando de esta manera, las plegarias y el culto a los dioses eran inútiles.

¹¹ Edward Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 19. El mismo autor, en la misma obra expone que las Cuatro Nobles Verdades son: 1) Existe sufrimiento, 2) El origen de lo malo proviene de los deseos, 3) Para terminar con el sufrimiento se debe renunciar a los deseos y a las cosas que ligan a los seres al mundo, y 4) Lo único que puede llevar a la terminación del sufrimiento son las buenas creencias, intenciones, palabras, conductas, así como una buena vida, esfuerzo, pensamiento y la concentración. pp. 56-57.

¹² Si los monjes cumplían con estos aspectos después de muchas vidas de preparación se volverían un *arhat* (servidores de Buda). Los *arhat* eran seres que tendrían una vida longeva, hasta que al morir se extinguían.

¹³ *Las religiones de la India y del extremo oriente*, 9ª ed., México, Siglo XXI, 2005, p. 244.

corriente Mahayana, pero fue retomado por ésta y posteriormente lo utilizó como un prototipo de lo que debían buscar los seguidores de las enseñanzas de Buda.¹⁴ En este artículo se infiere que en la sociedad nipona y muchas otras del continente, la figura del Bodisattva se sincretizó con las deidades regionales, permitiendo que tuvieran un lugar dentro del canon budista.

En Japón el Budismo comenzó a mezclarse con la religión autóctona, el Shinto. Las dos religiones fueron las principales en el archipiélago durante mucho tiempo. Aunque los partidarios de cada una han tenido problemas entre sí, las tradiciones budistas y las shintoístas lograron amalgamarse en algo llamando shinbutsu shugo (“sincretismo del shintoísmo y el Budismo”).

El sincretismo entre Shinto y Budismo puede rastrearse hasta el periodo Nara, cuando los cortesanos japoneses comenzaron a ver a los Kami como protectores de las doctrinas budistas y los integraron volviéndolos Bodhisattvas. No se puede perder de vista que para la aristocracia civil japonesa la manera de conseguir prestigio era aceptando las ideas provenientes de China, pues ante sus ojos, era una sociedad más avanzada, digna de ser imitada.

Una de las teorías desarrolladas en Japón y que muestra la unión entre el Shinto y el Budismo es el honji-suijaku (“esencia-manifestación”). Éste planteaba que los Kami eran manifestaciones de la esencia de Buda. Un acontecimiento que ejemplifica dicha creencia es el episodio narrado por el doctor en filosofía Ross Lynn Bender. En el año 855 debido a un terremoto, la cabeza de la estatua de Buda presente en el templo Todaiji se cayó. Las obras de reconstrucción fueron iniciadas por la corte; al mismo tiempo se emitió una serie de edictos imperiales pidiendo a las deidades su apoyo, entre ellas Hachiman. En el edicto dedicado a Hachiman se enuncia:

[...] Con la ayuda y la protección del Daibosatsu [Hachiman], el Buda puede ser reconstruido y fortalecido, y el imperio tendrá paz [...] Impresionante Daibosatsu, al capricho presentamos grandes ofrendas (taiheihaku). Traiga paz y tranquilidad,

¹⁴ Conze, *op. cit.*, pp. 174-177.

guarde al emperador a la eternidad, como una roca fuerte, guárdela de noche, cuídelo de día, hablando con temor y reverencia.¹⁵

La reconstrucción de la estatua de Buda terminó en 861. Entonces, el soberano japonés Seiwa emitió otro edicto agradeciendo la ayuda de Hachiman, quien ya había alcanzado la iluminación y mencionó su esperanza de que los demás Kami pudieran hacer lo mismo.¹⁶

Otro aspecto que ayudó al sincretismo fue la fundación de sectas budistas. Los cortesanos del archipiélago las apoyaron durante el periodo Nara. Las seis sectas de la época Nara fueron instituciones de sacerdotes budistas que se dedicaron a leer los relatos y enseñanzas de Buda o *sutras* y a proteger al Estado.¹⁷ El Budismo ganó poder en este periodo y en muchos casos los consejeros del Tenno pertenecían o habían fundado alguna secta. Sin embargo, esta cuestión trajo problemas, como el intento de usurpación por parte del monje Dokyo. En el año 794 el Tenno y su corte buscaron socavar la primacía de los monjes y fundaron la ciudad de Heian con la finalidad de que fuera la nueva capital. En Heian patrocinaron nuevas sectas budistas que apoyaran al Estado,¹⁸ inaugurándose un nuevo periodo.

¹⁵ Lynn Bender, *The Political Meaning of the Hachiman Cult in Ancient and Early Medieval Japan*, Universidad de Columbia, 1980, p. 65. “[...] With the aid and protection of the Daibosatsu, the Buddha can be rebuilt and strengthened, and the empire will have peace [...] Awesome Daibosatsu, to whom we present great offerings (taiheihaku), as of old, bring peace and tranquility guard the emperor to eternity, like a strong rock, guard him by night, guard him by day – spoken in awe and reverence”. Traducción de la autora.

¹⁶ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷ Las sectas de Nara, según Lazcano Salafranca son: Ritsu, la cual hizo énfasis en la estricta observación de las reglas monásticas y la correcta ceremonia de la ordenación; Kusha que estableció como punto de partida la existencia de todos los dharmas (Ley religiosa o conducta) empíricos; Jotitsu que se considera parte de la secta Sanron; Sanron que destacó la enseñanza del “vacío total” de las cosas (Shunkata) como absoluto principio de todo el cosmos y que se logra por medio del dharma, de la meditación y la negación; Hosso; y Kegon que, según el autor, fue la más importante para el desarrollo del budismo japonés y plantea que Buda y todos los seres del universo son una misma cosa. Federico Lazcano Salafranca, *Introducción a la cultura japonesa, pensamiento y religión*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 76

¹⁸ Si se desea saber más sobre el tema se puede consultar a Federico Lazcano Salafranca. La secta Tendai fundada por el monje Saicho o Dengyo-Daishi, estaba basada en el Sutra del Loto (Hokekyo), destacaba la universalidad de la naturaleza de Buda en todos los seres vivos, que

A lo largo de la época Heian los cortesanos nombraron a Hachiman Bodisattva, convirtiéndolo en la primera deidad shintoísta en tener ese título. En la obra *A popular Dictionary of Shinto* se consigna que entre los años 765 y 781 se le dio tal designación al Kami,¹⁹ mientras que Lynn Bender especifica: “El *To-daiji Yoroku* (compilado a mediados de [la temporalidad] Heian) tiene una sección que informa que en el 781 a Hachiman se le dio el título ‘Gran Bodhisattva, Guardián de la Nación, de la manifestación espiritual y autoridad del poder divino’. Luego, en 784 el mismo Kami reveló, a través de su oráculo, que había nacido hace innumerables años y salvó seres conscientes, por lo que fue nombrado ‘Gran Rey Bodisattva’”.²⁰

Es así que a partir de la época Heian la personalidad dual de Hachiman como Kami y a la vez Bodisattva se fue consolidando hasta que se sincretizó por completo y puede observarse materialmente en la escultura que aquí se analiza.

Hachiman como antigua deidad japonesa

Como se explicó con anterioridad, elementos del shintoísmo y del Budismo convivieron en el archipiélago japonés y configuraron la figura del Kami-Bodisattva Hachiman. Sin embargo, a esta deidad ya se le rendía culto en Japón antes de la penetración del Budismo.

.....

pueden llegar a ser budas con su iluminación y en su sincretismo con el shintoísmo “[...] desarrolló la creencia de ‘Sanno-Ichijitsu’ que armonizaba el Budismo de la secta Tendai con el culto a las divinidades entronizadas en el gran templo de Enryakuji del Monte Heian, cerca de Kyoto, con la divinidad shintoísta Sanno (Rey de la Montaña) [...]”. La secta Shingon fundada por Kukai o Kobo-Daishi, en su sincretismo con el Shinto “[...] propagó el Ryobu-Shinto (el Shinto de las dos caras o los dos aspectos del Shinto), con la intención de unificar las creencias budistas con la gran tradición del santuario de Ise”. *Ibidem*.

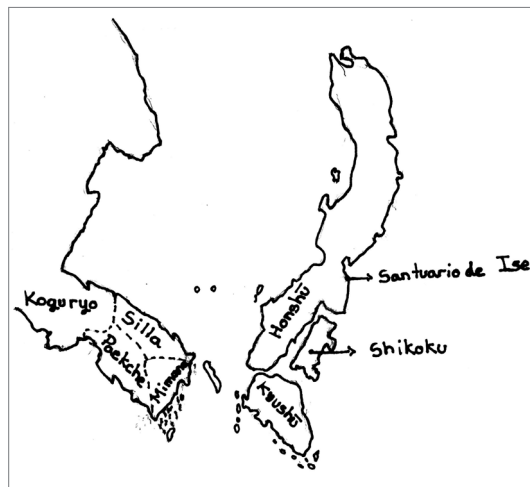
¹⁹ Brian Bocking, *A popular Dictionary of Shinto*, Curzon Press, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 33.

²⁰ Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation*, Tokyo, Sophia Univ., 1969, p. 221. Miyaji Naokazu, *Hachimangū no kenkyū*., en Bender, *op. cit.*, p. 183.

Según el trabajo *A popular Dictionary of Shinto*²¹ Hachiman significa “ocho banderas” u “ocho campos” y es considerada la deidad japonesa de la guerra y protectora de la ley budista. El origen de este Kami es incierto ya que en las primeras crónicas japonesas, el *Kojiki* y el *Nihon Shoki*, no hay referencia a este ser. Tal misterio ha desembocado en el desarrollo de varias teorías sobre su procedencia. Lynn Bender, en un apartado especial de su obra *The Political Meaning of the Hachiman Cult in Ancient and Early Medieval Japan*, enumera las conjeturas de su origen. Las distintas hipótesis concuerdan en que en una época anterior a dichas crónicas, dos clanes costeros de la Isla de Kyushu (Figura 1) se unieron mezclando sus divinidades tutelares en la figura de Hachiman y que su posición geográfica favoreció la introducción de ideas exógenas al culto primitivo. En este artículo se deduce que el Kami fue la primera deidad nipona en ser considerada Bodisattva gracias al espacio territorial en el cual se le rendía culto.

La temprana adoración a Hachiman se produjo en el templo Todaiji de Usa en la actual ciudad de Nara. Un acontecimiento que ejemplifica el culto a la deidad es el conflicto entre el primer Estado japonés denominado como Yamato (Figura 2) y Silla, una de las tres provincias coreanas.²² Las hostilidades entre estos dos territorios provocaron que para 869 la élite

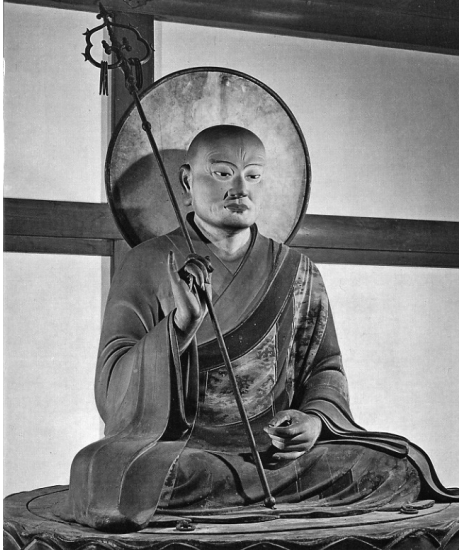
Figura 1



Fuente: Elaboración propia.

²¹ Bocking, *op. cit.*, p. 211.

²² Alrededor del siglo IV de nuestra era Corea se encontraba dividida en tres unidades políticas: Paekche, Silla y Koguryo. En la década de los setenta de dicho siglo iniciaron los conflictos entre Koguryo y Paekche, debido a que ésta última comenzó a expandirse. En este problema bélico el primer estado japonés (Yamata), decidió apoyar a Paekche y ocupó territorialmente Silla en el siglo V.

Figura 2. Escultura de Hachiman

Fuente: <http://www.onmarkproductions.com/html/tsurugaoka-hachiman.shtml> consultado 13 octubre 2017.

japonesa enviara la siguiente oración a varios templos de Kami, uno de ellos el de Hachiman, donde se encontraba su oráculo.

[...] Desde el sexto mes, el Dazaifu se ha quejado frecuentemente de que: "entraron en Aratsu dos barcos de Silla, puerto en el distrito de Naka provincia de Chukuze. saquearon los buques de ingresos de la provincia de Buzen, que llevaba seda y escaparon". Además, debido a que grandes y ominosas aves aparecieron sobre los edificios gubernamentales, almacenes militares,

y otros lugares, se buscó una respuesta en adivinaciones, y la respuesta fue que habría guerra con un país vecino. [...] Sin embargo, Japón se llama la Tierra Divina (Shimmyo No-kuni). Si los dioses nos protegen, y en particular si el impresionante Gran Kami Imperial [Hachiman], que es el gran antecesor de nuestra Corte, protege y ayuda al imperio, ¿Qué invasión puede tener éxito? [...] ²³

²³ *Nihon Sandai Jitsuroku*, Jogan, p. 256, *Apud*, Bender, *op.cit.*, p. 72. El mismo Ross L. Bender menciona en su texto que en esa oración los cortesanos se referían a Hachiman como Gran Kami Imperial. "[...] Since the sixth month, the Dazaifu has frequently complained: 'Two Silla ships entered Aratsu harbor in Naka district of Chikuzen province. They plundered revenue ships of Buzen province, which carried silk cloth, and escaped'. Moreover, because great, ominous birds appeared over the government building, military storehouses, and other places, an answer was sought in divination, and the response was that there would be war with a neighboring country. [...] However, Japan is called the Divine Land (Shimmyo no-kuni). If the gods protect us, and in particular if the awesome Imperial Great Kami, who is the great ancestor of our court, protects

Como se puede observar, Hachiman ya era considerado uno de los Kami que dio origen al linaje imperial por lo cual poseía importancia política. El oráculo de la deidad era requerido por los cortesanos en diversas ocasiones, muestra de que las prácticas chamánicas se mantuvieron aún después de la penetración de ideas exógenas al archipiélago. La importancia de las predicciones se señala cuando el sacerdote budista Dokyo intentó ocupar el trono, con la ayuda de la emperatriz Koken. La soberana tuvo un sueño en donde Hachiman le profetizaba que si Dokyo subía al trono, Japón estaría en paz y sería próspero; para corroborar su sueño, ella envió un mensajero al templo en Usa, quien de regreso a la ciudad Nara entregó el siguiente oráculo:

Desde el establecimiento de nuestro estado, se ha fijado la distinción entre señor y sujeto. Nunca ha habido una ocasión en que un sujeto fue hecho señor. El trono de Sucesor del Sol Celestial será dado a uno de los del linaje imperial; las personas malvadas deben ser barridas inmediatamente.²⁴

En este mensaje se informa la oposición por parte del templo a que alguien ajeno al clan imperial fuese soberano. El augurio retrata la visión del sector ganador en este conflicto, la aristocracia civil y la familia del Tenno. Sin embargo, son fuentes que no se deben desechar.

La influencia de las ideas traídas de China como las pertenecientes al Budismo y Confucianismo, comenzaron a ganar terreno en el pensamiento de los cortesanos y las técnicas del éxtasis quedaron relegadas y marginadas. Poco a poco, las prácticas chamánicas dejaron de ser parte del *corpus* shintoísta y también disminuyeron su importancia en el culto a Hachiman. Fue en el periodo Heian (794-1185) que la élite japonesa dotó a la deidad de las características de

and aids the empire, what invasion can succeed? [...]”. Traducción propia.

²⁴ *Shoku Nihongi*, Jingo Keiun 1, pp. 368-9, *Apud*, Bender, *op. cit.*, p. 31. “Since the establishment of our state, the distinction between lord and subject has been fixed. Never has there been an occasion when a subject was made lord. The throne of Heavenly Sun Succession shall be given to one of the imperial linaje; wicked persons should immediately be swept away”. Traducción de la autora.

“Ancestro imperial” y de “ser de iluminación”. Alrededor del año 821 la corte nipona expidió un edicto en el cual se identificaba al emperador Oojin con la deidad Hachiman. Este emperador es considerado, por estudios modernos, como el primer soberano histórico que aparece en el *Kojiki* y que reinó a inicios del siglo V de nuestra era. La asociación entre el Kami y el emperador reforzó la idea ya existente de que la deidad era un ancestro de la línea imperial y, por lo tanto, era su protector.

