



Universitat de Lleida

Los cuatro conceptos chinos 'Miànzi', 'Guānxi', 'Xiào', 'Lǐ' y sus repercusiones sociales

Mo Zhao

<http://hdl.handle.net/10803/688943>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

AGRADECIMIENTOS

Llevar a cabo esta tesis ha sido un viaje que ha durado más de lo esperado, y por ello quiero agradecer primero a la vida, esa fuerza desconocida y omnipresente que nos permite a cada uno marcar nuestro propio ritmo, sin importar cuán rápido o lento sea.

Realizar este doctorado ha sido para mí un proceso de curación personal. A pesar de no haber sufrido ninguna lesión grave, he sentido como si estuviera sanando. Al igual que muchos jóvenes en sus 20s, estaba llena de confusión y preguntas: ¿Quién soy? ¿Por qué hago lo que hago? ¿Por qué soy yo? Este proceso de doctorado me ha ayudado a enfrentar esas ansiedades y confusiones, y aunque no estoy segura si son exclusivas de la juventud, sí estoy agradecida por la tranquilidad que siento ahora al compararlas con las que tenía al inicio de mi doctorado.

Quisiera agradecer a todas las personas que han contribuido a la culminación de este trabajo. En particular, quiero mencionar a mi tutor y director de tesis, Javier Terrado Pablo, y a la directora de la tesis, Consuelo Marco Martínez. Su paciencia, apoyo y entusiasmo han sido invaluable para mí durante este proceso y su influencia seguirá calentando mi vida como el sol en un día de invierno. Aspiro a ser académica como ellos, con su profesionalismo, integridad y dedicación a los estudiantes.

Javier ha sido para mí "como maestro y como padre", una expresión que tomo prestada de la sabiduría china. Me ha apoyado y respetado, permitiéndome cometer errores y aprender de ellos, como un padre que ve a sus hijos tropezar pero siempre está allí para ayudarlos a levantarse. Javier ha sido y siempre será un orgullo para mí y espero poder, en algún momento, impactar a los demás de la manera en que él me ha impactado.

No puedo olvidar agradecer a mis padres, quienes me permitieron explorar libremente mis intereses sin imponerme la expectativa de lograr este doctorado. Gracias a su ejemplo de amor y dedicación, he podido comprender el tema de esta tesis.

También agradezco a mi marido, una fuente inagotable de apoyo. Me casé mientras escribía esta tesis y estoy especialmente agradecida por todas las parejas que he conocido en Lleida, que me han permitido ver diferentes interpretaciones de la vida familiar.

A mis amigos en Lleida, les doy gracias por su amistad y por acercarme a la sociedad catalana. A Julián, Julia, Teresa y sus familias, gracias por ser parte de mi experiencia

intercultural.

También agradezco haber escogido este tema de tesis, que me ha permitido aprender más sobre la cultura tradicional china y me ha hecho darme cuenta de lo mucho que aún podemos aprender de las sabidurías antiguas.

Finalmente, estoy agradecida con el budismo. Me convertí al budismo durante el doctorado y finalmente encontré la paz que tanto buscaba. A través de esta experiencia, he aprendido que no importa cuánto tiempo tome el viaje, lo importante es seguir adelante.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	I
ÍNDICE.....	III
SUMMARY	X
RESUM.....	XII
RESUMEN	XIV
1 Capítulo I. Introducción	1
1.1 Justificación, hipótesis y objetivos	2
1.2 Marco de metodología	8
2 Capítulo II. Mianzi.....	1
2.1 Análisis lingüístico.....	1
2.1.1 Análisis semántico	1
2.1.2 Etimología de “persona”	14
2.1.3 Teorías de Brown y Levinson	20
2.2 Perspectivas sociales.....	30
2.2.1 Perspectivas del teatro.....	30
2.2.2 Perspectivas de la vergüenza	37
2.2.3 El rostro de Emmanuel Levinas	41
2.2.4 面子 Miànzi y la comprensión sobre el “yo”.....	44
2.3 Ejemplo de la aplicación: el consumo de lujo	51
2.3.1 Situación del consumo de lujo	51
2.3.2 Características de los productos de lujo.....	54
2.3.3 Teorías de Veblen	55
2.3.4 Especialidades en la sociedad china	56
3 Capítulo III. La noción de guānxi	60
3.1 Análisis semántico de guānxi.....	60

3.1.1	Significados de 关 guān.....	60
3.1.2	Significados de 系 xì.....	61
3.1.3	Significados de 关系 guānxi.....	61
3.2	Perspectiva confuciana sobre guānxi.....	62
3.2.1	Etimología de guānxi.....	62
3.2.2	Lún: el origen de guānxi.....	62
3.2.3	Perspectivas de los académicos confucianos.....	63
3.3	Lista de palabras chinas relacionadas con guānxi.....	78
3.4	Traducción de 关系 guānxi.....	80
3.4.1	En diccionarios de inglés.....	80
3.4.2	En corpus de español.....	81
3.4.3	Significados de las correspondientes palabras en español.....	82
3.4.4	¿Es guānxi igual que networking?.....	84
3.5	Perspectivas de la academia occidental.....	87
3.6	Guānxi y capital social.....	98
3.6.1	Definiciones de capital social.....	98
3.6.2	Sociedad civil vs. sociedad rural.....	103
3.6.3	¿Promover el bien común o el bien propio?.....	106
3.7	Dos manifestaciones de guānxi.....	108
3.7.1	Manifestación lingüística - términos de parentesco.....	108
3.7.1.1	Presentación general de los términos de parentesco en el chino.....	108
3.7.1.2	Sistema del parentesco en el chino.....	109
3.7.1.3	Jerarquía y consanguinidad.....	110
3.7.1.4	Uso extensivo de los términos de parentesco.....	112
3.7.2	Manifestación cultural - secretos en los banquetes.....	116
3.7.2.1	Banquetes - revelación de las particularidades de guānxi.....	116

3.7.2.2	Las ceremonias y el guānxi.....	117
3.7.2.3	La boda: exposición de guānxi	118
3.7.2.4	La presión de su mantenimiento	119
4	Capítulo IV. 孝 xiào.....	121
4.1	Análisis Semántico.....	121
4.1.1	Estructura del Carácter 孝 xiào.....	121
4.1.2	Semántica.....	123
4.2	Surgimiento y Evolución del 孝 xiào.....	125
4.2.1	Tiempo de Surgimiento.....	125
4.2.2	Veneración a los Órganos Genitales	127
4.2.3	Culto a los Antepasados.....	129
4.2.4	Los Antepasados como Vigilancia.....	131
4.3	Esencia del 孝 xiào y sus Siete Dimensiones	133
4.3.1	Mantenimiento (Dimensión Material)	133
4.3.2	Cuidado (Dimensión Corporal).....	135
4.3.3	Respeto (Dimensión Posicional).....	135
4.3.4	Obediencia y Sugerencia (Dimensión de Poder)	137
4.3.5	Amor y Protección (Dimensión Sentimental).....	141
4.3.6	Consolación (Dimensión Social o Extendida)	142
4.3.7	Ofrenda (Dimensión Simbólica y Ceremonial)	144
4.4	El Origen del Concepto.....	147
4.4.1	Raíz del 孝 xiào: la Sociedad Agrícola.....	147
4.4.2	La Selección de Parentesco.....	150
4.4.3	Reconocimiento de Parientes.....	153
4.5	Desarrollo del 孝 xiào según los Filósofos de diferentes Dinastías.....	160
4.5.1	Desarrollo Histórico del 孝 xiào	160

4.5.1.1 Confucio.....	161
4.5.1.2 Zengzi	163
4.5.1.3 Mencio	164
4.5.2 La otra cara de la moneda: ¿injusticia social?	165
4.5.2.1 Xunzi.....	170
4.5.2.2 Dong Zhongshu.....	170
4.5.3 Evolución Cronológica	171
4.5.4 El 孝 xiào en la Actualidad.....	174
4.5.4.1 Situación General.....	174
4.5.4.2 Factores de Influencia: el Tamaño de la Familia.....	175
4.5.4.3 El Peso de las Mujeres en el Soporte de los Mayores.....	176
4.5.5 El Engendramiento y Casos Concretos sobre el 孝 xiào Actual.....	178
4.5.5.1 El Engendramiento.....	178
4.5.5.2 La Destrucción del Sistema Tradicional - Grados Diferentes según las Zonas	179
4.5.5.3 Formas de mantener a los padres	181
4.5.5.4 El equilibrio de las generaciones	181
4.6 Aspecto Legal del 孝 xiào.....	183
4.6.1 孝 xiào en los Códigos Legales	183
4.6.2 Acuerdo de Apoyo Familiar.....	186
4.7 孝 xiào y el Desempeño de Papeles	188
4.7.1 孝 xiào desde la Óptica del Rol	188
4.7.2 孝 xiào como Ética Moral Basada en Rol.....	192
4.7.2.1 Roger T. Ames	192
4.7.2.2 Gary Hamilton	195
4.8 Explicaciones en la Actualidad del 孝 xiào	197

4.8.1 Académicos Occidentales	197
4.8.1.1 Keith Nathaniel Knapp	198
4.8.1.2 John Schrecker	199
4.8.1.3 Holzman	200
4.8.1.4 Whyte Martín King	201
4.8.2 Explicación Demográfica.....	202
4.8.3 Normas Descriptivas e Injuntivas	204
5 Capítulo V. 礼 lǐ.....	208
5.1 Análisis Semántico Lingüístico	208
5.1.1 Etimología del Carácter en Chino.....	208
5.2 Las Diferentes Facetas de 礼 lǐ	209
5.2.1 Presentación de las Facetas	209
5.2.2 Significados de las Facetas	210
5.3 Formación de Palabras	213
5.4 El Carácter 礼 lǐ en los Diccionarios	214
5.4.1 Estructura 礼 lǐ + X.....	214
5.4.2 Estructura X + 礼 lǐ.....	217
5.5 Análisis Pragmático-Lingüístico.....	219
5.5.1 La Cortesía Verbal	219
5.5.1.1 La Cortesía y las Máximas de Grice	219
5.5.1.2 Las Reglas de Cortesía de Lakoff	220
5.5.1.3 El Principio de Cortesía de Leech.....	223
5.5.1.4 Las Máximas de Cortesía en la China de Gu	225
5.6 Manifestaciones Lingüísticas.....	228
5.6.1 La Cortesía en los Saludos	228
5.6.1.1 Saludos en el Español y en el Chino	228

5.6.1.2 Diferencias de Cortesía en la Salutación	229
5.6.2 La Cortesía en las Conversaciones	232
5.6.2.1 Diferencias en la Aceptación de Disculpas.....	232
5.6.2.2 Diferencias en Temas de Elogios y Agradecimientos	232
5.7 El 礼 lǐ desde las Perspectivas Sociales	233
5.8 La Esencia de 礼 lǐ.....	235
5.8.1 La Forma y el Contenido de 礼 lǐ	235
5.8.2 Origen de 礼 lǐ	238
5.8.2.1 Códigos Morales	238
5.8.2.2 El sentimiento y la razón.....	240
5.8.2.3 Luchar contra la Maldad Innata	242
5.8.2.4 La Rebeldía del 礼 lǐ.....	244
5.8.3 Las Funciones del 礼 lǐ	245
5.8.3.1 Mejora sobre Uno Mismo	245
5.8.3.2 Administra a la Familia.....	246
5.8.3.3 Gobierna el Estado.....	247
5.9 Ejemplos de 礼 lǐ como Ritos	251
5.9.1 礼 lǐ en el Matrimonio de la Antigüedad	251
5.9.2 礼 lǐ en el Año Nuevo Chino	252
5.10 Religión y 礼 lǐ.....	253
5.10.1 El Papel Religioso de 礼 lǐ.....	253
5.10.2 El 礼 lǐ en el Funcionamiento de la Familia	254
5.10.2.1 礼 lǐ: Normas de la Vida Familiar.....	254
5.11 El 礼 lǐ desde las Perspectivas Antropológicas.....	256
5.11.1 El 礼 lǐ como Ritual	256

5.11.2 Ritual y comunicación	258
5.12 El 礼 lǐ como Intercambio de Regalos	259
5.12.1 Marcel Mauss.....	259
5.12.2 Marshall Sahlins.....	265
5.12.3 Bronislaw Malinowski	266
5.13 El Intercambio de Regalos en China.....	267
6 Capítulo VI. Conclusión	274
6.1 Conclusión de 面子 miànzi.....	274
6.2 Conclusión de 关系 guānxi.....	284
6.3 Conclusión de 孝 xiào.....	289
6.4 Conclusión de 礼 lǐ	301
6.5 Conclusiones finales	309
Bibliografía	311

THE FOUR CHINESE CONCEPTS 'MIANZI', 'GUANXI', 'XIAO', 'LI' AND THEIR SOCIAL IMPLICATIONS

SUMMARY

The four notions explored in this thesis aim to link the interrelationship between Confucian ethics and everyday practices in order to better understand the ethical foundations of phenomena in Chinese society.

The main implications of this work are: a) to contribute to the understanding of the roots of Chinese culture in the Spanish-speaking world, b) to reveal the importance of these notions for understanding the essence of Chinese culture c) to add to the existing research that there is a shortage in the interpretation of these historical-sociological concepts from the perspective of Chinese-Spanish linguistic analysis.

The methodology of the thesis applies a hermeneutic approach based on linguistic interpretation, attempting to apply Western theories in both linguistic and sociological social sciences, in order to find angles shared by the two systems. In addition, an attempt has also been made to offer a circular relationship between the general and the particular with the analysis of each notion, starting from the etymology and its social significance, and offering their correspondences in Spanish. In addition, an effort has been made to summarise the common idea hidden in all the concepts studied, in search of a backbone and a logical guide.

The four notions treated are 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào and 礼 lǐ. 面子 miànzi can be understood as the sequence or state of mind of a person in the eyes of others and refers to the way a person is recognised by others as socially important in social interactions. 关系 guānxi generally refers to the state of relationship between two people. Its dynamic and extensible nature often allows social relationships not to be limited to a strict definition, but to extend over time to form the connotations of a network of relationships. 孝 xiào is filial love. In Confucian practice of human ethics it develops through different relationships, where the practice of filial piety, the relationship between parents and children, forms the starting point of ethical practice, which then gradually extends from blood relatives to strangers. 礼 lǐ in Confucian ethics is understood through the practice of differentiated interpersonal relationships, beginning with 孝 xiào, which offers almost all ordinary people the possibility of a daily practice whose ultimate significance lies in the achievement of a harmonious social and

political order in the family and the state. Among them, 面子 miànzi and 关系 guānxi are everyday concepts, but they are heavily influenced by the classical Confucian ideas of 孝 xiào and 礼 lǐ. 面子. This thesis aims to reveal that Chinese society is essentially an order of human relations based on these Confucian concepts, each of which is essentially an ethical relationship that begins in the family and applies to all levels of society, and that understanding these concepts helps us to understand Chinese society and the social phenomena associated with Chinese residents in the Hispanic world.

Keywords: Confucianism, 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào, 礼 lǐ, Chinese linguistic analysis, Chinese society.

ELS QUATRE CONCEPTES XINESOS 'MIANZI,' GUANXI,' XIAO,' LI I LES SEVES REPERCUSSIONS SOCIALS

RESUM

Les quatre nocions explorades en aquesta tesi pretenen vincular la interrelació entre l'ètica confuciana i les pràctiques quotidianes per comprendre millor els fonaments ètics dels fenòmens a la societat xinesa.

Les implicacions principals d'aquest treball són: a) contribuir a la comprensió de les arrels de la cultura xinesa al món hispanoparlant, b) revelar la importància d'aquestes nocions per entendre l'essència de la cultura xinesa c) afegir-se a la investigació existent que hi ha una escassetat en la interpretació d'aquests conceptes historicosociològics des de la perspectiva de l'anàlisi lingüística xinesa-espanyol.

La metodologia de la tesi aplica un enfocament hermenèutic basat en la interpretació lingüística, intentant aplicar teories occidentals en ciències socials tant lingüístiques com sociològiques, per tal de trobar angles que comparteixen els dos sistemes. A més, també s'ha intentat oferir una relació circular entre allò general i allò particular amb l'anàlisi de cada noció, a partir de l'etimologia i la seva significació social, i oferint-ne les correspondències en espanyol. A més, s'ha fet un esforç per resumir la idea comuna que s'amaga en tots els conceptes estudiats, cercant un eix vertebrador i una guia lògica.

Les quatre nocions tractades són 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào i 礼 lǐ. 面子 miànzi pot entendre's com la seqüència o estat mental d'una persona als ulls dels altres i es refereix a la manera com una persona és reconeguda pels altres com a socialment important en les interaccions socials. 关系 guānxi es refereix generalment a l'estat de relació entre dues persones. La seva naturalesa dinàmica i extensible sovint permet que les relacions socials no es limitin a una definició estricta, sinó que s'estenguin en el temps per formar les connotacions d'una xarxa de relacions. 孝 xiào és amor filial. A la pràctica confuciana de l'ètica humana es desenvolupa a través de diferents relacions, on la pràctica de la pietat filial, la relació entre pares i fills, constitueix el punt de partida de la pràctica ètica, que després s'estén gradualment dels parents consanguinis als estranys. 礼 lǐ en l'ètica confuciana s'entén a través de la pràctica de relacions interpersonals diferenciades, començant per 孝 xiào, que ofereix a gairebé totes les persones

corrents la possibilitat d'una pràctica quotidiana el significat últim de la qual rau en la consecució d'un ordre social i polític harmoniós a la família i l'Estat. Entre elles, 面子 miànzi i 关系 guānxi són conceptes quotidians, però estan molt influïts per les idees confucianes clàssiques de 孝 xiào i 礼 lǐ. 面子. Aquesta tesi pretén revelar que la societat xinesa és essencialment un ordre de relacions humanes basat en aquests conceptes confucians, cadascun dels quals és essencialment una relació ètica que comença a la família i s'aplica a tots els nivells de la societat, i que la comprensió d'aquests conceptes ens ajuda a entendre la societat xinesa i els fenòmens socials associats als xinesos residents al món hispànic.

Paraules clau: confucianisme, 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào, 礼 lǐ, anàlisi lingüística xinesa, societat xinesa.

LOS CUATRO CONCEPTOS CHINOS 'MIANZI', 'GUANXI', 'XIAO', 'LI' Y SUS REPERCUSIONES SOCIALES

RESUMEN

Las cuatro nociones exploradas en esta tesis pretenden vincular la interrelación entre la ética confuciana y las prácticas cotidianas para comprender mejor los fundamentos éticos de los fenómenos en la sociedad china.

Las principales implicaciones de este trabajo son: a) contribuir a la comprensión de las raíces de la cultura china en el mundo hispanohablante, b) revelar la importancia de estas nociones para entender la esencia de la cultura china c) añadirse a la investigación existente que existe una escasez en la interpretación de estos conceptos histórico-sociológicos desde la perspectiva del análisis lingüístico chino-español.

La metodología de la tesis aplica un enfoque hermenéutico basado en la interpretación lingüística, intentando aplicar teorías occidentales en ciencias sociales tanto lingüísticas como sociológicas, con el fin de encontrar ángulos que comparten los dos sistemas. Además, también se ha intentado ofrecer una relación circular entre lo general y lo particular con el análisis de cada noción, a partir de la etimología y su significación social, y ofreciendo sus correspondencias en español. Además, se ha hecho un esfuerzo por resumir la idea común que se esconde en todos los conceptos estudiados, en búsqueda de un eje vertebrador y una guía lógica.

Las cuatro nociones tratadas son 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào y 礼 lǐ. 面子 miànzi puede entenderse como la secuencia o estado mental de una persona a los ojos de los demás y se refiere a la forma en que una persona es reconocida por los demás como socialmente importante en las interacciones sociales. 关系 guānxi se refiere generalmente al estado de relación entre dos personas. Su naturaleza dinámica y extensible permite a menudo que las relaciones sociales no se limiten a una definición estricta, sino que se extiendan en el tiempo para formar las connotaciones de una red de relaciones. 孝 xiào es amor filial. En la práctica confuciana de la ética humana se desarrolla a través de diferentes relaciones, donde la práctica de la piedad filial, la relación entre padres e hijos, constituye el punto de partida de la práctica ética, que

luego se extiende gradualmente de los parientes consanguíneos a los extraños. 礼 lǐ en la ética confuciana se entiende a través de la práctica de relaciones interpersonales diferenciadas, comenzando por 孝 xiào, que ofrece a casi todas las personas corrientes la posibilidad de una práctica cotidiana cuyo significado último radica en la consecución de un orden social y político armonioso en la familia y el Estado. Entre ellas, 面子 miànzi y 关系 guānxi son conceptos cotidianos, pero están muy influidos por las ideas confucianas clásicas de 孝 xiào y 礼 lǐ. 面子. Esta tesis pretende revelar que la sociedad china es esencialmente un orden de relaciones humanas basado en estos conceptos confucianos, cada uno de los cuales es esencialmente una relación ética que comienza en la familia y se aplica a todos los niveles de la sociedad, y que la comprensión de estos conceptos nos ayuda a entender la sociedad china y los fenómenos sociales asociados a los chinos residentes en el mundo hispanico.

Palabras clave: confucianismo, 面子 miànzi, 关系 guānxi, 孝 xiào, 礼 lǐ, análisis lingüístico chino, sociedad china.

Capítulo I. Introducción

Prólogo

La presente tesis está escrita en español, pero versa sobre otra cultura, la china, que se ve cada día más cercana. Puede que eso preste encanto a la contemplación, pero muy probablemente también la duda acerca de su importancia y la extrañeza causada por tratarse de algo del otro. Así, esta es una tesis basada en el análisis lingüístico, pero en la esencia es sobre cómo surgen y se aplican esas nociones chinas (面子 *Miànzi* 关系 *Guānxi* 孝 *xiào* 礼 *Lǐ*), para entrar en el inmenso terreno de la cultura. Esto no siempre es una experiencia maravillosa y romántica. Después de una etapa de fantasía y curiosidad, lo más común es que se llegue a una fase de enfrentamiento, de incomodidad e, incluso, de añoranza de la propia cultura. Puede que los lectores experimenten un sentimiento de extrañeza inverso a la sensación que la autora ha vivido en su aproximación a la cultura española al venir de la cultura china.

Este es un trabajo escrito por una persona de lengua no castellana que explica fenómenos que pertenecen a otra comprensión de las realidades sociales. Por tanto, se presentan en lengua castellana elementos singulares basados en determinadas perspectivas del universo que fueron concebidas en otro sistema lingüístico. Es comprensible que la aproximación entre lector y autora no sea fácil, pero se espera que finalmente valgan la pena los esfuerzos de ambas partes.

Se podría decir lo mismo usando formulaciones diversas, pero cabe esforzarse por hallar la más adecuada, porque es responsabilidad y obligación de un autor la garantía de una experiencia más o menos agradable de la lectura. Por las limitaciones mencionadas, quizá la lectura no sea un viaje de placer, pero sí muy sugerente si se toman la producción y la lectura de la tesis como experiencias de travesía.

Los choques culturales son inevitables, pero la buena noticia es que, después de la confusión y el recelo, llega también la observación reflexiva. Tras la travesía del desierto, puede hallarse una tierra prometida. En suma, los aspectos planteados en esta introducción surgen de la respuesta a una pregunta: ¿por qué era necesaria una investigación de los términos *Miànzi*, *Guānxi*, *Xiào*, *Lǐ*, ? La respuesta se plantea desde cuatro perspectivas: a) el diálogo intercultural en el contexto de la globalización, b) la importancia de estos términos en la cultura china, c) los problemas que afloran a partir de las investigaciones actuales, y d) la necesidad

de adoptar una metodología adecuada para resolver el problema planteado. La introducción se cierra con una justificación de la estructura general de la tesis.