Se puede concluir que el culto a Hachiman era antiguo. Sin embargo, fue hasta el año 784 que los cortesanos le otorgaron el título de “Gran Rey Bodisattva” y, 85 años después, en 869, fue denominado oficialmente como “Gran Kami imperial”, volviendo oficial su personalidad dual. El proceso por el cual Hachiman obtuvo estas características fue largo y se concretizó en el periodo Kamakura. En la temporalidad denominada Kamakura (1186-1333) fue cuando se difundió la imagen de Hachiman como ancestro y protector del trono japonés. La escultura que a continuación se analiza data de esta época.

Escultura de Hachiman en el templo Todaiji (1201)

Hachiman completó su dualidad como Kami-Bodisattva a partir de 1186, ya que el clan japonés que consiguió el poder, los Minamoto, se declararon descendientes de dicho Kami.

La etapa Kamakura inició cuando Minamoto no Yoritomo, después de ganar las guerras Gempei, fundó el primer régimen militar en Japón.²⁵ Yoritomo venció a sus enemigos e instauró su cuartel militar en Kamakura. La aristocracia militar (bushi o samurai) obtuvo el poder y la corte fue desplazada.

²⁵ La guerra Gempei inició en 1180 y terminó en 1185, comenzó en la zona del Kanto. En ella se enfrentaron dos clanes poderosos del archipiélago: los Taira que a finales del periodo Heian habían logrado controlar la corte del Tenno y los Minamoto. Esta guerra contribuyó a que la aristocracia militar obtuviera una nueva posición y condujo a la primera hegemonía de este tipo.

El clan de los Minamoto tomó a Hachiman como su deidad titular, Bodhisattva y protector del trono para justificar sus victorias; por lo que Minamoto no Yoshinaka, primo de Yoritomo, ofreció la siguiente oración a Hachiman:

Yo obedezco tus mandamientos con mi cabeza inclinada a tus pies, oh gran bodhisattva Hachiman! Tú eres el señor que guardó nuestro reino descendiente del sol y el antepasado poderoso de nuestras personas del buda de oro del cielo fuerte para proteger el trono y ayudar al pueblo. Abre tus poderosas puertas para revelar los tres cuerpos de oro. Durante algunos años el mundo ha sido gobernado por Kiyomori, el Sacerdote-Primer Ministro. En su arrogancia ha estado sosteniendo el cielo y la tierra en su influencia y ha traído confusión al pueblo. Él ha roto la Ley del Buda y es un enemigo del trono.

Yo, Yoshinaka, nacido de una familia militar, he heredado las habilidades de mi padre en la guerra. Cuando pienso en las malas acciones de Kiyomori, ya no puedo seguir siendo paciente... Creo que mi oración será aceptada y los rebeldes serán puestos a la espada [...].²⁶

Fue en este periodo en el que se talló la escultura que se analizará (Figura 3). La estatua de Hachiman se encuentra en el templo Todaiji. Su autor es Kaikei, un devoto budista que trató de perfeccionar las características realistas de sus representaciones,²⁷ y uno de los principales artistas pertenecientes a la escuela Kei. Su escuela partía de la estética del periodo Heian. Esta corriente sostenía

²⁶ "I obey thy commands with my head bowing down to thy feet, O great bodhisattva Hachiman! Thou art the lord who guardeth our sun-descended realm and the mighty ancestor of our heaven-blessed imperial line. Reveal thyself in thy three golden Buddha persons to protect the throne and help the people. Open thy mighty gates to reveal the three golden bodies. For some years the world has been ruled by Kiyomori, the Priest-Premier. In his arrogance he has been holding heaven and earth in his sway and has brought confusion to the people. He has broken the Buddha's law and is an enemy of the throne. I, Yoshinaka, born of a military family, have inherited my father's skills in war. When I think of Kiyomori's evil doings, I can no longer remain patient ... I believe my prayer will be accepted, and the rebels will be put to the sword [...]." Bender, *op. cit.*, p. 127. Traducción de la autora.

²⁷ *The Great Eastern Temple: treasures of Japanese Buddhist art from Todai-ji*, Chicago, Art Institute, Indiana, 1986, p. 60.

que las características del arte precedente no ponían énfasis en los detalles como las arrugas, las cejas, los pliegues de las ropas, las diferentes formas de la boca, orejas y nariz. Por lo que buscaron un mayor realismo en los rasgos de las pinturas y esculturas que realizaban.

La escultura de Hachiman se completó en 1201 y pertenece al estilo An-namiyo. Esta forma de arte continúa con el realismo de la escuela Kei anexándole interés por los detalles de la ropa y ornamentos.²⁸ La figura policromática hecha de madera mide 8.7 centímetros, es hueca y dentro de ella se introdujo un pergamino que estipulaba que fue mandada a hacer por el soberano japonés Tsuchimikado, el emperador retirado Go-Toba y dos emperatrices retiradas.²⁹

En la representación se aprecia un hombre maduro, sentado sobre una flor de color rojo y negro; cuenta con halo. Su rostro detallado muestra que sus cejas están delineadas en negro, la nariz y las orejas son de tamaño más grande que los labios y los ojos, y tiene la cabeza rasurada a la usanza de los monjes budistas. Su ropa está adornada con flores de color rojo, azul y verde, además de franjas negras contrastando con amarillo; los pliegues de la prenda pueden distinguirse con claridad. La posición de las piernas del hombre no se percibe bien, ya que las cubre su vestimenta. Tiene la mano derecha levantada a la altura de su pecho, su dedo meñique está alzado y sostiene un báculo largo que termina en forma redondeada. Por último, su mano izquierda se encuentra sobre su pierna, la palma está en dirección a su torso, con los dedos pulgar e índice formando un círculo y el dedo meñique extendido.

Una vez descrita la imagen en su generalidad se procede a desmenuzar cada uno de los elementos y su simbolismo.

Su postura. La representación del cuerpo es importante en las esculturas budistas, con él se muestra un cambio trascendental a partir de lo físico. En esta obra artística el cuerpo de Hachiman ejemplifica la actividad de meditar. Dicha posición, en palabras de Coomaraswamy, especialista en arte asiático, remite a

²⁸ Información obtenida de la biografía de Kakei en <http://www.onmarkproductions.com/html/busshi-buddha-sculptor-kaikei-japan.html>. Consultado el 1o. de mayo de 2017.

²⁹ *The Great Eastern Temple, op. cit.*, p. 94.

la falta de importancia en las cosas mundanas.³⁰ El Kami está sentado en un trono de flor de loto. El loto es la flor cósmica y corresponde a “[...] un firme establecimiento entre las posibilidades de existencia, denota un nacimiento y manifestación primeramente en el mundo inteligible, o también y subsecuentemente, desapego, como el de uno que está en el mundo pero no es de él [...]”.³¹ Tanto la postura del cuerpo como el trono de Hachiman simbolizan a un ser que ha logrado la iluminación y, por lo tanto, ya no pertenece al mundo común.

Las posturas de sus manos o *mudras*, también buscan dar un mensaje específico para el observador entendido. Con su mano izquierda, el círculo formado por el índice y el pulgar representa la eternidad y la perfección, lo que para los budistas refleja la Ley búdica. También remite a la perfección de la sabiduría del Buda y el cumplimiento de los votos monásticos; simboliza la diligencia y la reflexión que Buda trae a quien realice este gesto.³² La mano derecha, al tener levantado el dedo meñique, indica la sabiduría y la concentración. Podemos concluir, a partir del análisis de los *mudras*, que con sus manos se transmite que el personaje es un Bodisattva respetuoso, sabio, conocedor y protector de la Ley budista.

El báculo que sostiene en la mano derecha se llama khakkara o shakujo que significa “el palo que tiene voz” y está presente en China, Corea y Japón. En un inicio era utilizado por los monjes budistas que habían hecho el voto de silencio y querían avisar su llegada o ahuyentar a algunos animales. Los anillos que contiene el báculo varían según quien lo porte. Para los Bodhisattvas, como es el caso de Hachiman, contiene 6 anillos en la parte superior. El shakujo designa a los sabios, es la bandera de la Ley y su protector, aleja a los poderes nefastos y debe ser tomado con la mano derecha.³³ Como podemos notar, este elemento es característico de los monjes e importante en la figura del Kami como protector de dicha Ley.

³⁰ Ananda Kentish Coomaraswamy, *Elementos de iconografía budista*, Madrid, Ignitus, 2007, p. 142.

³¹ *Ibidem*, p. 145.

³² Ernest Saunders Dale, *Mudra: a study of symbolic gestures in Japanese Buddhist sculpture*, London, Routledge & K. Paul, 1960, p. 73.

³³ *Ibidem*, pp. 179-181.

Según las enseñanzas de Siddharta, la austeridad era importante para alcanzar la iluminación, por lo que los monjes budistas no tenían propiedades privadas y debían vestir sencillamente. En la escultura de Hachiman podemos notar que aunque sus ropajes dan la impresión de ser lujosos, son sobrios y que el Kami no porta joyas ni grandes adornos, mostrando mesura.

El halo que se observa en la escultura simboliza iconográficamente la divinidad. En el arte budista se ha utilizado para que el espectador pueda identificar a los seres sagrados de los que no lo son. En algunas representaciones el halo verde se le pone a Buda, el rojo a los monjes y los otros colores a los Bodisattvas. La representación de Hachiman muestra el halo de color dorado, haciendo notar que no es un monje humano, sino una deidad vestida como monje³⁴.

Por último, algunos estudiosos piensan que el objetivo de Kaikei al realizar la imagen del Kami-Bodisattva de una manera tan real era transmitir la noción de divinidad en una forma esencialmente humana.³⁵

Conclusión

Uno de los aspectos que provoca que las ideas, la cultura, las prácticas, la religión, etcétera, se mezclen es el contacto entre diversas sociedades. En el caso del Budismo indio, desde antes de que fuera llevado a Japón, ya se había unido con los pensamientos de las sociedades con las que había tenido contacto dentro y fuera de la India. Al llegar al archipiélago todo ese crisol de creencias y prácticas religiosas en algunos casos se fundió con el Shinto y en otros se contrapuso. En el aspecto sincrético es en el que se encuentra Hachiman, por lo cual refleja la unión de dos conceptos distintos Kami y Bodisattva.

A lo largo de este texto se ha argumentado que para las diversas sociedades en Japón, el asociar su linaje con un Kami les proporcionaba la justificación

³⁴ Schumacher Mark en <http://www.onmarkproductions.com/html/objects-symbols-weapons-senju.html>. Consultado el 24 de junio de 2017.

³⁵ *The Great Eastern Temple*, op. cit., p. 62.

espiritual de su éxito a través del tiempo. Concordando con la idea de Émile Durkheim, el Shinto puede ser visto como “[...] un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad de la que son miembros [...]”.³⁶ Es decir, el *corpus* de creencias, en el cual entran los Kami, sirvió a la élite japonesa para definirse y representarse socialmente. Considerando que la afirmación anterior pueda ser veraz, estudiar la figura del Kami-Bodisattva Hachiman permite un entendimiento de la sociedad japonesa.

Hachiman es una figura importante para los interesados en estudiar el Shinto y el Budismo, fue uno de los primeros Kami que obtuvieron el título de Bodisattva, es decir, que se sincretizó. En este escrito se considera que el culto a Hachiman asimiló la influencia exógena porque se daba en una zona geográfica propicia para la aceptación de nuevas ideas.

La manera en que era llevado a cabo el culto y las formas de representar a Hachiman ejemplifican los cambios que vivió la élite japonesa. En la trayectoria histórica de Hachiman la unificación de Japón bajo el clan del Linaje del Sol provocó que fuera configurada una mitología, justificando espiritualmente a la élite, en la cual el Kami se incorporó como uno de los antepasados del linaje. Con la influencia de las ideas provenientes de China y principalmente, el Budismo, su culto adoptó diferentes características. La unión del Shinto y el Budismo produjo la dualidad de la deidad hasta su completa configuración en el periodo Kamakura. En esta etapa se dio mayor auge al Kami, ya que fue tomado como el protector de los Minamoto, el clan con gran poder del periodo.

Por otra parte, es importante para la disciplina histórica utilizar las imágenes no sólo como elementos decorativos. La escultura de Hachiman ataviado de monje budista materializa la unión de dos sistemas de creencias diferentes, que debido a los procesos históricos se influenciaron generando algo diferente. Para el análisis de la escultura del Kami, al igual que para cualquier otra fuente, se debe contextualizar y después analizar cada uno de sus elementos para así comprender lo que querían transmitir en ella. Por ejemplo, las cargas simbóli-

³⁶ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1ª ed., Madrid, Alianza, 1993, p. 356.

cas de los elementos como los *mudras*, el báculo, la posición del cuerpo en general, el trono en donde está sentado, la vestimenta, las prácticas de los monjes, el artista que la construyó, etcétera.

Fuentes

- Bender, Ross Lynn, *The Political Meaning of the Hachiman Cult in Ancient and Early Medieval Japan*, Universidad de Columbia, 1980, 226 p.
- Bocking, Brian, *A popular Dictionary of Shinto*, Curzon Press, Taylor & Francis e-Library, 2005, 211 p.
- Brown, Delmer M., “The Yamato Kingdom” en Delmer M. Brown (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. I *Antiguo Japón*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 108-162.
- Conze, Edward, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, 305 p.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish, *Elementos de iconografía budista*, Madrid, Ignitus, 2007, 193 p.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1ª ed., Madrid, Alianza, 1993, 670 p.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 479 p.
- Hall, John Whitney, *El imperio Japonés*, México, Siglo XXI, 1973, 355 p.
- Kidder, Edward Jr., “The earliest societies in Japan” en Delmer M. Brown (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. I *Antiguo Japón*, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 48-107.
- Kojiki Crónicas de antiguos hechos de Japón*, trad. Carlos Rubio y Rumi Tami Moratalla, Madrid, Trota, 2015, 282 p.
- Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*, 4ª ed., México, Siglo XXI, 2001, 325 p.
- Las religiones de la India y del extremo oriente*, 9ª ed., México, Siglo XXI, 2005, 491 p.

- Lazcano Salafranca, Federico, *Introducción a la cultura japonesa, pensamiento y religión*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, 563 p.
- Raveri, Massimo, “Las vías de liberación y de inmortalidad: India y Extremo Oriente” en *Historia de las Religiones*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 330-340.
- Saunders Dale, Ernest, *Mudra: a study of symbolic gestures in Japanese Buddhist sculpture*, London, Routledge & K. Paul, 1960, 296 p.
- Schumacher Mark, *Kaikei and Kamakura Statuary* en <http://www.onmarkproductions.com/html/busshi-buddha-sculptor-kaikai-japan.html>. Consultado el 1o. de mayo de 2017 y *Objects, Symbols, and Weapons Held by 1000-Armed Kannon and Other Buddhist Deities* en <http://www.onmarkproductions.com/html/objects-symbols-weapons-senju.html>. Consultado el 24 de junio de 2017.
- The Great Eastern Temple: treasures of japanese buddhist art from Todai-ji*, Chicago, Art Institute, Indiana, 1986, 180 p.

Una guerra librada por los números

Capacidad industrial en la producción naval durante la Guerra del Pacífico

Dario Carazo Merchant

Introducción

En 1941 la Armada Imperial Japonesa (en adelante AIJ) se encontraba entre las más poderosas del mundo, siendo casi tan fuerte, en un entorno limitado, como la Marina Real Británica.¹ Esto a pesar del Tratado Naval de Washington firmado en 1922 por los Estados Unidos, Gran Bretaña, Japón, Francia e Italia, en donde reconocían un índice de tonelaje fijo en la construcción de cruceros pesados para las flotas que surcaban el Pacífico. La relación era con un índice de 5-5-3-1.67-1.67, respectivamente. Japón se negó a firmar la renovación de este acuerdo prevista en la Conferencia Naval de Londres en 1935.²

El ataque a la base naval de Pearl Harbor la mañana del 7 de diciembre de 1941 fue la forma en que Japón planeaba neutralizar al enemigo el tiempo suficiente para ganar una ventaja significativa. El éxito del bombardeo sorpresivo no fue demoledor. Los portaaviones *Hornet*, *Yorktown* y *Saratoga*, naves de crucial importancia en la Armada de los Estados Unidos (en adelante AEU), se salvaron al estar en ruta.³ Además, no se destruyeron blancos

¹ Henry Michel, *La Segunda Guerra Mundial*, trad. de Eduardo Ripoll Perello y Silvia Ripoll López, 2 vols., España, Akal, 1990, vol. 1, p. 319.

² Paul S. Dull, *A Battle History of the Imperial Japanese Navy (1941-1945)*, Estados Unidos, Naval Institute Press, 1978, p. 4.

³ *Ibidem*, p. 11.

como el arsenal o el depósito de combustible con 4.5 millones de barriles de petróleo.⁴

La contraofensiva encontró su punto clave en la Batalla de Midway, librada entre el 4 y el 7 de junio de 1942. En la que es llamada la «batalla decisiva» de la Guerra del Pacífico, Japón perdió cuatro portaaviones el *Akagi*, el *Kaga*, el *Souryu* y el *Hiryuu* y 234 aviones con algunos de sus pilotos más experimentados; por su parte, Estados Unidos sólo perdió un portaaviones, el *Yorktown*.⁵ Ciertos autores consideran que Midway fue decisiva, algunos afirman que si Japón hubiese ganado, posiblemente hubiera tenido oportunidad de triunfar. También ponen en balanza el éxito parcial en Pearl Harbor, considerando que de haber destruido los portaviones *Hornet*, *Yorktown* y *Saratoga* en ese momento, la ventaja hubiera sido considerable.

En cierta forma, es posible entender el resultado de la Guerra del Pacífico al comparar dos capacidades industriales desiguales. Japón era una potencia militar, pero mostró un importante déficit en la producción en el año de 1939.⁶ En cambio, Estados Unidos poseía una fortaleza industrial que no estaba enfocada, en ese mismo año, al aspecto militar.⁷ Las condiciones en este último caso cambiarían drásticamente.

Este análisis parte de explicar el resultado de la guerra a través de los datos de crecimiento de la AEU y de la AIJ. No obstante, es pertinente una consideración: si bien la Segunda Guerra Mundial significó el ingreso a una era de combates aeronavales, con una fuerte colaboración entre los buques y los aviones de guerra, no debe perderse de vista que, aunque se está haciendo hincapié en la capacidad industrial, un proceso histórico no se puede explicar por sólo uno de los aspectos. Este estudio delimitado nos ayudará a exponer una parte del panorama que nos introduciría a otros factores explicativos.

⁴ Alvin D. Coox, "The Pacific War" en Peter Duus (ed.), *The Cambridge History of Japan. vol. 6. The Twentieth Century, Estados Unidos, Cambridge University Press, 1988, p. 343.*

⁵ *Ibidem*, p. 352.

⁶ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 304.

⁷ *Ibidem*, p. 322.

Tipos de barcos durante la Segunda Guerra Mundial

Conforme la tecnología naval fue progresando y diversificándose, se desarrollaron diferentes tipos de barcos para usos específicos. Durante la Segunda Guerra Mundial la AEU contaba con 43 tipos distintos de buques registrados. Para la historia de la guerra naval, muchos de éstos no son relevantes ya que no tuvieron participación directa en las batallas o su función fue de soporte o apoyo; por esta razón, sólo consideraremos los siguientes: destructores (DD), cruceros ligeros (CL), cruceros pesados (CP), acorazados (BB), portaaviones (PA), portaaviones ligeros (PAL) y submarinos (SS).⁸

Entendemos por destructores (DD) lo siguiente: “Barcos de guerra de superficie cuyo desplazamiento estándar no excede las 1,850 toneladas (1,880 toneladas métricas), y con un cañón con calibre no superior a 5.1 pulgadas (130mm)”.⁹ Eran barcos pequeños y de fácil fabricación a comparación de otros de más tonelaje, su principal armamento fueron los torpedos. Servían de escolta de barcos de más envergadura.

Por otra parte, los cruceros pueden ser definidos de la siguiente manera: Barcos de guerra de superficie, diferentes a los buques capitales o a los portaaviones, cuyo desplazamiento estándar supera las 1,820 toneladas (1,880 toneladas métricas), o con cañones de calibre superior a 5.1 pulgadas (130mm).

Los cruceros son divididos en dos sub-categorías, como se muestra a continuación:

- (a) cruceros con un cañón de calibre superior a 6.1 pulgadas (155mm).
- (b) cruceros con un cañón no superior a 6.1 pulgadas (15mm).¹⁰

⁸ Hay que tener en cuenta que las clasificaciones usadas corresponden a las empleadas por la AEU para el período de la Segunda Guerra Mundial. Se mantuvo la nomenclatura de acorazado en inglés BB, las demás se cambiaron para facilitar su identificación en las tablas.

⁹ *London Naval Treaty, 1930*, Londres, 22 de abril de 1930, p. 982, <http://digital.library.northwestern.edu/league/le0292cp.pdf>. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

¹⁰ *Ibidem*, p. 982.

A esto corresponde que la clase «a» es la llamada como «cruceros pesados» (CP) y la clase «b» se refiere a los «cruceros ligeros» (CL). Ambos son barcos con un poder de fuego bastante superior al destructor, sin llegar al nivel de un acorazado. Servían para labores de reconocimiento y de escolta, y para otras asignaciones donde fuese necesario un poder de fuego considerable sin poner en riesgo a un acorazado, además su capacidad antiaérea fue de gran importancia.

Los acorazados son “[...] un barco de guerra, diferente al portaaviones, cuyo desplazamiento estándar supera las 10,000 toneladas (10,160 toneladas métricas), o que porta cañones con un calibre superior a 8 pulgadas (203mm)”.¹¹ Eran las naves de mayor relevancia antes de la Segunda Guerra Mundial, de envergadura inmensa y con armas de gran calibre. Fueron usados como buques insignia en operaciones de importancia; un ejemplo es el acorazado *Yamato*, que fue el buque insignia de Isoroku Yamamoto¹² en la batalla de Midway.

En eficacia, los portaaviones superaron rápidamente a los acorazados: su impacto en la Batalla de Tarento, donde unos pocos aviones de combate británicos destruyeron algunos buques destacados de Italia, llevó a Yamamoto a seguir una táctica similar en Pearl Harbor.¹³ El hundimiento del acorazado alemán *Bismarck* el 27 de mayo de 1941 se considera como el fin de la era de los acorazados y el inicio de la de los portaaviones.¹⁴

Se pueden definir como: “La expresión ‘portaaviones’ incluye cualquier barco de guerra de superficie, diseñado para el propósito específico y exclusivo de portar aviones de combate y por lo tanto construido para permitir el lanzamiento y aterrizaje de éstos”.¹⁵

¹¹ *Limitation of naval armament (five-power treaty or Washington treaty)*, Washington, 6 de febrero de 1922, p. 368, <https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust000002-0351.pdf>. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

¹² (1884-1943) Almirante y Comandante en Jefe de la Flota Combinada de la Armada Imperial Japonesa durante la Segunda Guerra Mundial.

¹³ Dull, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Sobre el acorazado *Bismarck*. World War II Database, *Bismarck* (sitio web), http://ww2db.com/ship_spec.php?ship_id=89. Consultado el 25 de noviembre de 2015.

¹⁵ *London Naval Treaty, 1930...*, p. 975.

Finalmente, los submarinos son definidos como un barco de guerra diseñado para poder sumergirse en el agua; jugaron un papel de suma importancia en la Segunda Guerra Mundial. Equipados con torpedos eran sumamente peligrosos para otros tipos de barcos, aunque eran vulnerables a los ataques basados en torpedo de aviones de combate. Esta peligrosidad se ve reflejada en el número de bajas que causaron: “El 31 de diciembre de 1942, el Japón había perdido un millón de toneladas a causa de la acción de los submarinos americanos [...]”.¹⁶

Teniendo estos elementos en cuenta se realizó una clasificación de los barcos anteriormente citados, asignándoles ciertos pesos estadísticos. Los pesos servirán para posteriores consideraciones.

Cuadro 1.1. Pesos estadísticos de los tipos de barcos considerados en este estudio.	
<i>Clase</i>	<i>Peso</i>
BB	8
PA	12
PAL	6
CP	6
CL	4
DD	2
SS	4
	42

Crecimiento de la armada en el período previo a la guerra

Japón, desde el inicio de los años treinta, comenzó a prepararse para una guerra a gran escala; sabía que, tarde o temprano, sus intereses imperiales volverían a chocar con las políticas internacionales. Buscaba adquirir autosuficiencia y viabilidad en muchos aspectos, como en el control de los recursos para la industria.

¹⁶ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 355.

Si retomamos la explicación historiográfica de la Guerra del Pacífico, considerándola dentro de los intentos por culminar las políticas de la Restauración Meiji, y en donde se encontraba el “deseo de ver a Japón ganar y mantener un estado de gran poder”,¹⁷ los sucesos de la década de 1930 fueron aquellos que desembocaron en la Guerra del Pacífico. Como señalan Takafusa Nakamura y Jacqueline Kaminsky: “Los militares se percataron que la Primera Guerra Mundial había demostrado que la siguiente guerra sería una guerra total que requeriría la movilización de la economía así como de la política”.¹⁸

Japón consideraba que los sucesos previos a la Restauración Meiji lo obligaron a aceptar condiciones humillantes frente a los extranjeros. Esta circunstancia llegaría a su fin pronto, ya que estaba destinado a volverse una potencia mundial. Se pensaba que Japón, y Asia en general, debían de estar fuera de la influencia de los países occidentales. Para esto deseaba aplicar un tipo de Doctrina Monroe asiática en la que los japoneses fuesen la cabeza de toda la región.¹⁹

Sin embargo, luego de la ocupación de China por Japón, Estados Unidos se mostró a la defensiva; no deseaba una hegemonía japonesa en Asia, pues su presencia en las Filipinas los convertía en vecinos. Por lo tanto, comenzó a implementar una serie de embargos al Imperio Japonés, empezando con chatarra y acero, y dejando el petróleo como última alternativa de presión.²⁰ Estas medidas les parecieron humillantes a los japoneses, ya que era un intento de frenar su predestinada expansión. La guerra era inevitable, tanto Estados Unidos como Japón lo sabían. El almirante Nagato le dijo al emperador:

El gobierno ha decidido que, si no hay guerra, el destino de la nación estará sellado. Aun si la hay, el país puede quedar en ruinas. A pesar de eso, una nación

¹⁷ Michael A. Barnhart, “Japan’s economic security and the origins of the Pacific War” en Antony Best (ed.), *Imperial Japan and the world, 1931-1945. vol. II. Foreign Policy and Diplomacy, 1931-1945*, Inglaterra, Routledge, 2011, p. 219.

¹⁸ Takafusa Nakamura y Jacqueline Kaminsky, “Depression, recovery, and war” en Peter Duus (ed.), *op. cit.*, p. 480.

¹⁹ Antony Best et al., *International History of the Twentieth Century, Estados Unidos*, Routledge, 2004, p. 68.

²⁰ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 308.

que no pelea en esta situación ha perdido su espíritu y ya es una nación condenada.²¹

Japón comenzó a dedicar cada vez más recursos a los esfuerzos para la preparación bélica, esto se puede observar en el incremento de su flota naval: a inicios de la década de 1930 contaba con 204 barcos, al comienzo de la Guerra del Pacífico alcanzó los 232.²²

Por su parte, Estados Unidos empezó a incrementar el tamaño de su armada desde que Japón se negó a firmar el tratado en Londres en 1935. Este esfuerzo se intensificó cuando la guerra estalló en Europa en 1939. En 1940 se autorizó la construcción de seis acorazados de clase *Iowa* y cinco de clase *Montana*; de seis cruceros de clase *Alaska*; de once portaaviones de clase *Essex*; así como de 40 cruceros, 115 destructores y 67 submarinos más.²³ En una tabla comparativa, observamos esta “carrera armamentista”.

Cuadro 2.1. Tabla comparativa. Total de barcos por tipo en el periodo de 1931 a 1941

Año	AEU								AIJ							
	BB	PA	PAL	CP	CL	DD	SS	Total	BB	PA	PAL	CP	CL	DD	SS	Total
1931	15	2	1	11	12	242	85	368	10	2	1	15	20	98	58	204
1932	15	2	1	11	12	235	86	362	10	2	1	19	20	96	54	202
1933	15	2	1	12	10	235	83	358	10	2	2	19	20	99	54	206
1934	15	3	1	17	10	224	84	354	10	2	2	19	20	99	55	207
1935	15	3	1	17	10	201	83	330	10	2	2	18	22	96	60	210
1936	15	3	1	18	10	202	87	336	10	2	2	18	22	97	55	206
1937	15	4	0	19	10	210	87	345	10	3	2	17	24	109	59	224
1938	15	5	0	19	15	211	90	355	10	3	2	18	24	113	62	232
1939	15	5	0	19	19	219	99	376	10	4	2	19	19	101	59	214
1940	15	6	0	19	19	158	105	322	10	4	3	23	19	105	55	219
1941	15	7	0	18	20	171	114	345	11	6	3	22	20	109	61	232

²¹ Dull, *op. cit.*, p. 5.

²² Ver cuadro 2.1.

²³ Dull, *op. cit.*, p. 4.

Como se puede ver en el cuadro 2.1, aunque el crecimiento de Japón no fue constante, pues hubo momentos en que disminuyó, al menos terminó con un número mayor de naves al fin del periodo; algo que no sucedió con Estados Unidos, ya que los esfuerzos de construcción estadounidense no se reflejarían hasta después del inicio de la guerra. Lo que sí se observa es que, a pesar de todo, la AIJ seguía quedando opacada en números por la AEU. Más tarde trataremos de responder si esto fue suficiente para explicar el resultado de la guerra como lo conocemos.

Sin embargo, ¿qué tan significativa era esta variación? Para 1941, Estados Unidos poseía un total del 59.79% de la armada de ambas naciones, mientras que Japón sólo poseía un 40.21%. No obstante, es importante denotar los tipos de barcos en esta clasificación. Como se puede ver en los cuadros 2.2 y 2.3, la diferencia entre el porcentaje presentado y el que considera el peso estadístico resulta mínimo para este período. Esto es algo evidente en la proporción de los barcos más importantes, la relación entre los BB y los PA se mantuvo pareja. Más adelante podremos verificar si el mismo caso se presenta para el período de la guerra.

Cuadro 2.2. Índices de crecimiento en el período de 1931 a 1941 de la AIJ, con base en los datos del cuadro 2.1 (base: suma de barcos de la AIJ y de la AEU para 1941 = 100).								
Año	AEU							Índice Compuesto
	BB (8)	PA (12)	PAL (6)	CP (6)	CL (4)	DD (2)	SS (4)	
1931	57.69%	15.38%	33.33%	27.50%	30.00%	86.43%	48.57%	53.28%
1932	57.69%	15.38%	33.33%	27.50%	30.00%	83.93%	49.14%	52.79%
1933	57.69%	15.38%	33.33%	30.00%	25.00%	83.93%	47.43%	52.11%
1934	57.69%	23.08%	33.33%	42.50%	25.00%	80.00%	48.00%	53.28%
1935	57.69%	23.08%	33.33%	42.50%	25.00%	71.79%	47.43%	50.83%
1936	57.69%	23.08%	33.33%	45.00%	25.00%	72.14%	49.71%	52.01%
1937	57.69%	30.77%	0.00%	47.50%	25.00%	75.00%	49.71%	53.38%
1938	57.69%	38.46%	0.00%	47.50%	37.50%	75.36%	51.43%	55.63%
1939	57.69%	38.46%	0.00%	47.50%	47.50%	78.21%	56.57%	58.96%
1940	57.69%	46.15%	0.00%	47.50%	47.50%	56.43%	60.00%	54.75%
1941	57.69%	53.85%	0.00%	45.00%	50.00%	61.07%	65.14%	58.28%

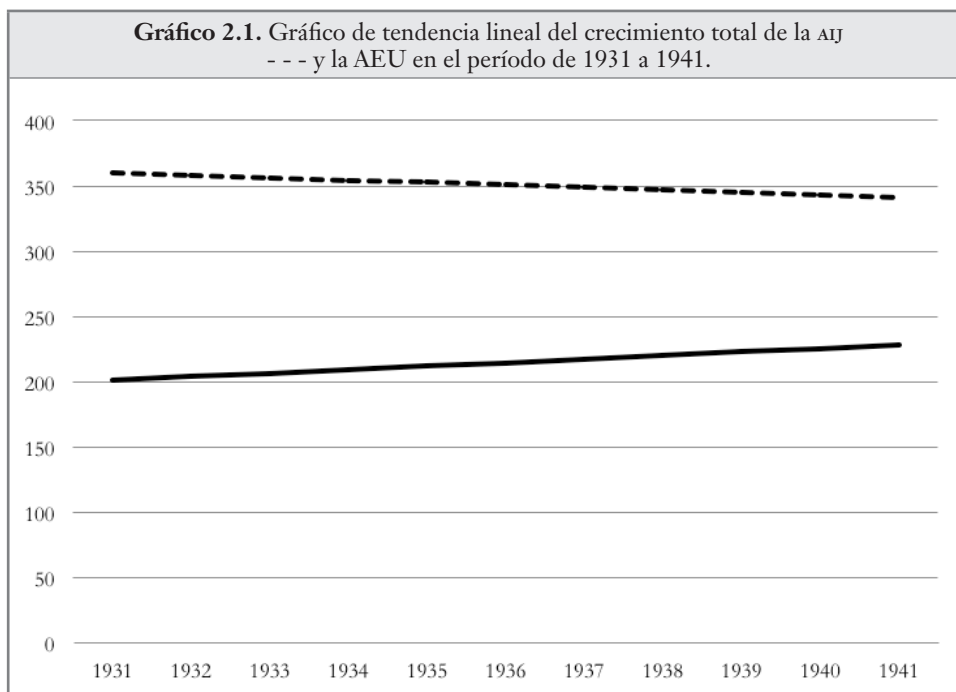
Cuadro 2.3. Índices de crecimiento en el período de 1931 a 1941 de la AIJ, con base en los datos del cuadro 2.1 (base: suma de barcos de la AIJ y de la AEU para 1941 = 100).