1.1 Justificación, hipótesis y objetivos

El diálogo en el contexto de la globalización

La globalización podría parecer un tema muy desvinculado de esta tesis. Además, con el creciente nacionalismo y populismo a nivel mundial, no es una palabra bienvenida, lo que causa es resistencia. Sin embargo, no es un aspecto contextual negligible que se pueda ignorar en esta tesis, porque no la afecta solamente como un trasfondo. En un mundo con tantas voces, con tan distintas entonaciones, ¿qué actitud se adopta frente al tema y frente a la abundante información al respecto? Antes de abordar las distintas posturas, se deben explicar las razones de la elección, que tuvo que ver con la experiencia de una alumna particular de español proveniente de China, con las políticas que adoptan los diferentes Gobiernos y con la globalización.

En 2008 la autora llegó como alumna de movilidad a la Universidad de Lleida. Estaba cursando la carrera de filología hispánica, en una facultad que se fundó en el 2000. Era una etapa en que España acababa de recibir alumnos chinos, y todo camino estaba por explorarse. Había clases exclusivamente para chinos y clases junto con alumnos de otros países. La autora observó que comportaban de manera muy distinta los alumnos chinos cuando se hallaban solos con sus compatriotas y cuando en el aula estaban junto a estudiantes españoles o erasmus. Con el tiempo, se oían las opiniones de diferentes partes; por ejemplo, los profesores se quejaban de que los alumnos no preguntaban por lo que no entendían y, en cambio, protestaban cuando les suspendían, o un alumno chino se dormía en las clases de determinada asignatura y, a pesar de ello, aseguraba que esa era su profesora favorita.

Si se analizaba desde la óptica española, eran fenómenos poco comprensibles. Dichas observaciones motivaron a la autora a redactar su trabajo final de maestría (TFM) sobre este tema, porque creía que con la introducción del concepto de 面子 *Miànzi* se podían explicar muchos de estos fenómenos. Puesto que la tesis doctoral fue planteada como una continuación del TFM, el tema surgió de modo natural, pero se desea analizar aquí la especificidad de los derroteros que tomó.

La llegada de los alumnos chinos a las universidades españolas ha sido un fenómeno de los últimos 20 años. Era difícil predecirlo, porque la razón se halla en las relaciones de otras

dos zonas: China y América Latina. Es decir, la fuente del efecto que ha afectado tanto a las universidades españolas no tiene tanto que ver con España en sí, por lo menos no de una manera directa. Como se ha mencionado, la facultad en que la autora empezó a estudiar el español se fundó en el año 2000, y fue un año en el que se fundaron más de 50 facultades de español; antes de este año, había solamente cuatro en toda China, y estas muchas veces admitían alumnos solo cada dos años. En el año 2008 había ya en China más de 100 universidades¹ que disponían de una facultad de español, sin contar con los abundantes programas relacionados con el mundo hispánico ofrecidos por universidades que no impartían dicha carrera.

Obviamente, detrás de la situación actual se hallan las políticas internacionales de muchos países de América Latina y del Gobierno chino, las formas de desarrollo, las fuerzas y el ambiente internacional, entre muchos factores que han formado esta tendencia y realidad internacional. Es difícil justificar que España haya elegido desarrollar los programas de estudio con China. La situación ha llegado, en muchos sentidos, de improviso, y la diferencia es que las diferentes universidades han reaccionado más rápido. Esta es la esencia de la globalización: con independencia de la actitud hacia otras culturas, hay una interconexión. No se había seleccionado lo que llegaba, pero se tenía que hacer frente a ese reto; era necesario elaborar nuevos planes curriculares, decidir las formas de organización de cursos, reflexionar sobre los pros y contras de cada diseño de proyecto y analizar para disminuir los choques culturales, etc. La globalización había tirado a todos al agua, y se tenía que aprender a nadar.

Una sensación compleja hacia China se adivinaba detrás de la actitud de quienes acogían a los estudiantes chinos en Europa. Ya se ha revelado la motivación inicial de la tesis: era tan pragmática que pretendía simplemente responder algunas dudas que tienen los docentes españoles al tratar con alumnos chinos. Sin embargo, siete años han pasado y la situación internacional ha cambiado; no es este el lugar para discutir sobre la imagen de China en el momento actual, pero se puede considerar la tesis como la promoción de la mencionada cultura para formar parte de un intento de ofrecer una buena imagen del país, una manera de ejercer el poder blando sobre otros países. O se asocia con su política de “caer bien” a nivel internacional,

¹ Martínez y Marco (2010) han hecho un estudio detallado sobre la historia de la enseñanza del español en China después de la fundación del país. Desde su inicio en 1952 hasta el año 1999, la enseñanza del español en China tuvo un desarrollo paulatino entre crecimiento y retroceso (Martínez y Marco, 2010; Lu, 2000, 2005; Huang, 2014; Querol, 2014). Solo el número de estudiantes de grado universitario (licenciatura) en filología hispánica o estudios hispánicos ha aumentado de unos 500 a 15 000 en 2013, es decir, 30 veces más (Lu, 2015).

o se amplí a su influencia cultural, por ser un país distinto en el sistema político, por la situación actual mundial, o por ser un país que se ha desarrollado rápido en la economía. Con respecto a esto último aspecto, es lógico pensar que el éxito económico ha permitido la confianza de su cultura; mucha gente compartirá las opiniones de Huntington desde hace más de 20 años:

El aumento de la autoconfianza de Asia oriental ha dado lugar a un emergente universalismo comparable al que ha sido característico de Occidente. Junto con esto también viene un “occidentalismo” asiático que retrata el Occidente de la misma manera uniforme y negativa que el orientalismo occidental supuestamente una vez retrató el Este. Para los asiáticos orientales la prosperidad económica es prueba de superioridad moral. Si en algún momento India suplanta al este de Asia como en el área de desarrollo económico más rápido del mundo, el mundo debería estar preparado para extensas discusiones sobre la superioridad de la cultura hindú, las contribuciones del sistema de castas al desarrollo económico y cómo, volviendo con sus raíces y superando el legado occidental que dejó el imperialismo británico. La India finalmente logró el lugar que le correspondía en el rango superior de civilizaciones. La afirmación cultural sigue al éxito material; el poder duro genera poder blando. (Huntington, 1996, p. 109)

Voces como estas discuten la superioridad de uno u otro sistema. Sin embargo, cuando el punto de partida es el “diálogo”, no se está proponiendo una competición de la superioridad absoluta de ninguna parte, sino un intento de conocer realmente a la otra parte. Puede que haya gente que lo contemple todo como invasión y sumisión. Entonces, la comprensión a otras culturas es meramente una expresión romántica, y por eso es muy fácil que lo asocien todo con estrategias chinas para mejorar la imagen o vender su ideología, lo cual no solo es una lástima, sino también un obstáculo real para ver el camino común de todos.

Esta tesis se inscribe en un contexto de globalización. El tercer mundo está actualmente reflexionando y comparando su propia cultura con la cultura dominante: la occidental. El proceso de globalización para países como China también es el proceso de occidentalización; sin embargo, el reconocimiento de la cultura original implica una demanda de muchos países emergentes, porque es también su actitud hacia el resto del mundo. ¿Dejar todo lo tradicional y aplicar todo lo de Occidente? ¿Es posible? ¿En qué aspecto se debe aprender de Occidente y en cuál se debe insistir en lo propio? ¿Se deben cerrar los ojos y limitar todo lo tradicional sin querer ver lo avanzado de Occidente? Estas preguntas se han preguntado en China por más de un siglo, pero también son preguntas de muchos otros países no occidentales. Es tarea de los académicos el análisis de las respuestas de las diferentes regiones del mundo: América Latina, Asia Oriental, Asia Central, el Mundo Árabe, etc.

A pesar de esto, se puede decir que la palabra *fusión* ha sido clave para muchos países de Asia Oriental. Si se juzgara con sensatez y sin dejarse llevar por las dicotomías creadas por

los políticos respecto a las ideologías o medidas de perspectivas parciales adoptadas interesadamente, se notaría también el peso de la palabra *fusión* para un futuro en realidad común. Es difícil pensarlo así, dado que la supuesta opinión personal o independiente es fácilmente manipulada en el mundo actual. Aun así, no pasa nada, porque puede tomarse a China como un problema que resolver y, como dijo un antiguo estratega militar chino, Sun Tzu: “conocer a tu enemigo y conocerte a ti mismo para salir triunfante en mil batallas”.

Desde esta perspectiva muy poco amistosa, también vale la pena conocer las razones internas de muchos fenómenos sobre China. Si no se conoce la fuente de las opiniones del contrario, difícilmente se pueden construir argumentos para contradecirle. Es conocida la pregunta “¿debe conocer la Biblia un ateo que niega cualquier religión?” . Se puede responder: “si nunca la ha leído, ¿cómo podrá justificar su postura?”. En conclusión, en un contexto de globalización, conocer a otras culturas es la partida de las decisiones.

¿Por qué son tan importantes estos términos?

En este punto se intenta explicar por qué se han elegido estos términos y qué relevancia tienen. La semántica muestra las huellas de las culturas tanto en la forma como en el contenido. La lengua es soporte de la cultura y revela especialmente los significados culturales de su vocabulario. Como se ha explicado sobre el surgimiento del tema, frente a los choques culturales en las clases, se suponía que con la introducción de una palabra, que a la vez también es un concepto chino, 面子 *Miànzi*, ya se habría mejorado mucho el entendimiento mutuo. ¿Por qué una sola noción puede tener tal efecto? Tal vez porque es un concepto que refleja la organización y el fundamento de la sociedad china, que son las relaciones interpersonales. El 面子 *Miànzi* en su origen quiere decir “cara” . La cara es justo lo que no ve uno mismo, pero es la que se expone a las personas alrededor. Una persona no sabrá cómo es ella misma hasta que pueda recibir las reacciones de los demás, y los demás en gran medida están determinando quién es.

Todos quieren dejar ciertas imágenes a los demás, porque sin el “otro”, tampoco existiría el “este”. Y a través de la ampliación del concepto 面子 *Miànzi*, se puede saber por qué los chinos se comportan de tal manera, y qué es lo que quieren perseguir a través de esas imágenes dejadas a los demás. Es por eso que, con una sola noción, se pueden disminuir los malentendidos respecto a muchos aspectos en el proyecto entre universidades chinas y españolas, como la UDL.

De la misma manera, los otros tres términos tienen funciones similares, el *guanxi* es la palabra china quizá más misteriosa para el mundo occidental, porque quiere decir 关系 *Guānxi*, pero son relaciones casi omnipotentes. El 孝 *xiào* quiere decir “amor filial”, pero tiene, en la sociedad tradicional, una función de motivación para un esfuerzo de casi toda una vida. El “礼 *lǐ*” tiene muchas entradas en el diccionario, como cortesía, regalo o ritos. Todas estas palabras parecen ser dispersas, pero tienen un foco en común: la posición en que se sitúa uno mismo en la sociedad, y una serie de normas sociales invisibles que moldean las formas de tratamiento.

En español, cuando se dice que algo suena a chino o parece chino, quiere decir que es algo muy complicado. Es cierto que es una cultura con componentes de muchas facetas; sin embargo, si se fija la vista en lo esencial, todo se resume en cómo es y cómo debe ser una persona, en la posición de una persona en la gama social, con lo que se puede determinar quién es. Con eso no se hace referencia al estatus social, sino a la posición a nivel temporal y espacial de cualquier persona. El nivel temporal se refiere al linaje, la posición de una persona frente a sus antepasados y descendientes; y el espacial se refiere a sus relaciones interpersonales, como ser hija o hijo, pareja, madre o padre, amigo, empleado, etc. En fin, la función como ser social.