Año	AIJ							Índice Compuesto
	BB (8)	PA (12)	PAL (6)	CP (6)	CL (4)	DD (2)	SS (4)	
1931	38.46%	15.38%	33.33%	37.50%	50.00%	35.00%	33.14%	34.67%
1932	38.46%	15.38%	33.33%	47.50%	50.00%	34.29%	30.86%	34.87%
1933	38.46%	15.38%	66.67%	47.50%	50.00%	35.36%	30.86%	35.46%
1934	38.46%	15.38%	66.67%	47.50%	50.00%	35.36%	31.43%	35.65%
1935	38.46%	15.38%	66.67%	45.00%	55.00%	34.29%	34.29%	36.43%
1936	38.46%	15.38%	66.67%	45.00%	55.00%	34.64%	31.43%	35.55%
1937	38.46%	23.08%	66.67%	42.50%	60.00%	38.93%	33.71%	38.20%
1938	38.46%	23.08%	66.67%	45.00%	60.00%	40.36%	35.43%	39.47%
1939	38.46%	30.77%	66.67%	47.50%	47.50%	36.07%	33.71%	37.61%
1940	38.46%	30.77%	100.00%	57.50%	47.50%	37.50%	31.43%	38.69%
1941	42.31%	46.15%	100.00%	55.00%	50.00%	38.93%	34.86%	41.72%

Antes de concluir esta sección, sería ilustrativo mostrar la tendencia lineal del crecimiento total de ambas flotas, para así poder determinar si en realidad hubo un incremento o una disminución. Como se puede ver en el gráfico 2.1, a pesar de que la AEU tuvo un decrecimiento para 1941 con respecto a 1931, aun así se mantuvo superior a la de la propia AIJ.

Las variaciones en el crecimiento durante la Guerra del Pacífico

El ataque a Pearl Harbor fue planeado para que ocurriera menos de una hora después de que Estados Unidos hubiese recibido la declaración oficial de guerra; sin embargo, por problemas de comunicación, no se enteraron de ella hasta después del ataque. Para Japón, la AEU en el Pacífico debía ser destruida para así poder en los siguientes meses explotar la mayor cantidad de recursos posibles del sudeste asiático y prepararse para una guerra prolongada. Pensaban que un



ataque devastador y veloz podría causar que Estados Unidos retomara las negociaciones en las que aceptaría la hegemonía de Japón en Asia, cosa que no sucedió.²⁴

En el ataque ocho acorazados fueron hundidos o severamente dañados; tres destructores, tres cruceros ligeros y tres barcos auxiliares fueron dañados o hundidos; más de 150 aviones fueron destruidos, incluyendo los de la AEU y los del Ejército y las pérdidas humanas se contaban en miles.²⁵ No obstante, su objetivo principal, los portaaviones, habían salido bien librados pues, contrario a su información de inteligencia, se encontraban en altamar. Si los daños físicos fueron inmensos, los daños psicológicos a esa nación fueron impactantes pero, al mismo tiempo, impulsaron un deseo general de participar en la guerra.

²⁴ Dull, *op. cit.*, p. 7.

²⁵ Coox, *op. cit.*, p. 342.

¿Qué se puede desprender de esto? El objetivo principal de Japón al realizar el ataque era retrasar a Estados Unidos en la tarea de organizar una defensa y así tener tiempo de conseguir recursos del sudeste asiático o, en el mejor de los escenarios, obligarlos a negociar. Sabemos que lo segundo no sucedió, pero ¿lo primero sí? Estados Unidos se vio retrasado por este ataque, no podemos negarlo rotundamente; sin embargo ¿este retraso fue importante? Si esto es así, se podría detectar en las variaciones del crecimiento de la flota en los siguientes cuatro años de la guerra.

Cuadro 3.1. Tabla comparativa.
Total de barcos por tipo en el período de 1942 a 1945.

Año	AEU								AIJ							
	BB	PA	PAL	CP	CL	DD	SS	Total	BB	PA	PAL	CP	CL	DD	SS	Total
1942	19	4	0	13	26	221	133	416	10	4	3	17	20	100	63	217
1943	21	10	0	16	32	329	172	580	9	4	4	17	21	76	79	210
1944	23	17	8	17	42	365	232	704	5	2	2	9	7	25	64	114
1945	23	24	8	24	44	365	241	729	1	0	1	3	2	4	64	75

En la tabla se identifica un incremento constante del total de barcos de la AEU y una disminución constante del total de la AIJ. A finales de 1941, luego de Pearl Harbor, la AEU tenía un total del 59.79% del total de ambas flotas; para el año siguiente, cuando ya había sucedido Midway, alcanzaba el 65.72%. En 1945, al final de la guerra, contaba con un total del 90.67% de ambas flotas.

Comparar los índices ponderados de los cuadros 3.2 y 3.3 da luz respecto a este crecimiento, no tanto en totales, sino principalmente de los portaaviones por parte de la AEU, que llegó hasta un total de 24 para 1945, lo que dispara inevitablemente los índices.

Cuadro 3.2. Índices de crecimiento en el período de 1942 a 1945 de la AEU, con base en los datos del cuadro 3.1 (base: suma de barcos de la AIJ y de la AEU para 1945 = 100).								
Año	AEU							Índice Compuesto
	BB (8)	CV (12)	CVL (6)	CA (6)	CL (4)	DD (2)	SS (4)	
1942	79.17%	16.67%	0.00%	48.15%	56.52%	59.89%	43.61%	47.78%
1943	87.50%	41.67%	0.00%	59.26%	69.57%	89.16%	56.39%	65.47%
1944	95.83%	70.83%	88.89%	62.96%	91.30%	98.92%	76.07%	83.30%
1945	95.83%	100.00%	88.89%	88.89%	95.65%	98.92%	79.02%	89.29%

Cuadro 3.2. Índices de crecimiento en el período de 1942 a 1945 de la AIJ, con base en los datos del cuadro 3.1 (base: suma de barcos de la AIJ y de la AEU para 1945 = 100).								
Año	AIJ							Índice Compuesto
	BB (8)	CV (12)	CVL (6)	CA (6)	CL (4)	DD (2)	SS (4)	
1942	41.67%	16.67%	33.33%	62.96%	43.48%	27.10%	20.66%	27.48%
1943	37.50%	16.67%	44.44%	62.96%	45.65%	20.60%	25.90%	28.12%
1944	20.83%	8.33%	22.22%	33.33%	15.22%	6.78%	20.98%	16.35%
1945	4.17%	0.00%	11.11%	11.11%	4.35%	1.08%	20.98%	10.71%

Como se comentó anteriormente, en la Batalla de Midway Japón perdió sus cuatro portaaviones; además de numerosos ases aéreos, que estaban a la par de los estadounidenses o alemanes, dos naciones que contaron con algunos de los pilotos más experimentados de esta guerra. Si agregamos las pérdidas más importantes de Japón en los años de 1941 y 1942 y los mantenemos durante el resto de la guerra, vemos que el índice sigue sin superar el 30%, y queda muy por debajo del 47.78% de la AEU. Esto apunta a que incluso si Japón no hubiera tenido grandes pérdidas en la batalla de Midway y en las campañas posteriores como Guadalcanal, no hubiera podido competir contra el importante crecimiento de la flota de Estados Unidos.

No obstante, existe una circunstancia más por considerar: la nación americana libraba una guerra en dos frentes, así que la totalidad de su flota no se movilizaba sólo en el Pacífico. De hecho, a pesar de que los barcos podían navegar del Atlántico al Pacífico y viceversa a través del Canal de Panamá, eso repercutiría en la presencia en alguno de los frentes, debido al tiempo de traslado. Aun así, la capacidad industrial y humana de Estados Unidos se puede reflejar en este mismo fenómeno. Si a pesar de estar peleando una guerra en dos frentes podía movilizar su industria como para llevar una producción de tal magnitud y tener suficientes hombres para librar batallas que surgían casi al mismo tiempo, podemos afirmar que Estados Unidos se convirtió en una máquina militar e industrial.

Por supuesto, hay que tener en cuenta que la guerra no llegó de manera directa hasta su territorio, lo que evitó que se redujera su capacidad productiva. Otras potencias en el momento vieron destruida su planta industrial, ya que era un blanco principal de ataques. En el último año de la guerra, Estados Unidos fue capaz de bombardear el archipiélago nipón usando los nuevos modelos de aviones, los B-29 y, uno de sus objetivos principales fueron las fábricas, destruyendo alrededor de 600.²⁶

Por otro lado, gran parte de la capacidad industrial y de producción de materias primas de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial vino de América Latina. Algo por lo que se vio enormemente beneficiado Estados Unidos.

¿Qué circunstancias hubiesen permitido a Japón ganar la guerra?

Hasta el momento se han mencionado varios aspectos de relevancia en una guerra: acceso a recursos, capacidad industrial y de movilización de hombres. Aunque hemos centrado nuestra atención en los aspectos navales, se puede ver

²⁶ Michel, *op. cit.*, vol. 2, p. 351.

un trasfondo más extenso. ¿Tomaron malas decisiones los altos mandos de Japón? ¿Ocurrieron muchos errores estratégicos tanto de parte de inteligencia como de los propios almirantes? Si se parte del supuesto de que Japón hubiese tomado las mejores decisiones militares. ¿Esto hubiese cambiado algo? Muy probablemente no.

Sabemos que el deseo de expansión de Japón al sudeste asiático parte de querer tener a la mano todos los recursos necesarios para volverse una potencia industrial a nivel mundial. Para ello, la expansión japonesa era una «misión divina». “Pensaban de forma unánime que un día alcanzarían a sus rivales y que después los aventajarían ampliamente”.²⁷ Su industrialización desde la Restauración Meiji había sido intensiva, llegando a alcanzar niveles altos en tan sólo unas pocas décadas; sin embargo, para conseguir los recursos que necesitaba para la industria dependía casi completamente del comercio internacional, algo que había mostrado su debilidad al ser golpeado por las crisis globales.²⁸

Sus intervenciones en China y su preparación para una guerra a gran escala en la búsqueda de expansión sólo evidenciaron esto. Al no poder zanjar los asuntos en su nuevo protectorado, no pudieron tener el acceso directo a los recursos que tanto deseaban y su dependencia de las materias primas importadas seguía creciendo. Aunque cuando consiguieron movilizar estos recursos, la guerra ya había iniciado. La acción de los submarinos estadounidenses en el Pacífico fue intensa. Continuamente hundían buques mercantes, a pesar de llevar buques de escolta, haciendo imposible acceder a los tan deseados recursos que extraían de sus recientes posesiones.

Antes del inicio de la guerra, expertos financieros concluyeron que el Imperio Japonés era incapaz de librar una guerra sin las importaciones que obtenían de Gran Bretaña y de Estados Unidos.²⁹ A pesar de las políticas para movilizar la industria, limitar el uso de bienes necesarios para la guerra y reducir las ex-

²⁷ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 302.

²⁸ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 302.

²⁹ Barnhart, *op. cit.*, pp. 226-227.

portaciones, se presentó un déficit en 1939. China había sido considerada la panacea, pero su ocupación demostró que lo único que lograron al dominarla fue empeorar la propia situación nacional. Es decir, exigía recursos.

De esta manera, una vez que estalló la Guerra del Pacífico, Japón se hallaba en desventaja numérica. Incluso en Pearl Harbor, la potencia naval japonesa “debió de ser movilizadada prácticamente en su totalidad para esa única operación”.³⁰ Al inicio de la guerra se calculaba que por cada 800,000 a 1 millón de toneladas perdidas en barcos, se podrían construir 600,000 de nuevos barcos. Esta perspectiva fue «excesivamente optimista». A pesar de que el gobierno trató de impulsar la construcción de nuevos buques, el balance general entre pérdidas y construcciones nunca fue el estimado.³¹

Conclusiones

La derrota japonesa en la Guerra del Pacífico no fue sólo por aspectos militares, sino que detrás se esconde un contexto complejo. Japón había logrado colocarse como una potencia al inicio del siglo XX. En tan sólo una generación se había industrializado y «modernizado» a un nivel que lo ponía a la par con poderes europeos, sin embargo, las limitaciones de su espacio físico eran un obstáculo.

Los políticos y militares de la década de los treinta buscaron la creación de un Imperio Japonés que fuese la punta de lanza de Asia, y de cierta manera fue la consolidación de las políticas de la Restauración Meiji.

La Guerra del Pacífico fue una guerra peleada casi en su totalidad en el mar, con su evidente participación de la batalla aérea, debido a la situación geográfica de Japón y a la conformación de los territorios del sudeste asiático, por eso es fundamental estudiarla desde el punto de vista aeronaval, con dos fuerzas en confrontación la AEU y la AIJ.

³⁰ Michel, *op. cit.*, vol. 1, p. 316.

³¹ Nakamura y Kaminsky, *op. cit.*, pp. 486-487.

A través de las comparaciones se demostró estadísticamente que el crecimiento de Japón fue a la zaga del de Estados Unidos. Esto se debió a los aspectos que puntualizamos: su industria, la falta de acceso a materia prima y la capacidad de movilización humana. Se observó que aun considerando la posibilidad de que sus naves más importantes hubiesen sobrevivido a Midway, y de que hubiesen devastado a Estados Unidos en estas batallas, no hubieran podido alcanzar una capacidad industrial similar.

Además, hay más elementos que no se pueden perder de vista. Uno de ellos es la diferenciación tecnológica. A pesar de que Japón tuvo importantes avances, como el desarrollo de la clase *Fubuki* de destructores, ya para el período de la guerra se fue quedando atrás. Muchos de sus buques no estaban equipados con radares o equipo de radio eficaz, sus portaaviones eran inferiores a los americanos y no substituyeron a su avión insignia de la guerra: clase *Zero*, que para esos años se mostraba atrasado.³²

Por último, no se intenta afirmar que el elemento estudiado fue el único o determinante, pero sí que forma parte de la explicación del porqué Japón perdió. Limitándonos al análisis de los números.

Fuentes

Best, Antony (ed.), *Imperial Japan and the world, 1931-1945: critical concepts in Asia studies*. vol. II. Foreign Policy and Diplomacy, 1931-1945, Inglaterra, Routledge, 2011, ils. y mapas.

Best, Antony et al., *International History of the Twentieth Century*, Estados Unidos, Routledge, 2004, 640 p., mapas.

Bevans, Charles I. (comp.), *Treaties and other international agreements of the United States of America, 1776-1949*, Washington, Departamento de Estado, 1968, <https://>

³² Michel, *op. cit.*, vol. 2, p. 310.

www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust000002-0351.pdf. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

Dull, Paul S., *A battle History of the Imperial Japanese Navy (1941-1945)*, Estados Unidos de América, Naval Institute Press, 1978, 420 p., mapas.

Duus, Peter (ed.), *The Cambridge History of Japan*. vol. 6. The Twentieth Century, Estados Unidos, Cambridge University Press, 1988, XIX-826 p., mapas y cuadros.

Michel, Henry, *La Segunda Guerra Mundial*, trad. de Eduardo Ripoll Perello y Silvia Ripoll López, 2 vols., España, Akal, 1990, 902 p., mapas y cuadros (Colección Pueblos y Civilizaciones).

Referencias web

World War II Resources (sitio web), <http://www.ibiblio.org/pha/>. Consultado el 28 de noviembre de 2015.

Budge, Kent G. (ed.), *The Pacific War Online Encyclopedia* (sitio web), <http://pwencycl.kgbudge.com/>. Consultado el 28 de noviembre de 2015.

Chen, C. Peter (ed.), *World War II Database* (sitio web), <http://ww2db.com/>. Consultado el 25 de noviembre de 2015.

Gogin, Ivan (ed.), *Navypedia* (sitio web), <http://www.navypedia.org/>. Consultado el 25 de noviembre de 2015.



Otros viajeros en el encuentro de los mundos

José Luis Chong

¿Es posible que visitantes chinos llegaran al continente americano antes que Colón?