Estas relaciones son como redes que determinan el nudo, y en la sociedad china ese nudo, ese “yo”, determina los comportamientos de las personas según lo que requiera su localización. China ha sido un país basado en la agricultura y la naturaleza, especialmente por los desastres naturales, por lo que la fuerza colectiva es la última arma. Con esta base en su origen, la posición de una persona en este colectivo es de suma importancia; y, en muchos sentidos, también es lo que se dice de las relaciones interpersonales. Mucho de lo que hace una persona es tanto para localizarse en un colectivo como para fortalecer su posición, y cumplir lo que requiera esa posición es imprescindible para un chino, porque eso también está definiendo quién es. Si se conocen esos términos, se ha de tener una herramienta para analizar fenómenos de China y la sociedad internacional, porque ello se ve más allá del sistema político o del colectivismo.

En suma, si una persona conoce la cultura revelada a través de estos términos, podría comprender las peculiaridades que singularizan a China frente a las teorías sociológicas occidentales. Por ejemplo, cuando todo el mundo cree que los chinos consumen objetos lujosos por ser nuevos ricos, el que conoce la cultura quizá note que muchos compradores de estos productos no son consumidores. Es decir, no los compran para utilizar, sino como regalo a

cambio de un tipo de capital invisible que se construye durante mucho tiempo. En otras palabras, la función de estos productos de marca es mucho más compleja que una mera ostentación de estatus en la sociedad china, y este aspecto es muy diferente en la sociedad occidental, y por eso no está incluido en las teorías clásicas. Ese capital invisible es lo que se estudia en esta tesis, lo que es el 关系 *Guānxi* y la acción de intercambio; así como el regalo, el 礼 *Lǐ*, otro término de estudio.

Problemas que afloran a partir de las investigaciones actuales

En la serie de Biblioteca de China Contemporánea publicada por la Editorial Bellaterra, se publicaron libros como *Foro Internacional sobre Confucianismo* (2018), de Xu Shicheng y Eduardo Daniel Oviedo; *Los ocho inmortales cruzan el mar: chinos en extremo occidente*, de Joaquín Beltrán Antolín (2003); y el que edita el mismo autor, *Perspectivas chinas* (2006). En ellos, se han discutido las nociones presentadas en esta tesis. Por ejemplo, en *Los ocho inmortales cruzan el mar*, Beltrán (2003: 133-157) ha presentado los conceptos 面子 *Miànzi* y 关系 *Guānxi* como factores explicativos de la amistad y las redes sociales en la migración china. En tales estudios, se ha notado que el confucianismo como fermento de humanidad puede servir como una pista para la interpretación del proceso de la modernidad. No obstante, los estudios existentes se centran en la sociología o la política, y están realizados por académicos occidentales. Así, todavía falta un estudio que parta directamente de la lengua.

Necesidad de adoptar una metodología adecuada

Esta tesis se ha elaborado en un departamento de filología de una facultad de letras, por eso se aplica el método hermenéutico, que encuentra su fundamentación en la interpretación filológica. Esto se ve complementado con otros enfoques desde la sociología.

Lo destacable de este trabajo se halla en que ha intentado aplicar teorías occidentales en ciencias sociales lingüísticas y sociológicas para explicar términos chinos, con la intención de buscar ángulos que comparten los dos sistemas lingüísticos, a fin de facilitarles a los lectores occidentales la comprensión de estas nociones surgidas en otro continente. Además, también se ha intentado ofrecer una relación circular entre lo general y lo particular; es decir, se ha realizado el análisis de cada uno de los términos, a partir de la etimología china y su significación social, y ofreciendo sus correspondencias en español. Pero, además, se ha hecho un esfuerzo por resumir la idea común que se esconde en todos los conceptos estudiados, con el ánimo de buscar un eje vertebrador, una guía lógica en todo ese sistema.

1.2 Marco de metodología

El desarrollo de la disciplina semántica

Al entrar en el siglo XX, la semántica se desarrolló en tres principales tendencias: la estructural, la generativa y la cognitiva. La semántica moderna tiene sus orígenes en la etimología especulativa, la filología y la semántica histórica. Marcus Terentius Varro (116-27 a. C.), en *De lingua latina, libri XXV*, desarrolló el ensayo amplio del latín en etimología, morfología y sintaxis. La semántica léxica se incluye en la etimología.

El filólogo clásico alemán Christian Karl Reisig (1792-1829), en su libro publicado en 1839, *Vorlesungen Über Lateinische Sprachwissenschaft*, propuso una nueva rama de la lingüística, la "semasiología", al justificar por primera vez la necesidad de concebir la semántica como una disciplina histórica y con autonomía, puesto que el estudio del significado de las palabras no podía desarrollarse en un sentido lógico e histórico dentro de las limitaciones de la etimología o la sintaxis.

A mediados del siglo XIX, la semántica surgió como una disciplina lingüística independiente, pero su investigación se centró en la evolución de la semántica léxica a lo largo del tiempo, al explorar el proceso evolutivo de la semántica léxica; y su enfoque era de naturaleza semiótica, al adoptar una visión psicológica del significado de las palabras y al argumentar que la semántica léxica es un reflejo de la realidad psicológica y que los cambios en el pensamiento y el significado se derivan de procesos de cambio psicológico.

Por otra parte, Michel Breal fue considerado como el padre de la semántica moderna, lo que le da nombre a la disciplina, al establecer una autonomía del significado. Se le atribuyó la invención de la palabra *sémantique* que aparece en el título de su obra, *Essai de sémantique: science des significations*, publicada en 1897. El libro consta de tres partes: "Las leyes intelectuales del lenguaje", "Cómo se fijó el significado de las palabras" y "Cómo se formó la sintaxis". Este estudia los fenómenos de restricción y expansión semántica, así como la metáfora y el engrosamiento del significado. En ella, el lingüista francés adaptó una concepción sociológica para destacar el papel del hombre en la evolución de la lengua, donde existe la acción de la voluntad humana. De esta manera, el lenguaje era un instrumento de la civilización en lugar de un conglomerado de leyes fonéticas. Arsène Darmesteter (1846-1888) publicó su libro *Vie des mots (Vida de las palabras)*, y el lingüista francés averiguó las causas del cambio del significado.

Igualmente, el lingüista sueco Adolf Noreen (1854-1925), en *Nuestra lengua*, propuso por primera vez el concepto de “sememe”. Noreen fue el iniciador de la llamada lingüística “émica”, pues fue el primer estudioso que estableció algunos términos básicos: morfema, fonema y semema. Este insistió en que la ciencia del significado debía introducirse como parte separada de la gramática (Vakulenko, 2005).

Más adelante, durante el periodo del estructuralismo y el neoestructuralismo de la semántica, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y con el auge del pensamiento lingüístico estructuralista de Saussure, se popularizó el estudio de la semántica léxica en el tiempo y el examen del significado de las palabras desde una perspectiva puramente lingüística, con lo que se examinaron las relaciones estructurales semánticas de las palabras.

A mediados del siglo XX, los lingüistas occidentales comenzaron a promover el análisis de componentes de la semántica léxica. La idea principal es que, en cada campo léxico, los elementos léxicos se diferencian entre sí por sus oposiciones funcionales. El método principal consiste en descomponer la semántica de una palabra como una colección de varios componentes semánticos; y, con base en estos, los lingüistas intentan comprender la semántica de una palabra. La teoría de los campos semánticos ha sido un cimiento para la semántica moderna, y esta apareció entre las décadas de 1920 y 1930 en una serie de autores alemanes y suizos. La definición de los campos semánticos en el *Diccionario de lingüística moderna* implica lo siguiente:

Los campos semánticos son campos de palabras que se arraciman sistemáticamente en sectores de acuerdo con la experiencia de los pueblos, de las personas y de las comunidades epistemológicas, y que aluden a dominios de su mundo extralingüístico [...]. Los “campos semánticos”, cuya denominación puede variar de unos lingüistas a otros (campo asociativo, campo conceptual, campo léxico, etc.), son los herederos del concepto de familia de palabras. Una característica de los “campos semánticos” reside en el hecho de que cada unidad léxica está condicionada por las demás y su valor nace de la posición que ocupa en la estructura [...]. Los “campos semánticos” pueden ser de dos tipos: campos nocionales y campos léxicos. (Galindo, 2014, p. 31)

En 1924 Gunther Ipsen introdujo el término “campo semántico” (Bedeutungsfeld) en la lingüística, a partir del libro *El antiguo Oriente y los indoeuropeos (Der Alte Orient und die Indogermanen)*, donde combinó las dos palabras, *campo* y *semántico* en relación con un grupo de palabras.

Además, las palabras autóctonas no están nunca solas en una lengua, sino que se encuentran reunidas en grupos semánticos; con ello no hacemos referencia a un grupo etimológico, aún menos a palabras reunidas en torno a supuestas “raíces”, sino a aquellas cuyo contenido semántico objetivo se

relaciona con otros contenidos semánticos. Pero esta relación no está pensada como si las palabras estuviesen alineadas en una serie asociativa, sino de tal suerte que todo el grupo forme un campo semántico estructurado en sí mismo; como en un mosaico, una palabra se une aquí a la otra, cada una limitada de diferente manera, pero de modo que los contornos queden acoplados y todas juntas queden englobadas en una unidad semántica de orden superior, sin caer en una oscura abstracción. (Martínez, 2003, p. 107)

Igualmente, otra formulación de Ipsen de 1931 es apenas conocida:

He creado el concepto de campo semántico para con él designar una relación del vocabulario, hasta ahora apenas tenida en cuenta, que no se basa, como los llamados grupos etimológicos, en relaciones morfológicas de la palabra, sino en la unión propia de los significados léxicos en una relación estrechamente articulada. (Martínez, 2003, p. 107)

Por su parte, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) formuló la idea de la lengua como formadora del pensamiento, es decir, cada lengua estructura la realidad lingüística de distinta manera. Humboldt partió de su proyecto antropológico con el estudio de las lenguas y de la comprensión de la diversidad del lenguaje humano para comprender la diversidad de la naturaleza humana. “Una variante peculiar del estructuralismo se formó en Alemania, donde ante todo Leo Weisgerber unió en su teoría las tesis principales de F. de Saussure con algunas teorías de W. von Humboldt, creando así una nueva corriente conocida bajo el nombre de neohumboldtismo” (Cerny 1998, 206). Asimismo, Jost Trier, Leo Weisgerber, Walter Porzig y Gunther Ipsen, representantes del neohumboldtiano, crearon la teoría del campo semántico en los 30 en Alemania.

En primer lugar, Johann Leo Weisgerber (1899-1985) siguió la teoría del *sprachliche Zwischenwelt* de Humboldt, la “tesis de la visión del mundo” (*Weltanschauung*), donde se señala que el lenguaje estructura la visión del mundo y que cada comunidad cultiva palabras y frases específicas a las que otorga una connotación particular. Así, existe un “entremundo” (*Zwischenwelt*) que se interpone entre las cosas y los hombres, lo cual se parece a la hipótesis de Sapir-Whorf².

Más adelante, las ideas de Jost Trier (1894-1970) fueron desarrolladas al formar la teoría de Trier-Weisgerber por sus continuadores al sostener que cada lengua estructura y organiza la realidad a su modo. En 1927, Weisgerber, en *Die Bedeutungslehre-ein Irrweg der*

² Hans Hörmann hizo un resumen sobre la tesis de Whorf “Si [...] el lenguaje determina la manera como los miembros de una comunidad lingüística ven y piensan el mundo, las diferencias entre estas diversas lenguas llevan necesariamente a concluir que los miembros de comunidades lingüísticas diferentes ven el mundo de distinta manera; en otras palabras: que cada lengua implica una visión específica del mundo” (Hörmann, 1972 *apud*. Margot, 1987).