A pesar de que en el discurso comúnmente aceptado del proceso histórico no se reconoce tal posibilidad, explorar su verosimilitud podría allanarnos el camino para modificar, a su vez, las explicaciones excesivamente eurocéntricas que remiten a la pasividad del resto del globo con respecto a aquellos que llevan la historia en sus acciones. Esto es, se relega a parte de la humanidad a sólo comparsa.

En este trabajo se retoman dos posibles y aceptables contactos entre asiáticos y las tierras a su oriente, es decir, América. Evidentemente, dejando a un lado el proceso de poblamiento del continente, el primero data del siglo V de nuestra era, mientras que el segundo se remonta hacia el año 1421 (siete décadas antes del viaje de Cristóbal Colón). Esta posibilidad podría explicar que se registrasen en los relatos del temprano conocimiento de Asia, presencias americanas. Por ejemplo, el *quipu* peruano en China y el maíz en el sureste de Asia. Esto no suprimiría otras hipótesis de viajes de la micronesia, pues es conocido el hecho de que los habitantes de esas regiones poblaron las islas alejadas del Océano Pacífico. Como antecedente general veamos lo que narra la historia, desde la perspectiva eurocéntrica, sobre el proceso que culminó con el descubrimiento del continente americano.

Durante la Edad Media, los productos suntuarios que llegaban de Asia al Mediterráneo —como la seda y las lacas, así como especias (principalmente pimienta)— contaban con una relativamente segura ruta terrestre de abastecimiento reinaugurada con el ascenso de Gengis Khan en 1223, y otra marítima, costeando el sureste de Asia, y que se remontaba a la época de la dinastía Tang (618-907). Posteriormente la distribución de esos bienes en Europa era controlada por ricos banqueros y navieros genoveses y venecianos, hasta que en 1453 el Imperio Otomano logró, después de un largo asedio, conquistar la ciudad de Constantinopla, hecho que contribuyó a alterar el precario equilibrio político, religioso y comercial de aquella zona.

Los genoveses fueron los más afectados, ya que Venecia mantuvo su abastecimiento marino acordando con los nuevos amos otomanos prerrogativas comerciales, por lo que los grandes recursos económicos y fuerte experiencia de navegación de los genoveses se volcaron sobre la Península Ibérica. En esta región que ve hacia el Atlántico, se vislumbraba la búsqueda de nuevas rutas de acceso al inmenso atractivo comercial que tenían en primer lugar los botines de los musulmanes del Magreb y, si se continuaba con la navegación, los tesoros africanos como el oro, el marfil y los esclavos negros.¹ Se iniciaba el siglo de los grandes navegantes, descubridores y conquistadores, cuyo esfuerzo implicó, entre otras cosas, el descubrimiento y conquista de rutas y enclaves a través de los mares del mundo.

El gran oficio marinero de los portugueses les había permitido descubrir, en sus viajes de Marruecos a Lisboa, que debían adentrarse en el Atlántico para evitar el viento en contra, por lo que crearon asentamientos en las islas Madeira en 1420 y Azores en 1439. Habían logrado llegar también en 1434 hasta Cabo Bojador, en la costa occidental de África. Para continuar la navegación hacia el extremo sur de África fue necesario mejorar la construcción de barcos con mayor calado y velamen, lo cual se alcanzaría con la invención de la “carabela”

¹ Bailey W. Diffie y George D. Winius, *Foundations of the Portuguese empire, 1415-1580*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977, 533 p.

hacia 1441. En estas islas se inauguró una dinámica que tendrá repercusión histórica: la plantación con fines de exportación.

Cristóbal Colón, genovés según la mayoría de sus biógrafos, entre 1483 y 1485 ofreció sin éxito al rey de Portugal llegar a tierras del Gran Khan (China), cruzando el Atlántico, el temido “mar tenebroso”. Su propuesta fue rechazada, pues los portugueses contaban en ese tiempo con información detallada y secreta para llegar a la India y sabían que allí se intercambiaban productos de China. Su plan era navegar hacia el oriente, después de bordear el extremo sur de África, y a ese propósito dedicaban todos sus esfuerzos.

Perseverante, Cristóbal Colón decidió llevar su proyecto a los Reyes de Castilla y Aragón, bajo cuya licencia y con apoyo financiero de banqueros genoveses y judío conversos logró zarpar en 1492 hacia la ruta marítima del Atlántico, para llegar al continente asiático en sentido opuesto a la ruta portuguesa, es decir, navegando hacia el poniente. Para Colón, el continente que llamamos americano significó una barrera infranqueable en su propósito; sin embargo, la Corona castellana daría su aval legal para que nuevas expediciones retomaran la ruta a la tierra de donde las especias y las sedas provenían.

Los descubrimientos de Colón serían complementados por Fernando de Magallanes, que logró hallar al sur el estrecho que comunica al Océano Atlántico con el Mar del Sur descubierto por Vasco Núñez de Balboa en 1513, y al que llamó Mare Pacificum en 1520.² La armada del lusitano siguió por el Pacífico hasta llegar a una isla llamada Mactán, cercana a Cebú, en el actual Archipiélago Filipino, en donde el capitán perdió la vida en 1521 luchando contra los isleños. Los castellanos no llegarían a China pues los portugueses se les habían adelantado, por lo que tras sucesivas empresas y dificultades tuvieron que conformarse con establecerse en la periferia del imperio. La tercera expe-

² “Questo stretto e longo cento et diece legue q sonno 440 millia et largo piu et mancho de meza legua q va a referire in uno alt mare chiamato mar pacificho [...]” Antonio Pigafetta, *Primo viaggio in torno al mondo, 1525*, en Emma Helen Blair y James Robertson, *The Philippine Island 1493-1803*, vol. XXXIII, Cleveland, Ohio, The Arthur H. Clark Company, 1903, p. 68.

dición, al mando de Miguel López de Legazpi³ que zarpó de la Nueva España hacia el poniente, fue efectivamente la que consiguió establecer la ruta de retorno o tornaviaje y, con ello, dejó abierta la posibilidad para comerciar con los chinos que mercadeaban en aquel archipiélago. Los hispanos se asentaron en Manila, isla de Luzón en las Filipinas.

Los españoles desde ahí realizarían constantes esfuerzos para lograr evangelizar y crear un emplazamiento en territorio continental chino. Enviaron varias embajadas sin éxito alguno; no obstante, algunos de los frailes viajeros escribieron a su regreso extensos memoriales para sus superiores religiosos y algunos más para ser enviados al rey de España. De ellos, el informe redactado en 1575 por fray Martín de Rada, Provincial de la Orden de los Agustinos en Filipinas, sirvió, entre otras fuentes documentales, para que fray Juan González de Mendoza (1545-1618), sin haber estado en China, redactara y publicara en Roma en 1585 su libro titulado *Historia del Gran Reino de la China*.

Este libro consta de dos partes, en la primera se describen lo natural, lo sobrenatural, lo moral y lo político del Reino de la China. En su parte complementaria encontramos la narración de los viajes que hicieron a China en 1575 los frailes agustinos Martín de Rada y Gerónimo Marín; dos años después, los franciscanos Fray Pedro de Alfaro y otros tres religiosos y, finalmente, el viaje de fray Martín Ignacio y otros franciscanos realizado entre 1581 y 1584.

En su Capítulo V: “De lo que dicen [los chinos] del principio del mundo y de la creación de los hombres”, el autor, fray Juan González de Mendoza escribe:

Después vino [un dios] *Huntzui* que fue el inventor del fuego y el que enseñó cómo se debería hacer, y cómo se debería asar y coser los manjares, y el modo de trocar y vender unas cosas por otras. Entendíanse en las contrataciones por nudos que daban en unos cordeles, a causa de no tener letras ni aún noticias de ellas.⁴

³ Luis Muro, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas (1557-1564)*, México, SEP, 1970, 160 p. (SepSetentas, 179).

⁴ Juan González de Mendoza, *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1990, p. 67. (Biblioteca de Viajeros Hispánicos, 6). Original publicado en Roma en 1585.

El historiador José Antonio Cervera destaca que el uso de nudos en cordones para las contrataciones usados en China: “[...] nos recuerda al instrumento de registro de numeración utilizado por algunos pueblos andinos, el *quipu*”.⁵ Y sobre la antigüedad del uso de las cuerdas anudadas en China, Joseph Needham confirma:

Es un instrumento muy simple, usado más para anotar números que para calcular, fue el sistema de cuerdas con nudos mejor conocido en la forma del *quipu* peruano [...] La literatura antigua china contiene varias referencias al uso del *quipu*. El lugar clásico es quizá el *yijing* (Libro de los Cambios), donde la referencia puede venir del siglo III a.C.⁶

Casi al mismo tiempo que los frailes españoles descubrían en China el uso de las cuerdas anudadas para contar (1575), del otro lado del mundo el virrey del Perú, Francisco Toledo, en 1570 oficializaba el empleo del *quipu*⁷ en la administración del virreinato, en virtud de su utilización general y eficiente en el Imperio Inca conquistado.

Descubrimientos arqueológicos en la zona andina nos dicen que el *quipu* ya era empleado con similar propósito por la cultura Wari o Huari desde el siglo VII, de donde el Imperio Inca (1400-1530) lo heredó. No obstante su antigüedad, el hecho de que el uso del *quipu* estuviera focalizado únicamente en la región occidental de América del sur, es decir, frente al Océano Pacífico, y que exista su registro también en la costa de China, implicaría algún contacto directo de viajeros antes del “descubrimiento” de América por los españoles en 1492, ¿pero los hubo?

⁵ José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, p. 218.

⁶ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heaven and the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 69.

⁷ Francisco Toledo, *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*, vol. 2, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1986, pp. 207, 230.

Los mapas de Marco Polo

Para el cartógrafo histórico Benjamín B. Olshin, los chinos conocían el continente americano desde el siglo V. Como prueba nos presenta en su reciente libro (2014) *The Mysteries of Marco Polo Maps*,⁸ dos mapas desarrollados por las hijas de Marco Polo (Fantina, Bellela y Moretta) entre 1329 y 1338, con base en cartas enviadas por su padre viajero. Las transcripciones de las misivas aparecen al reverso de los mapas, que fueron llevados a la Biblioteca del Congreso de Washington, D.C. por el italiano Marcian F. Rossi a fines del siglo XIX, en donde actualmente permanecen como “La Colección de Rossi” en el catálogo de la institución. Sobre la autenticidad de los mapas, Olshin nos dice:

El pergamino que Fantina Polo firmó en 1329 tiene una pequeña etiqueta, con una inscripción que dice: “Diana Bonacolsin da Verona”. El apellido Bonacolsin es una variación en dialecto del nombre italiano Bonacolsi, una conocida familia italiana que controlaba varias ciudades del norte, incluidas Mantua y Módena a principios del siglo XIII, misma época en que se escribieron estas obras.

El documento firmado por Moretta Polo en 1338, también tiene estas etiquetas de forma ovalada, con el nombre de “Marta Veniero da Padova”. El apellido Veniero, por cierto, procedía de los Venier, una familia noble de Venecia.⁹

Estos mapas sirvieron de base para una publicación en la Revista *Imago Mundi* en 1948 por Leo Bagrow,¹⁰ y fueron retomados por Olshin para cotejo y análisis.

En un mapa compuesto por Bellela Polo parecen estar pintados el Estrecho de Bering, Alaska, Las Islas Aleutianas y la costa occidental de Norteamérica. El do-

⁸ Benjamín B. Olshin, *The Mysteries of Marco Polo Maps*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

⁹ *Ibidem*, pp. 21 y ss.

¹⁰ Leo Bagrow, “The Maps from the Home Archives of the Descendants of a Friend of Marco Polo” en *Imago Mundi*, vol. 5, 1948, pp. 3-13.

cumento recoge un encuentro entre Marco Polo y un mercante sirio en la península de Kamchatka que le habló de la existencia de tierra a 40 días de camino.¹¹

La descripción anterior coincide con lo publicado por el historiador, diplomático, geógrafo y escritor veneciano Giovanni Battista Ramusio (1485-1577), en su libro: *Navigazioni e Viaggi* (1558), sobre los viajes de Poloy (Polo) en donde Ramusio apunta:

[...] hay un número infinito de islas, casi todas habitadas [y donde] se halla una gran cantidad de oro y otras cosas, y el comercio se lleva a cabo con lo que se encuentra en una isla y lo que no se encuentra en otra. También comercian con el continente, vendiendo oro, cobre y otras cosas y comprando aquello que es necesario [...] este golfo es tan grande, y en él habita tanta gente, que parece como otro mundo.¹²

Los mapas realizados por las hijas de Marco Polo ilustran de forma rudimentaria las descripciones anteriores hechas por su padre, durante la estancia en China (1271-1288) al servicio de Kublai Khan. Lo más importante es que en ellos se señala en lo que actualmente corresponde a la costa occidental de Canadá, un lugar llamado Fusan, que es mencionado Fusang en antiguos documentos chinos como “la tierra al otro lado del océano, muy lejos de China”.

Viajeros chinos al Nuevo Mundo

Fue durante el período de gran inestabilidad política denominado de las Seis Dinastías (220-589) cuando el budismo tuvo una gran penetración en China;

¹¹ Olshin, *op. cit.*, pp. 33 y ss.

¹² *Ibidem*, pp. 74-75.

enriqueció el pensamiento, la literatura, las artes y tuvo una influencia duradera sobre todos los aspectos de la sociedad.¹³

Estando China dividida, según las crónicas de la dinastía Qi del Sur (479-502), se narra que el monje budista Hwui Shan o Hui Shan o Hwei Shin (según distintos autores) junto con otros cuatro acompañantes, navegaron el gran mar de China hacia el oriente hasta una tierra llamada Fusang, localizada a 20,000 li que equivale a 8,000 millas marinas (8,316 kilómetros), misma distancia actual de Cantón a Vancouver, Canadá. Hwui Shan regresó a China en 499 a la edad de 90 años.

Lo anterior quedó asentado en los anales de la siguiente dinastía: Liang (502-557) y posteriormente un grupo de historiadores oficiales de la corte Chen (557-589), entre los cuales estaba Yao Silian, retomó el acontecimiento en el año 629. Finalmente entre 1317 y 1321, el historiador Ma Twan-lin de la corte del emperador mongol (al que servía Marco Polo), consignó la visita del monje budista a Fusang, en su enciclopedia histórica llamada: Wen-hsient'ung-Ka'o (Investigación de antiguallas).¹⁴

Para abordar un segundo probable contacto de chinos con el hoy llamado continente americano 70 años antes de la llegada de Cristóbal Colón, y para documentar la capacidad técnica y de navegación que tenía el imperio chino en el siglo XV, es necesario apuntar que la presencia de sus marineros comerciantes en todo el sureste de Asia está constatada por vestigios de cerámica encontrada en diversos lugares, que corresponden a las dinastías Tang (618-907)¹⁵ y Song (960-1279).

¹³ Flora Botton Beja, *China, su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984, p. 165.

¹⁴ Anamaría Ashwell, "Dicen las crónicas que un monje budista..." en www.elementos.buap.mx/num70/pdf/3.pdf. Consultado el 13 de abril de 2016. La historia del monje Hui Shen en Olshin, *op. cit.*, pp. 102 y ss. Otra versión se encuentra en Yung-Hua King, "Sobre 'Fu-sang' (quizá México) en el libro 'Shi-Zhou-Ji'", en *Estudios Orientales*, vol. 8, núm. 1 (21), 1973, pp. 42-51.

¹⁵ Según el historiador chino Chao Ju-Kua, que en su libro *Chu Fan Chib*, menciona las relaciones entre Luzón (Filipinas) y la dinastía Song. Citado por: Juan Gil, *Los chinos en Manila, siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural, 2011, p. 19.

Durante la dinastía Song los chinos se habían ampliado con el comercio al sureste de Asia, Arabia y Persia. Al final de la dinastía casi todas las rutas comerciales con Corea, Japón y el sudeste asiático estaban en manos de los chinos de la etnia Han.¹⁶

Con la llegada al poder del emperador *Zhu Di*, mejor conocido como Yongle (1402-1424) y a fin de legitimarse, decidió extender la influencia de su imperio y convocar a los gobernantes vecinos a enviar sus embajadores con reconocimiento y homenaje, de lugares tan lejanos como los ubicados al otro lado del Océano Índico en la costa africana.

Para lograr este propósito, fue necesario crear una flota capaz de impresionar y promover la imagen del nuevo emperador y su pujante dinastía, para lo cual se construyeron 300 naves que transportaban 27,780 hombres; 92 de las embarcaciones eran barcos de un tamaño jamás creado, contaban con nueve mástiles cada uno¹⁷ y el resto eran navíos menores de apoyo.