Sprachwissen-schaft; y en 1931, J.Trier, en *Der Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, propusieron la teoría del campo léxico (*sprachlichen Felde*). Trier opinó que las palabras adquieren su significado a través de sus relaciones con otras dentro del mismo campo, y observó cómo la modificación de un término implica un cambio en los términos vecinos, así como de las palabras que expresan tales conceptos. En concreto, la ampliación del sentido de una palabra reduce el significado de las palabras vecinas, y las palabras de un mismo campo encajan como un mosaico. Como señaló Geckeler (1984, como se citó en Cuadernos de Filología Clásica, 2003):

El nexos común entre ambos semantistas está en el concepto de articulación lingüística, tomado de W. von Humboldt, lo que unido a la idea de Saussure de que la lengua es un sistema permite formular el campo léxico como una estructura. “La idea de Trier, como la de Weisgerber”, observa Guiraud (1981, 72), “es que nuestros conceptos abarcan todo el campo de lo real, como las piezas de un rompecabezas, sin dejar huecos y sin traslaparse” y “todo cambio en los límites de un concepto acarrea una modificación de los conceptos vecinos, y, de rechazo, de las palabras que los expresan”. Los campos se ordenan según las relaciones de coordinación o jerarquización, lejos ya de la primera imagen del mosaico. (p. 74)

A continuación, Porzig (1964) construyó campos sintagmáticos basados en las propiedades valenciales de las palabras, al asociar dos enfoques: el onomasiológico y el semasiológico. Si se identifica el campo semántico como el campo conceptual, su uso es indistinto que en el campo léxico.

De la misma forma, Saussure se centró en cuatro tipos de asociación léxica mediante términos. La asociación puede basarse también en la mera analogía de los significados como “enseñanza”: por la raíz (enseñar-enseñemos), por la analogía de los significados (aprendizaje-educación), por su sufijo (templanza-esperanza) y por su forma acústica (lanza-balanza). Este tipo de asociación léxica múltiple plantea el problema de los límites de tal asociación: una palabra cualquiera puede siempre evocar todo lo que sea susceptible de estarle asociado de un modo o de otro, y los grupos forman por asociación mental a partir de cualquier característica común.

Capítulo II. Mianzi

2.1 Análisis lingüístico

2.1.1 Análisis semántico

La idea central de la que se parte es que la visión del mundo y de la sociedad que posee la persona hablante depende del sistema de creencias adquirido dentro de su entorno familiar y social. Así, su comportamiento estará condicionado por esas creencias que la lengua ha ido lexicalizando a lo largo de la historia.

La hipótesis de Edward Sapir y de Benjamin L. Whorf fue nombrada por primera vez por el lingüista norteamericano J. B. Carroll. La hipótesis cree que la forma de la lengua decide la visión del cosmos del hablante. Se observa el mundo a través del filtro impuesto por lengua. Dadas las diferencias entre las lenguas en el mundo, la comprensión y el análisis del mundo también se realizan de modo diferente. Según Sapir, no es correcto creer que uno pueda adaptarse a una situación pragmática sin utilizar la lengua, ni que la lengua sea simplemente una herramienta que resuelva los problemas concretos en la comunicación. El hecho de que la gente de sociedades distintas viva en mundos distintos no es una cuestión de etiquetado. Las diferencias no consisten simplemente en tener nombres diferentes para los mismos objetos. El ser humano no tiene la libertad de observar el mundo objetivamente, porque todas las visiones están dominadas por las formas lingüísticas, lo cual es, en cierto modo, un control y una limitación.

El autor Benjamin Lee Whorf, en su libro *Ciencia y lingüística*, opinó que la gramática ha sido un conocimiento o un fenómeno de base y que el hablante normalmente no se da cuenta de su existencia. Es como la gente que solo ve el color azul y que no sabe que ve únicamente en azul, pues en realidad no tiene el concepto de "color" ni tiene el vocabulario para expresarlo. Además, Whorf creía que nadie es capaz de describir la naturaleza sin límite y prejuicio; aunque uno crea que está libre, está restringido por alguna manera de interpretación. La formación del pensamiento no es un proceso independiente, es una parte de alguna lengua. Las estructuras lingüísticas influyen en el acto de habla y el proceso de pensamiento antes del acto.

The business of "saving face", which often strikes foreigners in China as ludicrous, is only the carrying-out of respect for personal dignity in the sphere of social manners. Everybody has "face", even the humblest beggar; there are humiliations that you must not inflict upon him, if you are not to outrage the Chinese ethical code. If you speak to a Chinaman in a way that transgresses the code, he

will laugh, because your words must be taken as spoken in jest if they are not to constitute an offence.

(Russell, 1922, p. 12)

Con las palabras de Bertrand Russell queda bien delimitada la noción que servirá de punto de partida. La palabra inglesa *face* (cara) corresponde a lo que en chino se llama *miàn* o *lian*. En ese sentido, se cree que las pautas de comportamiento factual y verbal de los miembros de una comunidad lingüística están condicionadas por códigos de actuación que pueden analizarse a partir de significados lexicalizados en cada lengua. De esta manera, las nociones de *miànzi* y de *lian* se refieren a sentimientos condicionados socialmente y que influyen en el comportamiento verbal y comunitario de las personas de cultura china. El *miànzi* es un sentimiento humano y, como tal, está sujeto a las variaciones en el tiempo, en el espacio y en los diferentes sectores sociales y culturales. La evolución del sentimiento de *miànzi* puede variar con la sociedad.

A continuación, se analizan el contenido semántico y las implicaciones pragmáticas de las nociones de *miànzi* y de *lian*, y se buscan posibles correspondencias en la lengua española para facilitar una mejor traducción al español de tales expresiones chinas.

La noción de *mianzi* es, a la vez, un sentimiento y una convención social. Posee una dimensión psicológica, que fija sus amarras en el interior del ser humano; y una dimensión comunitaria, que sitúa al individuo en una red de relaciones perfectamente trabadas. Según esa dimensión interior, el *mianzi* es un sentimiento; por eso se intenta fijar, con la ayuda de diccionarios, el repertorio léxico que se halla implicado en nociones expresables mediante *miànzi* en chino, *vergüenza* en español o *shame* en inglés. A continuación se muestran algunas de las explicaciones que los diccionarios chinos o los especialistas que han estudiado el tema dan sobre ellas.

- Explicaciones en el *Cihai Word Ocean Dictionary*:

Lian 1. Mejilla; cara. 2. *Mianzi*, dignidad (Cihai: 1711).

Mianzi 1. Decente, honorable. 2. Sentimiento de honor y sensibilidad.

- Explicaciones en el *Diccionario del chino moderno*:

Lian 1. La parte en frente de la cabeza, desde la frente hasta la barbilla. 2. La parte en frente de algunos objetivos. Por ejemplo: el *lian* de la puerta o del zapato. 3. *Mianzi* o sentimientos de *mianzi*. Por ejemplo: perder el *lian*; no querer el *lian*. 4. Las expresiones de la cara. Por ejemplo: el *lian* de sonrisa; cambiar el *lian*. (Diccionario del chino moderno:704).

Mianzi 1. Las caras superficiales de los objetivos. Por ejemplo: *Mianzi* de edredón. 2. Dignidad; vanidad superficial. Por ejemplo: amar el *mianzi*; conservarle un poco de *mianzi*. 3. Sentimientos de *miànzi*.

Según las explicaciones en Macgowan, *miànzi* en la lengua china es una palabra importante y a la vez muy interesante. En este país con 400 millones de personas, esta palabra no es utilizada para describir la cortesía; en cambio, representa un concepto que penetra toda la vida social. Es justamente este concepto lo que hace que todos los chinos actúen en el escenario de la vida como uno y otro teatro ridículo.

Aunque no se comentan las significaciones variadas de la palabra *mianzi*, en general, esta tiene dos significados principales. El primero es el honor o la reputación; el otro significado que contiene la palabra *mianzi* es el de “autoestima” o “estima”. Es algo que se tiene que conseguir a toda costa en China, pues uno no puede ponerse en una situación vergonzosa si tiene razón o no; tiene que mantener su propio *mianzi* por lo alto.

- Explicaciones en Zhai (2011):

Lian es lo que demuestra un individuo (o grupo), con el fin de corresponder la necesidad común de cierto círculo social, la imagen que ajusta a la esperanza de los demás en cierta situación social a través de un serie de maneras o medios beneficios para sí mismo. (p. 92)

Mianzi es un proceso psicológico y su resultado juzgando la coherencia entre valoración externa y la esperanza interna de uno mismo. Su objetivo básico es conseguir o mantener la situación psicológica que tiene uno para los demás. Su efecto externo se refleja en el grado de la apreciación social. (Zhai, 2011, p. 93)

Puesto que el valor de las expresiones *miànzi* y *lian* varía según su entorno sintáctico, en el capítulo siguiente se aborda el análisis de las colocaciones que se forman con ellas. A partir del libro de José Antonio Marina (1999) se ha seleccionado un grupo de palabras españolas que pueden relacionarse con el campo semántico de los sentimientos de *mianzi*. Algunas tienen claramente una valoración negativa: indignidad, vergüenza ajena, desvergüenza. Otras son claramente positivas: dignidad, honor. Y otras pueden actualizar, según la situación, un sentido positivo o negativo: tener vergüenza puede ser bueno cuando se evita realizar actos deshonorosos, pero tener vergüenza puede ser malo cuando ello impide actuar o hablar en público.

Según Marina, la experiencia se parcela en representaciones semánticas básicas (RSB) que cada lengua analiza mediante términos sentimentales (S). Estos términos se agrupan en clanes (C) que, a su vez, quedan agrupados en tribus (T). Cada tribu es el despliegue léxico de una representación semántica básica. Dentro de la tribu XXII, que responde a la RSB

“experiencias derivadas de la evaluación negativa de uno mismo”, Marina incluyó términos como *vergüenza*, *apuro*, *azaramiento*, *bochorno*, *embarazo*, *pudor*, *sonrojo*, *turbación*, *vergüenza ajena*, *deshonra*, *indignidad* y *desvergüenza*. Dentro de la tribu XXI, que atiende a la RSB “experiencias derivadas de la evaluación positiva de uno mismo”, Marina situó términos como *orgullo*, *pundonor*, *dignidad*, *honor*, *honra* y *vergüenza* (positiva). Quizá pudieran añadirse nociones unidas más a la valoración social que al sentimiento, como la reputación o la credibilidad.

En el siguiente apartado, se procede a una breve revisión de los textos que han fijado las coordenadas de partida del estudio. Esto, tanto en lo que se refiere a los trabajos de teoría lingüística general como en lo que atañe a estudios más específicos dedicados al tema del *mianzi* y sus posibles correspondencias en otras lenguas. Asimismo, se definen los conceptos básicos que permiten elaborar un discurso teórico sobre el tema.

Ahora bien, el trabajo de Hu Hsien-Chin constituyó su tesis de doctorado; fue la primera vez que se realizó una investigación sobre el *mianzi* y el *lian* a través de la perspectiva y el método antropológico. Era una investigación bastante completa sobre el *mianzi* y el *lian* en su historia, el uso de las palabras, el significado interno, la situación y las diferencias entre ellas. Esto ha sido una fuente académica para los siguientes trabajos; pero, sobre todo, se debe enfatizar que los estudios anteriores, tanto chinos como occidentales, categorizaban el *miànzi* como algo chino. Con ello se limitaba la visión que desde la filosofía o la literatura pudiera ofrecerse. En su estudio, Hu presenta muchos ejemplos reales en la sociedad china del siglo pasado y demostraba su pertinencia y su importancia para el individuo y la sociedad al innovar no solo en la profundidad, sino también en el método del estudio.

Análisis léxico-semántico de las colocaciones con *miànzi* y con *liǎn*

Los valores de *miànzi* y *liǎn* solo se actualizan en el interior de expresiones más complejas, como *yao miànzi* (buscar dignidad) o *diu miànzi* (perder dignidad). Arthur Henderson Smith advertía que la noción de “cara”, o *face* en inglés, no obedece a una definición simple, sino que “is literally a compound noun of multitude, with more meanings than we shall be able to describe, or perhaps to comprehend” .

Por tanto, no se pretende agotar el tema. En este capítulo se aborda el análisis de las colocaciones que se forman con *miànzi* y *liǎn*, y se intenta señalar sus posibles

correspondencias con otras colocaciones españolas. En alguna ocasión se usa el refranero español, para mostrar mejor el valor de tales correspondencias.

- 面子 *Miàn zi*: rostro, reputación, prestigio.