Los llamados “barcos del tesoro” (que eran los más grandes), desplazaban 3,000 toneladas; un volumen diez veces superior a las naves europeas de aquel tiempo; todo esto estaba a cargo del almirante eunuco musulmán (con antepasados mongoles) Zheng He (1371-1433), quien realizaría expediciones entre 1405 y 1431. El séptimo viaje, en el que llegó más lejos, supone una navegación de 20,000 kilómetros y una duración de dos años.¹⁸

Estudios recientes afirman que los viajes de Zhen He fueron ocho, incluyendo el de 1424 escasamente documentado, y que simultáneamente otros almirantes eunucos musulmanes, realizaron viajes con similares propósitos durante los primeros treinta años del siglo XV.¹⁹

¹⁶ José Antonio Cervera Jiménez, “La dinastía Song” en Flora Botton Beja (coord.), *Historia Mínima de China*, México, El Colegio de México, 2012, p. 157.

¹⁷ El navío principal medía 130 metros de largo por 60 de ancho, lo que le permitía llevar 1,000 pasajeros. José Frèches, *Érase una vez China*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2006, p. 286.

¹⁸ Felipe Fernández-Armesto, *1492, El nacimiento de la modernidad*, México, Random House Mondadori, 2010, p. 244.

¹⁹ Wade Geoff, *The Zhen He voyages: A reassessment*, Singapore, National University of Singa-

Los graves problemas internos a los que se enfrentó la dinastía Ming al fallecimiento del emperador Yongle, cancelaron las expediciones desde China al resto del mundo. Incluso se publicaron edictos imperiales que prohibieron los viajes y el comercio con el exterior y el burócrata letrado Liu Daxia, oficial mayor del Ministerio de Guerra, ordenó destruir todos los registros de los viajes de Zheng He.²⁰

Por una extraordinaria coincidencia en 1421 un joven comerciante veneciano llamado Niccolò da Conti (1395-1469) presenció el arribo de la flota de los “barcos del tesoro” chinos a Calicut, India. El detalle de su experiencia fue anotado para el Papa Eugenio IV por Poggio Bracciolini e ilustrado en un elaborado mapa de Fra Mauro (1385-1459), veneciano como Da Conti, nada menos que para Pedro de Portugal, hermano de Enrique “El Navegante”,²¹ gran promotor de los viajes de descubrimiento sobre la costa occidental de África.

Quizá por esta razón, la propuesta de Cristóbal Colón al Rey de Portugal en 1483 para llegar a China cruzando el Atlántico fue rechazada; los portugueses confiaban en hallar pronto la ruta para arribar al mercado asiático bordeando el extremo sur de África, el mapa de Fra Mauro mostraba que los “barcos del tesoro” chinos habían “subido” de sur a norte hasta la mitad de África occidental, llegando a un lugar llamado Garbin, actual Guinea.²²

Gavin Menzies localizó la parte complementaria del viaje de los “barcos del tesoro” chinos hacia Sudamérica, en la descripción que hace el historiador portugués Antonio Galvao (muerto en 1557),²³ el cual detalla que el antes mencionado don Pedro de Portugal adquirió en Venecia en 1428, un mapa donde

pore, 2004, p. 210.

²⁰ Gavin Menzies, *1421. The year China discovered the World*, Great Britain, Bantam Press, 2003, pp. 82-84. Ver también: Manel Ollé, *La empresa de China*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 20.

²¹ *Ibidem*, pp. 121-123.

²² El mapa de Fra Mauro se encuentra actualmente en la Biblioteca Nazionale Marciana de Venecia. *Ibidem*, p. 121.

²³ *Ibidem*, pp. 138 y ss.

se mostraba lo que hoy llamamos el continente americano de Brasil a Tierra del Fuego, denominando “Cola del Dragón” al Estrecho de Magallanes.

Esta misma información fue considerada por el Almirante Otomano Piri Reis en 1513 para elaborar su mapa, en él también se muestra Sudamérica y está actualmente exhibido en el museo Topkapi Serai de Estambul. Aunque es importante señalar que ya Americo Vespucci había realizado sus viajes al continente americano y Martín Waldesmuller en 1507 había delimitado esa parte del continente.²⁴ Vale la pena recordar que el viaje de descubrimiento de Fernando de Magallanes se realizó posteriormente, de 1519 a 1521. Para Gavin Menzies toda la información que originó la cartografía portuguesa que prefiguraba África y América, provino de los viajes de los almirantes eunucos chinos de los “barcos del tesoro” de 1421 a 1423.

Ya sea que con este contacto pionero de los chinos en el continente africano y posiblemente americano, o por algún viaje portugués que regresaba de la India con productos de Asia, y que no ha sido registrado, podemos entender que a la llegada de los españoles a partir de 1520, es decir, cien años después de los viajes de los “barcos del tesoro” chinos, los indios Arawak en el sur de Venezuela y el este de Brasil, les ofrecían a los marineros castellanos gallinas asiáticas llamadas localmente “karaka” y los incas “hualpa”²⁵ y al arribo de portugueses y españoles al Sudeste de Asia, los nativos ya sembraban, consumían y molían maíz en “metates”,²⁶ cuando en la Europa de aquel tiempo les era desconocido.

El historiador Wolfgang Marschall²⁷ agrega como posible prueba de contactos prehispánicos de asiáticos en América, las influencias de China en la

²⁴ Antonello Gerbi, *La naturaleza de las indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1992, pp. 50-65.

²⁵ Cfr. Johannessen, Car L., “Folk medicine uses of melanotic Asiatic chickens as evidence of early diffusion to the new world” en <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/016080028190037X>. Consultado el 4 de mayo de 2016.

²⁶ Menzies, *op. cit.*, pp. 159-160.

²⁷ Wolfgang Marschall, *Influencias Asiáticas en las Culturas de la América Antigua*, México, Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979.

construcción de casas, el culto a los muertos, el uso de cerbatanas, la ofrendas de figurillas de barro con ruedas y las técnicas de tejido y teñido en diversas zonas arqueológicas de centro y Sudamérica.

Fuentes

- Bagrow, Leo, "The Maps from the Home Archives of the Descendants of a Friend of Marco Polo" en *Imago Mundi*, vol. 5, 1948, pp. 3-13.
- Botton Beja, Flora, *China, su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984.
- Cervera, José Antonio, "La dinastía Song" en Flora Botton Beja (coord.), *Historia Mínima de China*, México, El Colegio de México, 2012.
- , *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- Diffie, Bailey W. y George D. Winius, *Foundations of the Portuguese empire, 1415-1580*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977, 533 p.
- Fernández-Armesto, Felipe, *1492, El nacimiento de la modernidad*, México, Random House Mondadori, 2010.
- Frèches, José, *Érase una vez China*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2006.
- Geoff, Wade, *The Zhen He voyages: A reassessment*, Singapore, National University of Singapore, 2004.
- Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las indias nuevas*. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo, México, FCE, 1992.
- Gil, Juan, *Los chinos en Manila, siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural, 2011.
- González de Mendoza, Juan, *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1990. (Biblioteca de Viajeros Hispánicos, 6).
- Marschall, Wolfgang, *Influencias Asiáticas en las Culturas de la América Antigua*, México, Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979.
- Menzies, Gavin, *1421. The year China discovered the World*, Great Britain, Bantam Press, 2003.

- Muro, Luis, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas (1557-1564)*, México, SEP, 1970, 160 p. (SepSetentas, 179).
- Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heaven and the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Olshin, Benjamín B., *The Mysteries of Marco Polo Maps*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.
- Ollé, Manel, *La empresa de China*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Pigafetta, Antonio, *Primo viaggio in torno al mondo, 1525*, en Emma Helen Blair y James Robertson, *The Philippine Island 1493-1803*, vol. XXXIII, Cleveland, Ohio, The Arthur H. Clark Company, 1903, p. 68.
- Yung-Hua King, “Sobre ‘Fu-sang’ (quizá México) en el libro ‘Shi-Zhou-Ji’”, en: *Estudios Orientales*, vol. 8, núm. 1 (21), 1973.

Internet

- Ashwell, Anamaría, “*Dicen las crónicas que un monje busdista...*” en: www.elementos.buap.mx/num70/pdf/3.pdf
- Johannessen, Car L., “Folk medicine uses of melanotic Asiatic chickens as evidence of early diffusion to the new world” en: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/016080028190037X>.





Pilotos y navegantes en la primera expedición transpacífica novohispana, ca.1525-1535

Luis Abraham Barandica

Introducción

En 1519 Hernán Cortés emprendió la conquista de la Nueva España, ese mismo año Hernando de Magallanes zarpó hacia las islas Molucas,¹ logrando el primero la capitulación mexicana y el segundo la expedición que completó la primera vuelta al mundo, ambos sucesos en el año de 1521. Es de observar que

1 El archipiélago de las Molucas o las islas de las especias o Especiería se compone por: Halmahera (la mayor de las Molucas, llamada en el siglo XVI Gilolo), Morotai, Ternate, Tidore, Makian, Bacan (Batjan), Obi y Sula. Las islas centrales y meridionales cercanas a Nueva Guinea: Buru, Ceram, Amboina, las islas Banda, Ewab (Kai), Aru, Tanimbar, Babar, Kisar y Wetar. De acuerdo con Francisco López de Gómara, quien las describe acertadamente en 1552, las Molucas son: “Muchas islas hay Molucas, empero comúnmente llaman Molucos a Tidore, Terrenete, Mate, Matil y Machian, las cuales son pequeñas y poco distantes una de otra. Caen debajo y cerca de la Equinoccial, y más de ciento y sesenta grados de nuestra España, y algunos dicen que es el medio camino del mundo, andándolo por la vía del sol y como lo anduvieron estos nuestros españoles. Todas estas islas y aún otras muchas por allí producen: clavos, canela, jengibre y nueces moscadas [...]”. Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, t. I, Calpe, Madrid, 1922, p. 234. La principal producción comercial de este conjunto de islas eran las especias, en particular el clavo. El término especia se aplica a productos vegetales que sirven de condimento o aromatizante, las principales son: la pimienta, el clavo, la canela, el azafrán y el jengibre, entre otras. Además de utilizarse como medio para conservar y mejorar el sabor de los alimentos, las especias han sido importantes instrumentos de la medicina y, en ocasiones, en las prácticas mágicas. Antes de la generalización de los medicamentos elaborados de forma industrial, solían prescribirse remedios compuestos por hierbas, muchos de ellos efectivos. Luis Abraham Barandica Martínez, *De la Nueva España hacia las Islas del Poniente: la organización y viaje de los participantes en la expedición marítima al mando de Ruy López de Villalobos, 1542-1549*, Tesis de Maestría en Historia, UNAM, El Autor, 2004, XII-LV-252 p.



desde su comienzo la conquista de la Nueva España y la navegación transpacífica son procesos simultáneos, coinciden en el tiempo y en los actores ibéricos. Lejanos parecían los años de Cristóbal Colón, no así su afán de llegar a China (Caray) y a Japón (Cipango) navegando hacia el occidente; y con la novedosa información lusitana de las islas de las especias, se incitaba la avaricia por un producto muy redituable. Con el objetivo de llegar a esas islas había zarpado Magallanes.

La armada magallánica se enfrentó a muchas adversidades. Primero un motín, luego la pérdida por distintos motivos de dos naves. Sólo tres embarcaciones: la *Concepción*, la *Victoria* y la *Trinidad*, atravesaron el estrecho del continente americano que recibió el nombre del Capitán de la escuadra. Descubrieron y nombraron al *Mare Pacificum* y fue la primera armada que lo surcó. Arribaron a los archipiélagos del Sureste asiático, donde en la isla de Mactan, en una batalla, murió el capitán Magallanes. Después de merodear en aquellos parajes, los marineros se dirigieron hacia las islas Molucas donde hallaron clavo. A las pocas semanas se preparó el retorno, dos naves zarparían con rumbos diferentes, la *Victoria* hacia la India y la costa occidental de África y la *Trinidad* hacia las Indias Occidentales (América). La nao *Victoria* fue la única que logró arribar a España. Juan Sebastián Elcano capitaneaba la embarcación que llegó a Sevilla en 1522.

Los inversionistas de esa armada que fueron, entre otros, los comerciantes de Burgos y el Rey Carlos I, financiaron otra expedición. Esta vez llevaría una tripulación numerosa y más naves, ya que se tenía la certeza de la ruta y la intención de conquistar aquellas islas. El mando lo recibió Frey García Jofre de Loaisa, quien zarpó en 1525. Estas dos expediciones, la de Magallanes y la de Loaisa, fueron las únicas que llegaron a las Molucas desde puertos peninsulares. A ellas se deben agregar otras dos escuadras que navegaron, esta vez desde las costas novohispanas, hacia el Sureste asiático, la primera al mando de Álvaro de Saavedra Cerón y la segunda comandada por Ruy López de Villalobos, cerrando el número con cuatro que llegaron a la Especiería en la primera mitad del siglo XVI.

El presente artículo analiza la participación puntual de pilotos y mareantes en la primera expedición que zarpó desde la Nueva España, y que fue organizada por el conquistador de México: Hernán Cortés. Sus actividades en diferentes etapas de los sucesos de la empresa muestran una complejidad que se busca dilucidar. Para su elaboración se consultó preferentemente el acervo documental del Archivo General de la Nación en su Grupo Documental *Hospital de Jesús*. Se revisó y leyó detalladamente cada foja referente a la expedición de Álvaro de Saavedra Cerón, en particular el legajo 203, Papeles sueltos, “Ordenes y recibos de pago de la organización de la Armada a la Especiería”; formado por las libranzas de pago y firmas de recibido de los sueldos de los marineros y del material que se compró en la organización del viaje. También se examinó el legajo 438, expediente 1, “El Estado y Marquesado del Valle sobre la satisfacción de lo que erogó Don Fernando Cortés en la expedición del descubrimiento de las Yslas de Maluco y otras” que contiene varios documentos relacionados a la armada.

Hernán Cortés y la escuadra del capitán Álvaro de Saavedra Cerón (1525-1535)

Cortés, el Conquistador de la Ciudad de México, envió a sus lugartenientes a descubrir la costa del Océano Pacífico siguiendo los caminos prehispánicos, lo relata en su Tercera Carta-Relación del 15 de mayo de 1522.² Posteriormente, en otras cartas se dedicó a exponer su ofrecimiento para continuar la exploración y la búsqueda del camino hacia China y las Molucas.³ La organización de la empresa tuvo tres circunstancias determinantes, la primera fue la capacidad de

² Miguel León Portilla, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985, 200 p. José María Ortuño Sánchez Peredo, “Las pretensiones de Hernán Cortés en la Mar del Sur, Documentos y exploraciones”, *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, Núm. 22, 2004, pp. 317-353.

³ Hernán Cortés, “Quinta carta relación, Tenuxtitan 3 de septiembre de 1526” en *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963, p. 320.

utilizar los recursos de la conquista para invertirlos.⁴ La segunda fue el poder del que disfrutó Cortés en los primeros años de la Nueva España —aunque muy pronto, también, se le limitaron sus prerrogativas— y una tercera circunstancia fue la oportunidad, misma que se aprovechó con el arribo del patache *Santiago* de la armada de Loaisa. Cabe mencionar que Hernán Cortés actuó la mayor parte del tiempo de la organización de su armada independientemente de alguna orden emitida por Carlos V. Fue hasta que ya tenía, en gran medida, aprestada la flota y ante el obstáculo que se le presentó por los conflictos en la vida política de la Nueva España que una Real Cédula del 20 de junio de 1526 datada en Granada le “ordenaba” que se siguiera tal expedición, esto le permitió ampararse ante los ataques de sus detractores y concluir el despacho de la escuadra.⁵

El Conquistador otorgó los mandos a sus cercanos, comenzando con el de Capitán General. Para ese puesto el elegido fue su pariente Álvaro de Saavedra Cerón. Saavedra Cerón era hijo de Martín Cerón y de Marta Martínez de Altamirano, naturales de Baeza. Álvaro pasó a la Nueva España en 1522.⁶ Era primo de Cortés, como lo afirma el Conquistador en una carta que data del mes de junio de 1527⁷ y en su testamento en 1547.⁸ Cuando llegó a la Nueva España trajo consigo algunas mercaderías; con ellas pensó iniciar un negocio y asen-

⁴ José Miranda, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España 1525-1531)*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, 54 p. (Serie Histórica, 12).

⁵ Luis Abraham Barandica Martínez, *En busca de la ruta occidental hacia el Oriente. La expedición de Álvaro de Saavedra Cerón*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, El Autor, 2001, 169 p.