Se analizan, en primer lugar, las 21 colocaciones bien conocidas que se construyen con el sustantivo *miànzi*. La noción expresada con *miànzi* parece tener (Macgovan, 2006) dos valores o dos aspectos: uno dependiente del entorno, cercano a “honra” y “reputación”; y otro interno, y más dependiente de la persona como individuo, que quizá pudiera expresarse mediante “honor” y “autoestima”.

Solo de modo muy imperfecto y aproximativo se podría pensar en algo parecido dentro de la tradición española. Pedro Crespo, el labrador de la obra *El alcalde de Zalamea*, de Pedro Calderón de la Barca, recitó una famosa estrofa en que reivindica el honor para cualquier persona, independientemente de su clase social y su posición:

Al rey, la hacienda y la vida
se ha de dar, pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma solo es de Dios.

El *miànzi* parece ser más un proceso psicológico que el resultado de un estatus asignado por los demás. Es algo que se construye desde dentro, aunque necesite de la colaboración externa para afianzarse. Se hallaría, pues, más cerca del honor, que nadie puede quitar, que de la honra, que se recibe de los demás y que puede perderse si los seres más próximos incurren en comportamientos considerados indignos.

1. 要面子 *Yào miàn zi* (要 *Yào*; querer, pedir)

La expresión podría traducirse como “pedir estima”. Quien pide estima da importancia a su imagen, su dignidad, su reputación o lo que se es a los ojos de los demás. Hay mucho miedo en cuanto a que los demás estimen poco. “A través de la valoración personal, uno espera ser bien considerado en la mente de los demás. Es decir, espera que los demás le aprecien”. Esta colocación presupone una relación biactancial con una perspectiva pasiva, el actante se convierte en beneficiario de una acción que otros pueden realizar. Una aplicación al aula es la siguiente: un alumno apenas entiende nada del tema que se está tratando en clase, pero sabe que el profesor le pedirá que hable ante sus compañeros sobre ese tema. Entonces pregunta a

sus compañeros que le informen antes de que le toque hablar. Él va a fingir que sí domina el tema. Es una persona que “pide o ama el mianzi”.

2. 爱面子 *Ài miàn zi* (爱 *Ài*; amar)

Esta expresión podría traducirse como amar el aprecio, y se usa muchas veces como sinónimo de la anterior: *Yào miàn zi* (querer *mianzi*).

3. 丢面子 *Diū miàn zi* (丢 *Diū*; perder)

Podría parafrasearse como “perder dignidad” o “perder honor”. Su valor está muy próximo al de 22. *Diū liǎn*, que se ve más adelante.

4. 失面子 *Shī miàn zi* (失 *Shī*; perder, descarriar)

Es una expresión casi sinónima de *Diū miàn* y de *Diū liǎn*.

5. 没面子 *Méi miàn zi* (没 *Méi*; no tener)

Puede explicarse como “bajar el nivel de la propia consideración, sentirse avergonzado”. Según Zuewei Zhai, “a través de la autovaloración, uno se considera con poco nivel de estima ante los demás” (Zhai, 2011). En este caso no se tiene un beneficiario, sino un experimentante de un sentimiento, por lo que la estructura de la acción sería monoactancial. Una situación ejemplificadora podría ser esta: con motivo de su cumpleaños, un estudiante invita a 10 compañeros a cenar en su casa. Casi todos los invitados encuentran alguna excusa y, al llegar la noche, solos acuden dos personas. Pero la cena está preparada pra 10. El estudiante en este caso “no tiene *mianzi*”.

6. 留面子 *Liú miàn zi* (留 *Liú*; conservar, guardar)

La idea podría parafrasearse como “guardar, conservar, mantener la reputación de alguien”. Se trataría, por tanto, de un predicado biactancial: existe un agente cuya acción se ejerce sobre un beneficiario. La delicadeza en el trato de los chinos dice que hay que evitar avergonzar al otro y que, por el contrario, hay que procurar hacerle quedar bien: “one should be mindful of relationships in order to avoid embarrassing the person one really doesn't want to anger because of that person's high status. [...] One should attempt to preserve others' face in one way or another” (Li y Wang, 2003). Por ejemplo, en el aula, la profesora critica a un alumno diciendo que ha hecho algo mal, y el alumno (tal vez los demás también) sabe que la profesora no tiene razón, pero no dice nada y acepta todo lo que dice. Hace eso para “conservar el *mianzi*” de la profesora. Al contrario, si discutiera con la profesora, sobre todo con una

actitud de tú a tú, eso sería “no dar *mianzi*” a la profesora, hacerle “perder la cara” o “no tener *mianzi*”.

7. 给面子 *Gěi miàn zi* (给 *Gěi*; dar)

Una traducción aproximada sería “dar respeto”. El acto de “dar respeto” ayuda a mantener la imagen del otro. “A través de la valoración personal, considera que posiblemente él/ella no llega la expectativa de los demás. O cree que la imagen que tiene otra persona sobre él/ella no corresponde a la situación real. Espera que la otra parte pueda ser más tolerante o flexible” (Zhai 2011). Lo contrario sería poner al otro en una situación embarazosa, actitud que se consideraría inmoral en el sistema de valores oriental: “Due to their emphasis on social harmony, embarrassing others and causing them to lose face is considered improper or even immoral, violating the social norm. Therefore, putting people in embarrassing situations is to be avoided at all costs. The more socially acceptable behavior is the opposite, called ‘social honoring’” (Kitayama et al., 1995; Mascolo et al., 2003).

Véase un ejemplo: un alumno ha sido encargado de organizar una actividad en la que han de colaborar sus compañeros, pero es una actividad difícil o dura, para la cual se necesitan voluntarios. En realidad, a ninguno le apetece ayudar, pero algunos se apuntan. En ese caso, las personas que se apuntan lo harán para “dar *miànzi*” al encargado, cooperando con su trabajo. Por lo tanto, los encargados generalmente son alumnos que “tienen *mianzi*” y a quienes sus compañeros procuran “dar respeto”.

8. 碍面子 *Ài miàn zi* (碍 *Ài*; dificultar)

Puede explicarse como “dificultar el mantenimiento del *mianzi*”. Por ejemplo, el alumno A pide al alumno B que le deje copiar los deberes que él no ha hecho en casa. El alumno B se siente molesto, pero, para no perder su *mianzi*, acepta dejarle copiar los deberes. En ese caso el alumno A “posee gruesa la piel de la cara”; en español se diría que “tiene la cara dura” y ha puesto al alumno B en una situación difícil, pues le ha dificultado su *mianzi*. En este caso se trataría de una relación biactancial, en la que el alumno B es no un beneficiario, sino un perjudiciario.

9. 争面子 *Zhēng miàn zi* (争 *Zhēng*; luchar, debatir)

Se podría hablar aquí de “luchar el *mianzi*” o “trabajar el *mianzi*”, es decir, luchar para lograr una mejor reputación. “A través de ciertas acciones, lograr una imagen determinada que acepta el círculo social [...]. También se refiere a conseguir, con esas acciones, una mejor

situación en la mente de los demás” (Zhai, 2011). Por ejemplo, una chica ha logrado obtener muy buenas notas en el examen nacional de español de China. Si ha sacado una de las mejores notas, ella ha luchado la estima (*Zhēng miàn zi*) para su universidad y su grupo.

10. 有面子 *Yǒu miàn zi* (有 *Yǒu*; tener)

Se dice de alguien *Yǒu miàn zi* para indicar que ha ganado reputación u honor, pues ha logrado mejorar su apariencia ante los demás. Actancialmente, este predicado necesita un solo actante, se trata de un estado conseguido por aquel que posee *miàn zi*. En el ejemplo del apartado anterior, la universidad y los profesores de la chica sienten que “tienen *miàn zi*” por el éxito de su alumna, así que se sienten orgullosos de ella y reciben ellos también parte del honor que ella ha merecido. No obstante, por motivos aparentemente distintos, los estudiantes que poseen objetos o prendas de marcas muy caras sienten que “tienen *miàn zi*”, porque su esfuerzo les ha permitido adquirirlos.

11. 伤面子 *Shāng miàn zi* (伤 *Shāng*; dañar)

Dar daño a su apariencia u honor.

12. 驳面子 *Bó miàn zi* (驳 *Bó*; negar, rebatir)

Bó miàn zi significa negar el respeto debido a alguien, negarle el *miàn zi*. Se trata de una estructura biactancial y negativa.

13. 买面子 *Mǎi miàn zi* (买 *Mǎi*; comprar)

Esta expresión expresa el acto de aceptar algo por el respeto al otro, para mantener su honor o reputación. Así, también es un predicado biactancial, que pone de manifiesto la consideración del otro en las delicadas relaciones sociales del mundo oriental.

14. 作面子 *Zuò miàn zi* (作 *Zuò*; hacer)

Hacer *miàn zi* es un trabajo sutil de adorno, de mejora de la apariencia de alguien, ya se refiera a uno mismo o a otro.

15. 讲面子 *Jiǎng miàn zi* (讲 *Jiǎng*; dar en cuenta, hablar)

Esta expresión refleja el hecho de tener la sensibilidad de mantener el honor del otro. Una vez más se está ante el intento de mantener el equilibrio social mediante el respeto.

16. 顾面子 *Gù miàn zi* (顾 *Gù*; tener en consideración)

Tener en consideración el *miàn zi* del otro es también una de las claves de la cortesía y la amistad oriental.

17. 保面子 *Bǎo miàn zi* (保 *Bǎo*; proteger, asegurar, conservar)

Proteger la reputación de otro o “salvarle la cara”, como se diría en español. Esto puede concebirse como un predicado monoactancial (proteger la propia reputación) o biactancial (proteger la reputación de otro). “Se preocupa o es verdad que el nivel de su imagen ha bajado para los demás, por lo tanto intenta mantener el nivel habitual de su imagen” (Zhai, 2011). Esta colocación admite una variante un poco más enérgica, más enfática: *Bǎo quán* o “hacer todo lo posible por salvar la cara”: 保全面子 *Bǎo quán miàn zi* (保全 *Bǎo quán*; proteger totalmente; cuidar y mantener). Por ejemplo, en el primer encuentro entre un jefe y los trabajadores nuevos, el jefe empieza a leer la lista, pero no conoce el carácter con que se escribe uno de los apellidos y lo lee mal. La persona afectada se levanta y dice: “Perdón, pero no me apellido así”. Con ello ha puesto al jefe en una situación vergonzosa y le ha hecho perder la cara; pero el secretario se levanta y dice: “Lo siento mucho jefe. El descuido ha sido mío. Copié mal el apellido de este compañero en el ordenador”. El secretario está intentando proteger completamente el *mianzi* del jefe.

18. 面子话 *Miàn zi huà* (话 *huà*; palabras)

La expresión se refiere al uso de palabras amables y superficiales, pero muy bonitas para una situación. En español se diría que se trata de cumplidos. Cuando se prodigan los elogios en público, se trata de “palabras de *mianzi*”. Cuando un estudiante alaba a un compañero delante de un profesor, está dando *mianzi* al compañero.

19. 面子帐 *Miàn zi zhàng* (帐 *zhàng*; cuenta)

La expresión *Miàn zi zhàng* es equivalente a 面子事情 *Miàn zi shì qíng* (事情 *shì qíng*; cosas). Se realizan acciones que la persona no considera que sean fundamentales, pues son actos superficiales en los que no se cree, a fin de guardar las apariencias. “A matter of *mian zi* is often an action not quite welcome to the sentiments of ego, but to maintain his prestige and extend the net of social relationships a man has to undertake it” (Hu, 1944, p. 45).

20. 死要面子活受罪 *Sǐ yào miàn zi huó shòu zuì*

Esta expresión expresa la idea de someterse a sufrimientos con el fin de mantener las apariencias, como cuando una muchacha se abriga con poca ropa en un día frío solo porque piensa que con esa ropa está más bonita.

21. 面子工程 *Miàn zi gōng chéng* (工程 *gōng chéng*; proyecto)

La expresión “proyecto de *miànzi*” habla de una imagen irreal, un diseño que no se corresponde con la realidad. Desde fuera se ve bonito, pero en realidad no tiene calidad ni vale la pena. Por ejemplo, si una universidad no puede financiar sus investigaciones, pero construye edificios nuevos, está haciendo proyectos de *mianzi*. Se está fingiendo una solidez que no corresponde con el fondo de las cosas.

- 脸 *liǎn*: cara

Si el *miàn zi* se refería más a un sentimiento interno, el *liǎn* se aplica más bien a las muestras con que una persona intenta responder a la necesidad común de un determinado grupo social. Posee una dimensión más externa, aquella que convierte al individuo en una célula de un organismo comunitario. La base *liǎn* entra en las 13 colocaciones que se examinan a continuación.

22. 丢脸 *Diū liǎn* (丢 *Diū*; perder, perder la cara):

Si una persona ha perdido la cara, es porque no se ha comportado como se esperaría de ella en determinado ambiente social. Se trata de un predicado monoactancial, porque nadie actúa para que alguien pierda la cara, sino que es esa persona quien la ha perdido por su propia irresponsabilidad. “No se ha adaptado a la imagen que los demás esperan, o bien ha intentado adaptarse pero no ha logrado la aceptación del círculo social; también es posible que alguna de sus actuaciones incorrectas o injustas hayan salido a la luz” (Zhai, 2011). “All acts contrary to behavior of a person of ego’s status cause a depreciation of character. The loss of esteem is felt acutely and is symbolically expressed as ‘loss of lien’. The fear of ‘losing lien’ keeps up the consciousness of moral boundaries, maintains moral values, and expresses the force of social sanctions [...]. As the confidence of society is essential to the functioning of the ego, the ‘loss of lien’ has come to constitute a real dread affecting the nervous system of ego more strongly than physical fear”(Hu, 1944).

Ahora se ven algunos ejemplos dentro de la cultura china: a) en el aula, un alumno chino puede sentir que pierde la cara cuando contesta algo mal y los demás se ríen de su respuesta. b) Un universitario cualificado trabaja de limpiador de baños; según el criterio de

mucha gente, ese trabajo le hace perder la cara, pero puede que en China no sean motivo de perder la cara acciones que en Occidente podrían ser causa de ello. Por ejemplo, presentar trabajos copiados como si fueran propios puede que no haga perder la cara, si todo el grupo lo hace, porque perder la cara es algo que siempre depende de la norma social. Si en la sociedad está aceptado, no se siente vergüenza; pero, en general, aunque el alumno no sienta perder la cara copiando trabajos (eso se expresaría con 26. “tener gruesa la piel de la cara”), está haciendo perder la cara a su universidad o a su origen familiar, según el criterio social.

23. 有脸 *Yǒu liǎn* (有 *Yǒu*; tener):

Se aplica esta expresión a personas que tienen honor y prestigio; personas importantes, con buena reputación, normalmente personajes públicos.

24. 没脸 *Méi liǎn* (没 *Méi*; no tener):

Esta es una colocación usada para referirse a alguien que no aprende de sus errores.

25. 要脸 *Yào liǎn* (要 *Yào*; querer, pedir):

Se aplica para referirse a alguien que tiene un concepto de sí mismo, que posee autoestima y que desea esforzarse por mantener su imagen. “Mantener la imagen determinada del individuo” (Zhai, 2011:98). La versión negativa de dicha expresión, con la partícula *bù*, se usa para referirse a quien no tiene vergüenza ni pudor y actúa desconsideradamente: 不要脸 *Bù yào liǎn* (不要 *Bù yào*; no querer, no pedir).

Se podría parafrasear esto diciendo que alguien no tiene vergüenza o que no tiene el cuidado necesario para mantener su cara: “Alguien ha hecho algo que está en contra de lo que exige comúnmente el círculo social. Se utiliza con frecuencia en las situaciones más insostenibles” (Zhai, 2011, p.). “[...] Is a serious accusation meaning that ego does not care what society thinks of his character, that he is ready to obtain benefits for himself in defiance of moral standards. On such a person social sanctions lose their effect, as he does not recognize the rules of the game” (Hu, 1944).

26. 脸皮厚 *liǎn pí hòu* (皮 *pí*, la piel; 厚 *hòu*, grueso):

La traducción literal sería “poseer/tener la piel gruesa de la cara”. Quizá una expresión correspondiente en español fuera “tener la cara dura”. En chino se trata de una expresión más suave que “no querer cara”. “Lacking sense of shame/disgrace refers to scolding a person’s shameful/disgraceful behavior in an indignant tone [...]. These show that the person is incapable

of feeling shame or is beyond shame, which is considered the worst moral state” (Li y Wang, 2003).

27. 大脸 *dà liǎn* (大 *dà*, grande):

La expresión “cara grande” es similar en su contenido a *liǎn pí hòu* o “cara gruesa”, pero supone una valoración del delito más grave.

28. 脸皮薄 *liǎn pí bó* (皮 *pí*, la piel; 薄 *bó*, fino):

Como opuesta a *liǎn pí hòu* está la frase *liǎn pí bó* o “poseer/tener la piel fina de la cara”. Se aplica a los comportamientos de personas sensibles, vergonzosas y que muestran que son receptivas a su entorno. “Shy people are usually self-conscious and therefore sensitive to others. Shyness in Chinese culture may not be viewed as a personality weakness, as it is commonly viewed in the West, but as a virtue in children” (Chen, Rubin y Sun, 1992). “This positive value of shyness fits the Chinese emphasis on one’s self-consciousness in regulating social relations, a core component of shame. Thus, the affinity between shyness and shame seems tighter in Chinese culture than in Western cultures [...]. In Chinese culture, a shameless person is considered even more shameful than a shamed person. If a person has no sense of shame or no sense of disgrace, others would be very indignant and would feel that this person is hopeless and disgusting” (Li y Wang, 2003). Un ejemplo en el aula es el de dos alumnos, A y B, que pronuncian mal el fonema /r/. Cuando lo hacen, los demás se ríen. Al primero, A, no le importa tanto, y sigue practicando. En cambio, eso da mucha vergüenza a B, y casi no se atreve a hablar en público. Para los chinos, A es una persona con la piel de la cara gruesa; y B, con la la piel de la cara fina.

29. 给脸 *Gěi liǎn* (给 *Gěi*; dar):

Esta expresión puede parafrasearse como “ser muy paciente con alguien”, “ser muy condescendiente” o “darle mucha confianza”. Está claro que se trata de una relación biactancial, en la que el segundo actante goza del beneficio del *liǎn*.

30. 撕破脸 *Sī pò liǎn* (撕破 *Sī pò*; rasgar):

Puede traducirse como “romper la relación”. La expresión posee un cierto matiz desgarrador, relacionable con el tópico de lo irreparable, tal como expresa la noción de “rasgar”.

31. 翻脸 *fān liǎn* (翻 *fān*; dar la vuelta, girar):

Con “girar la cara” se alude al acto de cancelar voluntariamente el mantenimiento de una imagen determinada; evidentemente, se trata de la imagen que se tiene del otro y de la relación con él. Normalmente esto implica una relación biactancial recíproca. En español se diría que alguien gira la cara o da la espalda. Cuando se trata de una pareja, se usa la expresión castiza “han partido peras”. Si dos chinos se discuten, están “dando de vuelta la cara”, y normalmente ya tienen problemas muy serios, porque, según las normas sociales, la gente intenta mantener la armonía, aunque esta sea superficial. Así, después de “dar la vuelta a la cara”, se dice que los dos “han rasgado la cara”. Finalmente, con una expresión más racional, se diría en español que “han roto relaciones”.

32. 老脸 *Lǎo liǎn* (老 *Lǎo*; viejo):

Se aplica esta expresión al hecho de tener reputación u honor por ser viejo. Aquí se halla implicado uno de los postulados esenciales de las sociedades tradicionales: el respeto a la avanzada edad, como fuente de conocimiento y de sabiduría. También en la sociedad tradicional española se halla la vejez unida a nociones parecidas a las de *mianzi*, como evidencia el refrán “poca barba, poca vergüenza” o “a barba moza, vergüenza poca”. En la sociedad de otras épocas, la barba era símbolo de persona entrada en años; por tanto, si se tiene menos barba, hay más juventud y menos dignidad.

33. 打肿脸充胖子 *dǎ zhǒng liǎn chōng pàng zi*:

Literalmente se podría traducir esta expresión como “golpearse la cara hasta que esta se hinche para parecer más gordo”. La idea es “sacrificarse a fin de mostrar lo que no se tiene”. Lo explica bien este texto: “Slap one's face until it's swollen in an effort to look imposing; do sth. beyond one's means in order to be impressive; puff oneself up at [to] one's own cost; try to satisfy one's vanity when one cannot really afford to do so: ‘he's just making himself look fat by slapping his own face!’”. Evidentemente, se trata de un intento de lograr reputación por medios que se demuestran fallidos. El refranero español contiene algún ejemplo que podría corresponderse con esta idea: “Pasar amargura, por ganar hermosura”.

34. 赏脸 *shǎng liǎn* (赏 *shǎng*; regalar, premiar):

La idea de “regalar *liǎn*” supone un esfuerzo por satisfacer las expectativas del círculo social al que se pertenece. Es un intento de adaptar la propia imagen a los gustos y criterios de la sociedad que rodea. Al mismo tiempo, se espera que los otros colaboren en la construcción de la propia imagen y de la reputación personal (Zhai, 2011).

35. 争脸 *Zhēng liǎn* (争 *Zhēng*; luchar, debatir):

La expresión *Zhēng liǎn* presenta valores muy próximos a otra vista: *Zhēng miàn zi*, que significa “luchar la estimación” o “luchar por el honor”. En español se diría que alguien ha luchado por mantener alto el honor colectivo por dejar la bandera del grupo al que pertenece por lo alto.

El análisis del léxico chino referido a sentimientos de *mianzi* y la amplia bibliografía antropológica, psicológica y sociológica referida a la cuestión parecen dar validez a la importancia de estos léxicos. Aunque el espacio disponible para este trabajo no ha permitido la demora en el estudio de cada definición, queda claro que palabras como *orgullo*, *honra*, *honor* y *vergüenza* aluden no solo a ideas, sino a actitudes y comportamientos. Un estudio del valor de tales elementos léxicos en la paremiología o en la literatura española permitiría profundizar en ese componente social y cultural de estos sentimientos fundamentales.

En primer lugar, al analizar el contenido semántico y las implicaciones pragmáticas de la nociones se ha podido comprobar que cada uno de los términos de sentimiento seleccionados encierra una constelación de significados y que las implicaciones pragmáticas dependen de una variedad considerable de situaciones. Por tanto, para abordar el problema semántico, se ha recurrido a la división en partes, mediante el análisis de las colocaciones. Esta unidad de la lingüística moderna, la colocación, ha demostrado ser aplicable al estudio de las palabras chinas *mianzi* y *lian*, igual que otros términos tratados.

2.1.2 Etimología de “persona”

Para explorar la esencia del concepto de *miànzi*, se puede acudir a la etimología de las palabras que se refieren a uno mismo, tanto en español como en chino. Así, al estudiar el origen de referencia de una persona, se puede entender mejor qué es y de dónde viene el *miànzi*. Este análisis se basa en la etimología de la palabra *persona* en español y 我 *wǒ* (yo) en chino.

Persona

Las máscaras

Cada año pone en tu faz una máscara.

Este, alegre; aquel, otro triste; el venidero, gesticulante y ridículo.

Cada año pone en tu máscara, y se va...

Pero tu yo impasible, solo conocen los dioses, sabe que él no es la máscara; que él ni sonríe, ni llora, ni gesticula.

Tu yo, al verse en el espejo a través de las ventanas cada vez menos luminosas de los ojos, se dice a sí mismo: "He aquí el antifaz nuevo que me ha puesto la vida", [...] y sigue pensando en otra cosa.