⁶ Según Jorge Cerón su hermano Álvaro al irse como capitán de la armada al Moluco quedó endeudado con seis mil pesos en la Nueva España, y él los pagó. Álvaro de Saavedra Cerón tuvo un hijo homónimo Álvaro Saavedra que también fue en el viaje a la Especiería. Francisco de Icaza, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de la Nueva España sacado de los textos originales*, Madrid, Imprenta de “El adelantado de Segovia”, 1923, número 529.

⁷ “Carta a Álvaro de Saavedra Cerón, Junio 1527” en José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, t. I. 1518-1528, Fondo de Cultura Económica / UNAM, 1990, doc. 77, p. 470.

⁸ “Testamento de Hernán Cortés” en *Cartas y documentos*, p. 566.

tarse.⁹ Se estableció en la villa de Medellín, camino de Veracruz a México, donde su primo Hernán lo nombró Teniente de Gobernador.

En la crisis de poder entre los oficiales reales y Cortés en 1526, fue capitán de los amigos del Conquistador contra los oficiales reales. Confiando en él Cortés lo nombró Capitán General de los navíos de la Mar del Sur. La más temprana referencia como capitán de la flota data del 15 de febrero de 1527, cuando Saavedra Cerón se encargó de contratar y pagar a ciertos marineros.¹⁰

La armada cortesiana estaba integrada por tres navíos que fueron construidos y preparados en dos puertos novohispanos: Tehuantepec¹¹ y Zacatula;¹² estaba lista a mediados de mayo de 1527. La componían dos carabelas, naves ágiles y pequeñas de máximo 50 toneladas, y un bergantín de 10 a 20 toneladas.¹³ Nombraron a las carabelas *Santiago* y la *Florida*,¹⁴ el bergantín fue bautizado como *Espíritu Santo*. Los capitanes fueron: del navío *Florida* el mismo Saavedra Cerón y Luis de Cárdenas Carcamo, persona también cercana a Cortés,¹⁵ del navío *Santiago*. Luis de Cárdenas nació en Córdoba, participó en la conquista de México y fue favorecido, al igual que Saavedra Cerón, por Hernán Cortés, quien lo dotó de encomienda. Por último, Pedro de Fuentes fue nombrado

⁹ “Poder de Álvaro Saavedra Cerón a Francisco Camacho, 25 noviembre 1525: respecto a cobrar ciertas mercancías que quedaron en Cozumel”. Esta es la fecha más temprana de su aparición en los documentos consultados en Agustín Millares Carlo y José Ignacio Mantecón, *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México D.F.*, vol. 1, México, El Colegio de México, 1945, p. 81.

¹⁰ “Recibo de pago de Miguel Marroquino y Francisco de Gaet, 15 febrero 1527”, Archivo General de la Nación México (AGN), *Hospital de Jesús (H7)*, leg. 203, f. 85.

¹¹ Luis Romero Solano, *Expedición cortesiana a las Molucas, 1527*, México, Jus, 1950, 315 p. IIs.

¹² “Testimonio de Francisco González, escribano, sobre los navíos de la Armada de Álvaro Saavedra Cerón, 15 de Mayo 1527”, AGN, HJ, leg. 203, f. 57.

¹³ Ione Stuessy Wright, *The voyages of Álvaro de Saavedra Cerón 1527-1529*, Florida, University of Miami Press, 1951; se apoya en Cesáreo Fernández Duro, *Armada Española*, T.II, p. 195.

¹⁴ “Relación de Vicencio de Nápoles”, AGN, HJ, leg. 438, fs. 37-67v.

¹⁵ El Conquistador lo declaró en la carta de junio a Saavedra Cerón al recordar al Capitán general Álvaro de Saavedra se encargue de “[...] las cosas de Álvaro de Saavedra [el Mozo] y de Francisco Rodríguez e Luis de Cardenas, e todos esos caballeros e personas de casa [...]” en Martínez, *op. cit.*, t. I, p. 469.

Capitán del bergantín *Espíritu Santo*. Fuentes nació en Jerez de la Frontera. Llegó a la Nueva España en el año de 1526.¹⁶

A continuación se analiza la actividad de los pilotos y mareantes en las diferentes etapas de la empresa cortesiana.

En la preparación de la armada

El piloto Ortuño de Arango, natural de Portugalete, llegó a la Nueva España en el patache *Santiago*.¹⁷ Este navío era parte de la escuadra al mando de Loaisa y se había alejado de las demás luego de cruzar el estrecho de Magallanes. El capitán del patache, Santiago de Guevara, no se arriesgó a seguir la navegación transpacífica con insuficientes bastimentos y, en vez de ello, navegó hacia el norte en pos de la costa de la Nueva España –de la que tenían noticia al tiempo de zarpar de España en 1525. El *Santiago* llegó a la región de Tehuantepec donde los tripulantes se abastecieron y enviaron un representante ante Hernán Cortés. El capitán Guevara murió y fue el capellán Areizaga quien se entrevistó con el Conquistador y le informó del objetivo de navegar hacia la Especiería. Cortés, que ya preparaba navíos en sus astilleros, posteriormente enroló al piloto Arango para que fuera en su escuadra hacia las islas Molucas. Aprovechó que llevaba equipamiento y conocimiento de la ruta y la navegación hacia el sureste de Asia.

En esta coyuntura se ubica también la actividad del genovés Antón Corço.¹⁸ Fue el encargado de preparar las naves en puerto, apertrecharlas con lo necesario para la navegación. Además realizó viajes de cabotaje en las naves con el

¹⁶ Existieron dos homónimos, su padre y un sobrino. Víctor M. Álvarez, *Diccionario de conquistadores*, vol. 1, no. 359, México, Abarca - Laserna, 1975, pp. 186-187.

¹⁷ “[...] el Piloto Ortuño de Arango, natural de Portugalete [...]”. “Relación del viaje de Álvaro de Saavedra Cerón hecha por Vicencio de Nápoles”, AGN, HJ, leg 438, exp.1.

¹⁸ “Real Cédula al presidente y oidores de la audiencia de México, encargándoles administrar justicia en el pleito entre Antonio Corzo, genovés, y el adelantado Pedro de Alvarado por deuda de 1.500 pesos Valladolid, 27 de noviembre de 1548”, Archivo General de Indias, *México*, 1089, L. C4, f.22v.

fin de probarlas en recorridos costeros y facilitar el movimiento de materiales.¹⁹ Se puede afirmar, con cierto grado de veracidad, que era hombre de confianza de Cortés, ya que su labor era importante: la carga de los navíos pasaba por sus manos. El Conquistador contrató además varios marineros que estaban ya en la Nueva España o que incluso pudieron haber llegado con el patache. Gracias a los recibos de salario dados a los marineros y archivados por los secretarios de Cortés se puede certificar quiénes y cuánto cobraron. Por ejemplo, el marino Ángel de Nápoles recibió 25 pesos,²⁰ mientras que el contraestre Julián de Nápoles cobró por ocho marineros que le dieron poder, 405 pesos, es decir 50 por cada uno.²¹ Entre los poderdantes estaba el marino y posterior relator de la expedición Vicencio Napolitano.²² El grumete o aprendiz de marino Mateo de Palermo recibió sólo 20 pesos.²³

En lo que toca al piloto Ortuño Arango y Antón Corço durante la preparación de la flota, podemos afirmar que el primero desempeñó un papel primordial por sus conocimientos y por tener las cartas de viaje de la expedición de Magallanes. Por su parte Corço, acabadas las labores de cabotaje, se enroló de marino en la nave capitana, la *Florida*, y viviría la primera travesía transpacífica novohispana.

¹⁹ “[...] en diez y nueve días del mes de mayo año [...] se depositaba y entregaba los navíos en forma y manera que los recibieron los dichos Diego de Seguida e Antón Corço y Antón Yarcido en el señor Capitán General Álvaro de Saavedra Cerón el cual dijo que los recibía y se daba por entregado en ellos [...]” en “Testimonio de Francisco González, escribano, sobre los navíos de la Armada de Álvaro Saavedra Cerón, 15 de Mayo 1527”, AGN, HJ, leg. 203, f. 57.

²⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 35-35v.

²¹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.

²² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.

²³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 8-8v.

La relación del viaje de la escuadra: el marino relator y la bitácora del escribano

Existen dos relatos que narran la travesía de la armada al mando de Saavedra Cerón, ambos se abocan a los sucesos en el navío *Florida*, único en lograr la travesía. El primero es la “Relación del viaje de Álvaro de Saavedra Cerón hecha por Vicencio de Nápoles”, de ésta existen dos versiones. La más detallada se encuentra en el Archivo General de la Nación, grupo documental Hospital de Jesús, legajo 438, expediente 1.²⁴ La otra versión es la publicada en la obra de Martín Fernández de Navarrete. El segundo relato que habla del viaje de la *Florida* es: “Relación hecha por Francisco Granados, escribano de la armada de Saavedra”.²⁵ Del estudio de ambas se puede reconstruir el recorrido de la primera navegación transpacífica novohispana.

La escuadra zarpó el 1 de noviembre de 1527 desde Zihuatanejo. La relación de Vicencio de Nápoles, quien fue como marinero en la *Florida*, tiene un preciado valor geográfico; contiene noticias de las islas que descubrió la armada en su viaje así como la causa de la pérdida de los navíos *Santiago* y *Espíritu Santo*. La noche del 15 de diciembre –relató Vicencio– en medio de grandes vientos y olas de una tormenta, la falta de pericia del marinero que controlaba las velas por poco ocasionó el naufragio de los tres barcos, pues los navíos estaban sujetos. El viento era fuerte y podría empujar una nao contra la otra. Para evitar el naufragio, los marineros de los navíos *Espíritu Santo* y *Santiago* soltaron las amarras con la *Florida*, ésta última tuvo que amainar las velas y detenerse. Los

²⁴ “Relación del viaje de Álvaro de Saavedra Cerón hecha por Vicencio de Nápoles”, AGN, HJ, leg. 438, exp.1; una segunda versión de esta relación aparece en Martín Fernández de Navarrete, *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del s. XV; con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*, vol. 3, Madrid, Ediciones Atlas, 1954–1955, doc. XXXVII (Biblioteca de Autores Españoles, 77). Utilizaré la primera versión enunciada y en adelante sólo citaré “Relación de Vicencio de Nápoles”.

²⁵ “Relación del viaje que hizo Álvaro de Saavedra desde la costa occidental de Nueva España a las islas del Maluco. Está sacada del libro que trajo Francisco Granados, escribano de la armada” en Fernández de Navarrete, *op. cit.*, vol. 3, pp. 266-272 (BAE, 77).

otros dos barcos pasaron de largo perdiéndose de vista de la embarcación capitana. Desde el 16 de diciembre la *Florida* corrigió el rumbo hacia el Oeste por donde navegaría sola. Nunca más se supo qué sucedió con esas embarcaciones, lo más posible es que se hayan hundido sin dejar rastro. En la relación del napolitano también se señalan las calamidades al perder tripulantes, incluyendo al piloto Ortuño de Arango.²⁶

En las islas Molucas hasta el primer intento de volver a la Nueva España: la traición del piloto lusitano Ximón de Brito

La nave *Florida* arribó al archipiélago de San Lázaro y posteriormente enfiló hacia el Sur en pos de las Molucas. Cerca de las islas de Tidore y Ternate se enfrentó a una nave lusitana, salió airoso del suceso y pudo llegar, por fin, a las islas de las especias. En Tidore estaban establecidos los castellanos sobrevivientes de la expedición de Loaisa, al mando de Hernando de la Torre, quienes se admiraron de recibir el refuerzo desde la Nueva España. Entre las instrucciones de Cortés a Saavedra Cerón figuraba la más importante que era encontrar el camino de tornaviaje, para así asegurar una ruta de vuelta.²⁷ La *Florida* se reparó en abril y a fines de mayo estaba lista para zarpar.²⁸ Habían pasado casi dos meses después de su arribo y siete desde su salida del puerto de Zihuatanejo. El navío se cargó con el matalotaje necesario y 60 quintales de clavo. La nave zarpó de Tidore el 3 de junio, pocos días después regresó por causa de vientos contrarios y nuevamente partió el 12 de junio.

²⁶ “Relación de Vicencio de Nápoles”.

²⁷ “Instrucciones a Álvaro de Saavedra Cerón, 28 mayo 1527” en Martínez, *op. cit.*, t. I, doc. 67, pp. 439–449.

²⁸ “Derrotero de viaje y navegación de la armada de Loaisa desde su salida de la Coruña hasta el 1 de junio de 1526; sucesos de la nao *Victoria* después de separada de la armada y descripción de las costas y mares por donde anduvo, dirigido todo al rey por Hernando de la Torre” en Fernández de Navarrete, *op. cit.*, vol. 3, p. 161.

En la tripulación de la *Florida* iban dos pilotos: Macías del Poyo²⁹ y el portugués Ximón de Brito.³⁰ También iban Bernaldín Cordero, marino lusitano y Fernan Romero, prisionero también portugués,³¹ y otros dos marinos lusitanos. En total eran cinco portugueses reclutados en las islas del sureste asiático los que zarparon en este intento de tornaviaje. Después de tres días de navegación la nave sufrió calmas, es decir, ausencia de vientos. Aun con esta dificultad, la *Florida* recorrió 250 leguas hacia el Este, y llegó a una isla que nombraron de Oro, donde recalaron y rescataron provisiones. El piloto portugués Ximón de Brito junto con tres lusitanos más y dos esclavos suyos, en total seis hombres, hurtaron el batel³² del navío *Florida* y huyeron de regreso hacia las Molucas. Brito sospechaba que la embarcación iba al naufragio seguro en mares desconocidos. No obstante este gran inconveniente, el capitán Saavedra decidió continuar sin el batel que le permitía aprovisionarse en islas pequeñas. La *Florida* zarpó de la islas de Oro con el viento sur hacia al Este. Navegó 14 leguas hasta encontrar una cadena de archipiélagos por entre los cuales navegó 100 leguas más. Había incertidumbre de continuar el viaje: las circunstancias contrarias de vientos y corrientes, la traición de Brito y el tiempo, ya dilatado, acabó con los bastimentos y el agua. En tales circunstancias se vieron obligados a retornar a las Molucas.

²⁹ “Y el dicho Macías, el año de veinte y ocho fue proveído de piloto de la nao de Sayavedra para la Nueva España, cargada de clavo [...]” en “Relación Sumaria del viaje del Comendador Loaisa que dieron Andrés de Urdaneta y Macías del Poyo y de sus propios sucesos desde el 24 de julio de 1525 hasta el 4 de septiembre de 1536”. *Ibidem*, pp. 204-205. Macías del Poyo era piloto natural de Murcia e iba en la escuadra de Loaisa, así fue compañero varios años de Urdaneta y posiblemente haya sido su mentor. “Relación del viaje y tiempo que tardaron Andrés de Urdaneta y Macías del Poyo que fueron en la armada del comendador Loaisa, Valladolid, 4 septiembre 1546”, AGI, *Patronato*, 37, r. 34. 4 archivos gráficos.

³⁰ “Estando para embarcarnos, un Ximon de Brito [...] y como nuestro piloto se había muerto y éste nos dijeron que lo era [...]” en “Relación de Vicencio de Nápoles”; “Carta de Pedro de Montemayor escrita desde Cochín al rey de Portugal refiriéndole los sucesos ocurridos en el Maluco hasta el año 1533” en Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 193.

³¹ “Relación escrita y presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta de los sucesos de la armada del comendador Loaisa, desde 24 de julio de 1525 hasta el año 1535”. *Ibidem*, p. 236.

³² “Declaraciones dadas por Andrés de Urdaneta y Macías del Poyo, en el interrogatorio que se les hizo por el consejo de Indias sobre el viaje de Loaisa”. *Ibidem*, p. 221.

Al regresar a la fortaleza castellana en Tidore se encontraron con el lusitano Ximón de Brito quien había contado que la nave había naufragado. Brito regresó en el batel en compañía de los demás lusitanos a las islas cercanas a las Molucas, donde fueron encontrados y llevados a Tidore por Andrés de Urdaneta.³³ Inmediatamente a su llegada, el capitán Saavedra pidió justicia y Ximón de Brito fue juzgado y sentenciado: “[...] que al dicho Ximón de Brito le arrasrase por la ciudad de los moros, e después le cortasen la cabeza, e le hiciesen cuatro cuartos, e al dicho Fernán Romero le ahorcacen en un ahorca, todo lo cual así se cumplió [...] e luego el mismo día se ejecutó [...]”.³⁴

Segundo intento de volver a la Nueva España: el intento del piloto Macías del Poyo

La *Florida* se reparó por segunda vez en Tidore, pero su arreglo se prolongó por seis meses debido a la guerra castellano-portuguesa, al deteriorado estado del navío y a la necesidad de construirle un batel.³⁵ No obstante que le sugirieron al capitán Saavedra que fuera por el camino del cabo de Buena Esperanza, él decidió ir nuevamente en demanda de la Nueva España, ya que así se lo

³³ “Declaraciones dadas por Andrés de Urdaneta y Macías del Poyo, en el interrogatorio que se les hizo por el consejo de Indias sobre el viaje de Loaisa”. *Ibidem*, p. 217. Andrés de Urdaneta navegó como grumete, es decir, aprendiz, en la armada de Loaisa y, poco a poco, gracias a su esfuerzo y capacidad logró escalar hasta ser persona de confianza y mando. Nació en Ordizia hacia 1508 y luego del primer viaje y estancia en las Molucas, volvió a España donde se contrató con Pedro de Alvarado. Participó años después en la expedición novohispana al mando de Miguel López de Legazpi, organizada a su vez por el virrey Luis de Velasco. Entró a la orden de los agustinos. Luis Abraham Barandica, “Andrés de Urdaneta en la Nueva España (1538-1568)” en Ma. Cristina Barrón (coord.), *Urdaneta Novohispano: La inserción del mundo hispano en Asia*, México, Universidad Iberoamericana, 2012, pp. 35-65.