Muchas de tus máscaras han quedado por largo tiempo en las fotografías. Durarán más de lo que merecen. Pero ninguna ha sido en ningún momento la expresión exacta de tu yo.

Que esto te enseñe a buscar en los hombres la fisonomía interior, la fisonomía escondida. Alguna vez podrás decir: "aquí hubo un ángel y yo no lo sabía". (Amado Nervo)

Persona es *per-sonare*. En la faz se pone una máscara que tiene un orificio en el lugar de la boca y puede dar lugar a la voz. Así, su significado evoluciona desde *máscara* hasta el papel de actor, y *persona* alude a la máscara que los actores usaban en el teatro. Para Amado Nervo, ese "yo impasible" está detrás de la máscara; el autor observó la separación de un "yo esencial" y ese "yo disfraz", aunque la gente puede creer que es muy triste observar a uno mismo en la espera y encontrarse con un antifaz que le ha puesto la vida. En el *Gran Diccionario de la Lengua Española de Larousse*, las entradas de *persona* son las siguientes:

(Del lat. *persona*, personaje teatral)

1. Individuo de la especie humana (= ser).
2. Hombre o mujer cuyo nombre se ignora o se omite (= sujeto).
3. Individuo distinguido en la vida pública (= personaje).
4. Hombre o mujer de capacidad, disposición y prudencia.
5. Accidente gramatical que consiste en las distintas inflexiones con que el verbo denota si el sujeto de la oración es el que habla, o aquel a quien se habla, o aquel de que se habla. (Gramática)
6. Sustantivo relacionado mediata o inmediatamente con la acción del verbo. (Gramática)
7. Sujeto de derecho. (Derecho)
8. Cada una de las tres distintas que subyacen, en una misma esencia, en el Dios cristiano. (Teología)

9. Supuesto inteligente. (Filosofía)

Asimismo, la palabra *individuo* tiene las siguientes connotaciones:

(Derivado del lat. *dividuus*, divisible)

1. Persona cuyo nombre y condición se ignoran o no se quieren decir (descriptivo = tipo).
2. Cada uno de los seres, animal o vegetal, respecto de la especie a la que pertenece (= espécimen).
3. Que no se puede dividir (= indivisible).
4. Que afecta o está dispuesto para un solo individuo (= individual).

Por otra parte, en el *Diccionario de María Moliner*, la palabra *persona* se define como “cada uno de los componentes de la Santísima Trinidad, o sea, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (Moliner, 2007, p. 2266). Igualmente, en el *Diccionario Etimológico Hispánico* se tiene lo siguiente:

Persona “individuo” cast.; *presona* “id.” cast. ant. y vulg.; *pessoa* “id.” port.; *pesoa*, *presoa* “id.” gall., Carré. Der. personarse “presentarse” cast.; personaje “persona notable” cast.; personero “procurador” cast.; *persoeiro* “id.” gall., Carré. (García de Diego, 1985, p. 868)

Asimismo, en el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* se define lo siguiente:

Persona

“Ser humano” (personaje “persona distinguida; (en una obra literaria) cada ser ideado por el escritor”, personal “de una persona particular, propio; conjunto de personas de una empresa o de una dependencia”): latín *persona* “personaje de teatro, actor, papel de un actor; persona”, de *persona* “máscara, máscara de actor”, probablemente del etrusco *phersu* “máscara” (¿del griego *prósōpon* “cara”, máscara, personaje dramático?; véase *prosopopeya*). (Gómez de Silva, 1988, p. 538)

Prosopopeya

“personificación (por ejemplo, de una cosa inanimada); afectación de importancia o dignidad”: afectación de importancia o dignidad”: latín *prosopopoeia* “personificación; dramatización”, del griego *prósōpopoia* “personificación; dramatización”, de

prósōpon “persona, aspecto de una persona, cara, máscara, personaje dramático” (de *pros-* “haica” [véanse *prosélito*, *precio*, *°per-*] + *ōp-* “ver”, de *ōp-* tema de *ōps* “cara, ojo” [véanse *piropo*, *°ocular*]) + /poiía, de poieín “hacer” (véase poema). (Gómez de Silva, 1988, p. 571)

Etimología del caracter de “yo”

Cuando se habla de *miànzi*, se trata de un “yo” frente a los demás: por eso vale la pena explorar en primer lugar qué es un “yo” en el chino. Aquí se presentan unas hipótesis sobre la etimología de este caracter. En primer lugar, es comprensible que el caracter del “yo” en el chino pueda desanimar a muchos alumnos que acaban de empezar su estudio de este idioma, porque se escribe así: 我 wǒ. Estos preguntarían: “¿cómo es que el caracter casi lo más usado sea tan complicado?”. En realidad, este caracter pictograma viene de un tipo de arma. En la época de Shang y Zhou (hacia 1600 a. C. - 256 a. C.), apareció un tipo de arma con una punta triangular. Era así:

En el libro antiguo sobre etimología *Shuowenjiezi* indica que este caracter del “yo” antiguamente tenía el significado relacionado con “matar”, o “inclinarse” y se componen por la mano y el arma. El hecho de que este caracter era un tipo de arma es una hipótesis comúnmente aceptada. Ya hay un consenso de que la parte derecha es 戈 gē que era arma y este último es raíz de muchos caracteres relacionados con la guerra o con las armas. Sin embargo, ha sido cuestionado por varios etimólogos. (Lei, 2012)

Sobre el origen de la parte izquierda de este caracter 我 wǒ, Lei no estaba de acuerdo con que la parte izquierda fuera también un arma. Con su investigación, apoyó la idea de que la parte izquierda era una “mano”, y su razón consistía en que, debido a los materiales de escultura de esa época, que eran huesos oraculares, los trazos no se distinguían bien; por eso, se confundían los dedos de la mano con armas con forma de dientes de rastrillo.

Otra interpretación es que la parte izquierda son “plantas de cereales”, es decir, “plantas de cereales + arma”, lo que se refiere a la acción de cortar las plantas en épocas de cosecha. Después de un análisis de los dibujos sobre los huesos oraculares, como la pronunciación del caracter, Lei creyó que el caracter 我 wǒ era igual que 割 gē, lo que significaba “cercenar” antiguamente. El autor opinó que ambos se pronunciaban “guó”, dado que esta pronunciación podía ser muy similar a las del wǒ (yo) y del gē (cercenar) en algunos dialectos en China. Además, la pronunciación de la parte derecha coincidía con la acción de cortar y con las normas de creación de los caracteres. En ese sentido, Zhang (1994) presentó otra corriente, a fin de

indicar que el caracter también venía del significado de 垂 *chuí* o “caerse ciertos grados, inclinarse”. El autor citó libros antiguos y expresó que la gente en la antigüedad era muy modesta, y cada vez que se referían a sí mismos inclinaban su cuerpo; por eso este caracter de *inclinarse* llega a ser “yo”. Según él, en los libros antes de la dinastía Qin (antes de 221 a. C.), el caracter 我 *wǒ* se había usado mayoritariamente como complemento en lugar de sujeto. En los casos de “sujeto”, ello conllevaba a un matiz de modestia", esa es la razón por la que Zhang (1994) expuso ejemplos de contraste en los textos antiguos sobre el uso de los diferentes pronombres de la primera persona singular.

Igual que Zhang Yuanzhao, Wang Zhixuan (2018) opinó que se trataba de un uso modesto, pero su hipótesis partía de sus usos en libros antiguos. Así, indicó que al principio se usaba este caracter para la primera persona plural; y, para señalar por qué la gente antigua utilizaba el arma de mucha fuerza para referirse a sí misma, Zhang expuso las siguientes razones.

En primer lugar, en lugar de “uno mismo”, se hacía referencia al colectivo, o a un “yo” más grande con personas del mismo grupo o reino; por ejemplo, los soldados del mismo ejército. Según su interpretación, se puede aludir que las personas que utilizaban las mismas armas eran de “este lado”. Esta es una interpretación muy interesante, porque se entiende que el “yo” o el “nosotros” sin la otra parte no existe. De igual forma, la palabra *yo* tiene su base en los “enemigos”, en lo que no es “lo nuestro”, en los que no utilizan las mismas armas. Ello se corresponde también con las teorías modernas sobre la construcción de identidad que se basan en la otredad, lo cual se trata más adelante.

Por otro lado, entre el “nosotros” y el “yo” hay un significado de modestia; es decir, antes era un caracter que expresaba el grupo en el que el “yo” estaba, pero, por el uso modesto, se convirtió en una referencia del “yo”. Curiosamente, en el español también se utiliza la primera persona plural como modo de expresión de modestia: “De la cancillería imperial romana arranca el uso mayestático de *nos* por *ego*, adoptado en la Edad Media por las jerarquías superiores en los órdenes espiritual y temporal” (Lapesa, 2000, pp. 311-312).

Según Lapesa (2000), *nos* fue de empleo general en vigor para las altas dignidades eclesiásticas que se formulaban solemnemente. “Corriente en autores latinos es el plural de modestia, en vez del singular, para la primera persona. Por imitación culta se da también en castellano a partir del siglo XV” (Lapesa, 2000, p. 312). Si es el caso del uso del ejército, a lo mejor también sea posible el caso del plural social: “Valiéndose del plural el autor o hablante

presenta a sus lectores u oyentes como partícipes de lo que él dice, piensa o hace, o bien se suma a dichos, ideas o acciones de ellos” (Lapesa, 2000, p. 313). En consecuencia, tanto en el chino como en el castellano, el tratamiento de “nos” se puede referir a la modestia.

Para concluir, existen varias hipótesis sobre la etimología del carácter 我 wǒ (yo) en chino: plantas de cereales maduras cuando este viene hacia abajo, un tipo de arma, o el ejército con la misma arma, hasta que su significado de modestia coincide también con el uso de *nosotros* en el español.

Distinción de persona, *self* e individuo

No se ha encontrado una palabra correspondiente a *self* del inglés en el español. Unas posibles traducciones pueden ser “identidad”, “naturaleza” o “forma de ser”, cuando *self* se utiliza como sustantivo; o “por mí mismo”, cuando se hace de forma pronominal como noción de reflexividad; o “auto-” al ser un prefijo. En este punto, este quiere decir que es uno mismo quien lleva la acción a cabo. Otra equivalente sería el pronombre reflexivo *se*, que indica que la acción es realizada por la persona misma.

La antropóloga norteamericana Grace Gredys Harris propone una serie de conceptos sobre la denominación de un ser humano. Distingue entre “individuo”, “self/ uno mismo” y “personas”, como modos biológicos, psicológicos y sociológicos de conceptuar a los seres humanos. Lo distingue como 1) individual: living entities among many such entities in the universe (biologistic concepts); 2) self: human beings who are centers of being or experience (psychologistic concepts) 3) person: human beings who are members of society (sociologistic concepts). (Harris, 1989, p. 599)

De esta manera, se indica que el individuo es un concepto que se enfoca en un ser humano considerado como un miembro del género, y no tanto como un agente sociale. Como unidad humana, es sujeto de doctrinas divergentes transculturales. Cabe señalar que en todas las sociedades hay individuos etiquetados como pertenecientes a su sociedad, por cuanto tienen características biofísicas afirmadas. Así, el término *self* es un concepto que conlleva a la experiencia de la propia persona, y parte de la visión psicológica occidental de que la conciencia reflexiva del individuo produce una dualidad de sí mismo: el yo como sujeto, autor de comportamientos conocidos por su autor; y el yo como objeto, para darse cuenta de lo que uno puede notar. Por todo esto, se cree que los seres humanos son conscientes de sí mismos y que determinan el “yo” como uno existencial. Ese “yo” objeto es distinto de todos los demás objetos del mundo, experimentado como una unidad única; de esa forma, se logra el sentido de identidad personal.

Por otra parte, el concepto de persona está arraigado a un ser humano como un agente público y también como autor de la acción dirigida deliberadamente hacia una meta. Ser una persona, en ese sentido, es tener cierta posición en un orden social, y ya no basta comentar las personalidades como centros de experiencia, sino como individuos cuya conducta se interpreta como acción. Los seres socioculturales incorporan en las