³⁴ “Relación escrita y presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta...”. Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 236.

³⁵ “Como el navío volvió se puso hacer un batel, e porque el dicho navío se comía ya del gusano e hacia mucha agua le echamos un aforro de tabla por de fuera en el costado [...]” en “Relación escrita presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta...”, *Ibidem*.

ordenó Cortés.³⁶ La nave se acabó de reparar en mayo de 1529 y el capitán Saavedra Cerón zarpó por segunda vez de las Molucas. El piloto era nuevamente Macías del Poyo. El navío siguió el mismo curso que el anterior viaje hasta llegar a la Isla de Oro. Desde allí continuó la travesía otras 250 leguas más, encontrando nuevos archipiélagos. El piloto y el capitán estimaron navegar a 1000 leguas de las Molucas. La *Florida* arribó a una isla donde hizo escala y los tripulantes salieron a tierra, permanecieron ahí ocho días, ya que el capitán estaba enfermo. Allí el piloto calculó la latitud en 11° N. Más tarde, la nave zarpó y llegando a los 26° N murió el capitán Saavedra Cerón. Entonces se eligió entre los principales de la nave a su sucesor, quien también murió días después. La embarcación quedó en manos del maestre anónimo y del piloto Macías del Poyo, quienes siguiendo las últimas órdenes del capitán Saavedra navegaron hasta 31° N; estando en esta altura se decidió volver a las islas de las Molucas.

Mientras la *Florida* navegaba en este intento de tornaviaje, los lusitanos asaltaron el fuerte castellano en Tidore. Lograron derrotar a los defensores en 1529 y desalojarlos de las islas Molucas hasta 1532-33. Los castellanos fueron presos en los fuertes lusitanos en el Océano Índico. En Goa, el marinero Vicencio de Nápoles pidió licencia al gobernador para dejar la India e irse a Portugal. El gobernador lusitano Nuño de Acuña se la concedió y Vicencio zarpó en el navío *Flor de la mar* al mando de Tristán de Loroña. Llegó a Lisboa el 15 de agosto de 1534.³⁷ Posteriormente, pasó a Sevilla donde se le interrogó y presentó la relación del suceso del viaje transpacífico y de los intentos de tornaviaje.

³⁶ “Relación escrita y presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta...”, *Ibidem*.

³⁷ “Relación que presentó en Madrid el año de 1534 Vicente de Nápoles sobre los sucesos de la armada de Saavedra que salió de las costas occidentales de Nueva España al descubrimiento del Maluco”, *Ibidem*, p. 279.

Pilotos y navegantes en la primera expedición transpacífica novohispana, ca.1525-1535

Tabla de tripulantes cotejados en la documentación consultada		
Nombre	Puesto u oficio	Sueldos ¹
1. Álvaro de Saavedra Cerón	Capitán de la carabela <i>Florida</i> y de la Armada	700
2. Luis de Cárdenas Carcamo	Capitán del navío <i>Santiago</i>	100 ²
3. Pedro de Fuentes	Capitán del bergantín <i>Espíritu Santo</i>	100 ³ 67 ⁴
4. Juan Vaez o Baez	Piloto	12, ½ 3,6 t ⁵ 150 ⁶ 186 ⁷
5. Ortuño de Arango	Piloto de la nave <i>Florida</i>	
6. Macías del Poyo	Piloto en los dos intentos de volver a la Nueva España	
7. Álvaro Saavedra “el Mancebo” o “el Mozo”	Tesorero	100 ⁸
8. Pedro Laso de la Vega		70 de oro ⁹
9. Esteban de Guzman	Veedor de la Armada	50 ¹⁰
10. Mease Francisco	Cirujano	200 ¹¹
11. Albaro	Mozo de espuelas	30 ¹²
12. Almeria Fernando de	Marinero	20 ¹³
13. Alonso Hernando	Marinero	25 de oro ¹⁴
14. Alonso Rodrigo		3, 2t ¹⁵
15. Alonso Casinos Juan	Marinero	50 ¹⁶
16. Alvares Juan	Grumete	20 ¹⁷
17. Añasco Hernando de		30 castellanos ¹⁸
18. Arco Antonio	Tonero y marinero	55 ¹⁹
19. Azedo Martin de		35 de oro ²⁰
20. Baranas Cristobal	Maestre	107 ²¹
21. Barco Juan		30 de oro ²²
22. Barrios Juan de		28 de oro Tepuzque ²³
23. Basques o Vazquez Andres	Confitero	40 de oro de Tepuzque de 450 mrdis ²⁴
24. Boygora Juan de		30 de oro ²⁵
25. Cardenas Gutierrez	Marquero	20 ²⁶
26. Condiz Martin		20 de oro ²⁷

27. Francisquillo	Marinero	dio poder a Julian de Napoles ²⁸
28. Gaete Francisco de		30 de oro Tepuzque ²⁹
29. Gallardo Anton	Marinero	dio poder a Julian de Napoles ³⁰
30. Gallego Juan	Piloto	100 pesos ³¹
31. Gallegos Francisco	Zapatero	40 pesos de oro ³²
32. Geronimo Francisco		50 pesos ³³
33. Granados Francisco	Escribano de la nave <i>Florida</i>	30 pesos ³⁴
34. Grial o Guiral Antonio	Contador de la Armada	50 castellanos de oro Tepuzque ³⁵
35. Herreras Alonso de		50 de oro ³⁶
36. Huelva Juan de	Marinero	dio poder a Julian de Napoles ³⁷
37. Lintorno Francisco de	Soldado	50 ³⁸
38. López Andrés		50 de oro ³⁹
39. López Patiño Juan		30 de los de 450 maravedis ⁴⁰
40. Lorenzo	Marinero	50 ⁴¹
41. Martin Alonso	Marinero	30 ⁴² 30 ⁴³
42. Martin Francisco	Marinero	50 de oro ⁴⁴
43. Marroquino Lorenzo		50 ⁴⁵
44. Marroquino Miguel		50 ⁴⁶
45. Medina Diego de		50 ⁴⁷
46. Menchaca Juan de		35 de oro ⁴⁸
47. Mínez Juan		50 ⁴⁹
48. Montañez Diego	Marinero	50 de oro ⁵⁰
49. Navarro Juan		30 ⁵¹
50. Napoles Angel de		25 ⁵²
51. Napoles Julian de	Contraestre	405 en virtud del poder de ocho marineros para cobrar por ellos, a razón de 50 pesos cada uno ⁵³
52. Napolitano Vicencio	Marinero	dio poder a Julian de Nápoles ⁵⁴
53. Palermo Mateo de	Grumete	20 ⁵⁵

Pilotos y navegantes en la primera expedición transpacífica novohispana, ca.1525-1535

54. Pantoja Tello		50 ⁵⁶
55. Perusco	Marinero	dio poder a Julian de Nápoles ⁵⁷
56. Portuguez Pedro		25 ⁵⁸
57. Puerto Benito del	Marinero	20 ⁵⁹
58. Ramirez Andrés	Marinero	dio poder a Julian de Nápoles ⁶⁰
59. Robedo Alonso		30 ⁶¹
60. Robledo Francisco de		50 ⁶²
61. Rodriguez Francisco		100 ⁶³
62. Rodriguez Juan	Tonelero	55 ⁶⁴
63. Salinas Diego de		50 ⁶⁵
64. San Juan Alonso de	Marinero	40 de oro ⁶⁶
65. Santos Pedro de los	Marinero	dio poder a Julian de Nápoles ⁶⁷
66. Seguida Diego de	Marinero	50 ⁶⁸
67. Tenorio Juan		50 ⁶⁹
68. Toribio	Marinero	dio poder a Julian de Napoles ⁷⁰
69. Villanueva Jorge de		30 pesos ⁷¹
70. Zamudio Alonso de		50 ⁷²
71. Zuñiga Francisco		100 ⁷³ por ambos
72. hermano de Francisco		
73. Croço, Antón ⁷⁴	Marinero, padrón de rivera	

¹ Los sueldos fueron dados argumentando las razones siguientes: por ayuda de costa, para ir a servir, en cuenta del pago; todas con referencia a la Armada de la Especiería o del Mar del Sur. La cantidad es en pesos y tomines.

² AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12 v.

³ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12 v.

⁴ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 19 v.

⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 39.

⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 45.

⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 71.

⁸ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 13.

⁹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 4.

¹⁰ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12v.

¹¹ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 17.

¹² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 71- 71v .

¹³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 83 -83 v.

¹⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 36 - 36v.

- ¹⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 44.
¹⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 54v.
¹⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 18-18v.
¹⁸ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 87-87v.
¹⁹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 34-34v.
²⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 43.
²¹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 71.
²² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 7v.
²³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 54.
²⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 89.
²⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 88.
²⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 18-18 v.
²⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 37.
²⁸ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
²⁹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 85-85v.
³⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
³¹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 54.
³² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 86.
³³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 54 v.
³⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 83-83v.
³⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 87-87v.
³⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 17-17v.
³⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
³⁸ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12v.
³⁹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 25.
⁴⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 91.
⁴¹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 56-56v.
⁴² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 19-19v.
⁴³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 22-22v.
⁴⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 54.
⁴⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 6-6v.
⁴⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 85-85v.
⁴⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 1-1v.
⁴⁸ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 43.
⁴⁹ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 16v.
⁵⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 56-56 v.
⁵¹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 2-2v.
⁵² AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 35-35v.
⁵³ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁵⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁵⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 8-8v.
⁵⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 25.
⁵⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁵⁸ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 55-55v.
⁵⁹ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 71.
⁶⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁶¹ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 16 v.
⁶² AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12v.

- ⁶³ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 13.
⁶⁴ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 34-34v.
⁶⁵ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 5-5v.
⁶⁶ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, fs. 22-22v.
⁶⁷ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁶⁸ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 12 v
⁶⁹ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 18.
⁷⁰ AGN, HJ, leg. 203 “Papeles sueltos”, f. 66.
⁷¹ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 13.
⁷² AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 13.
⁷³ AGN, HJ, leg. 438 “Relación de gastos de la Armada”, f. 13.
⁷⁴ “Uno de los pilotos, que se llamaba Anton Corso, que había corrido aquella carrera con el capitán Saavedra [...]” en Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Editorial Porrúa, 1985, cap. XXXI-XXXV, pp. 116-133.

Como se ha apuntado, los pilotos y mareantes de esta primera expedición transpacífica dan un cuadro de las actividades que tenían aquellos hombres: preparaban la expedición con experiencia previa, el caso del piloto Arango, con mapas y rutas; en el alistamiento de las naves como Corço. Es preciso señalar que este encargado es el primer hombre que puede seguirse documentalmente en dos viajes alrededor del mundo, pues una vez concluida la expedición de Saavedra Cerón volvió a la Nueva España y se contrató en la escuadra de Ruy López de Villalobos organizada por el virrey Antonio de Mendoza.³⁸ Ésta también se perdería y, tras un penoso retorno, Corço llegó a tierra novohispana para solicitar su salario.³⁹

En otras circunstancias, los tripulantes al enfrentarse al miedo de perderse y naufragar, los que tenían cierto conocimiento pudieron tramar una traición. Así, el caso de Ximón de Brito y compañía. Por otra parte, también el relato de los sucesos de la *Florida* da testimonio del tesón del piloto Macías del Poyo,

³⁸ “Yo don Antonio de Mendoza Vizorey digo que [...] conviene señalar [...] Patron de Rivera para que use e tenga cargo de lo que acaesiese e tocare por ensí e mando respecto a la persona de voz Anton Corço [...]” en “Nombramiento de Patrón de Rivera a Anton Corço, 20 agosto 1542”, AGN, *Mercedes*, vol. 1, f. 136.

³⁹ Su nombre aparece en el “Pleito en la Audiencia de la Real Chancillería de Nueva España ante el escribano mayor Antonio de Turcios, por el licenciado Cristóbal de Benavente, fiscal de la misma, sobre el incumplimiento de las Capitulaciones celebradas entre Carlos I de España y Juan III en Zaragoza” en Consuelo Varela (ed.), *El viaje de Don Ruy López de Villalobos a las Islas del Poniente, 1542-1547*, Roma, Cisalpino-Goliardica, 1983, Apéndice, pp. 185-191.

quien lo transmitió posiblemente al grumete y posterior navegante, Andrés de Urdaneta.

La avaricia y codicia de estos hombres iban a la par de su arrojo y decisión. La diferenciación de los sueldos también refleja el aspecto variado de la *expertise*, ya que en la medida del conocimiento o experiencia aumenta el emolumento. La empresa de Cortés hacia el sureste de Asia fue un fracaso comercial, pero fue un rotundo éxito náutico, pues demostraba la ruta a seguir en la navegación transpacífica y los participantes se convertirían en promotores y gente experta en esta navegación. Incluso el relator Vicencio de Napoles, marinero, y el escribano Francisco Granados, dejaron información escrita y detallada de la ruta, con lo que esperaban que la empresa se continuara.

Fuentes

Archivo General de Indias

Patronato

Audiencia de México

Archivo General de la Nación

Mercedes

Hospital de Jesús

Barandica, Luis Abraham, “Andrés de Urdaneta en la Nueva España (1538-1568)” en Ma. Cristina Barrón (coord.), *Urdaneta Novohispano: La inserción del mundo hispano en Asia*, México, Universidad Iberoamericana, 2012, pp. 35-65.

Barandica Martínez, Luis Abraham, *De la Nueva España hacia las Islas del Poniente: la organización y viaje de los participantes en la expedición marítima al mando de Ruy López de Villalobos, 1542-1549*, Tesis de Maestría en Historia, UNAM, El Autor, 2004, XII-LV- 252 p.

Barandica Martínez, Luis Abraham, *En busca de la ruta occidental hacia el Oriente. La expedición de Álvaro de Saavedra Cerón*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, El Autor, 2001, 169 p.

- Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963, 614 p.
- Fernández de Navarrete, Martín, *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del s. XV; con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*, vol. 3, Madrid, Ediciones Atlas, 1954-1955, 601 p. (Biblioteca de Autores Españoles, 77).
- Grijalva, Fray Juan de, *Crónica de la Orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Editorial Porrúa, 1985, 543 p.
- Icaza, Francisco de *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de la Nueva España sacado de los textos originales*, 2 vols., Madrid, Imprenta de “El adelantado de Segovia”, 1923.
- Ione Stuessy Wright, *The voyages of Álvaro de Saavedra Cerón 1527-1529*, Florida, University of Miami Press, 1951, 127 p.
- León-Portilla, Miguel, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985, 200 p.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, t. I, Madrid, Calpe, 1922, 255 p.
- Martínez, José Luis, *Documentos cortesianos*, t. I, 1518-1528, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1990, 528 p.
- Millares Carlo, Agustín y José Ignacio Mantecón. *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México D.F.*, vol. 1, México, El Colegio de México, 1945, 470 p.
- Miranda, José, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España 1525-1531)*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965, 54 p. (Serie Histórica, 12).
- Ortuño Sánchez Peredo, José María, “Las pretensiones de Hernán Cortés en la Mar del Sur, Documentos y exploraciones” en *Anales de Derecho*, no. 22, 2004, Universidad de Murcia, pp. 317-353.
- Romero Solano, Luis, *Expedición cortesiana a las Molucas, 1527*, México, Jus, 1950, 315 p. IIs.
- Varela, Consuelo (ed.), *El viaje de Don Ruy López de Villalobos a las Islas del Poniente, 1542-1547*, Roma, Cisalpino-Goliardica, 1983, 202 p.

Red de Estudios Superiores
Asia-Pacífico (RESAP) México
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2017
en Impresora litográfica Heva, S.A.
Se tiraron 100 ejemplares.
Tipografía y formación: Patricia Pérez Ramírez.
Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica.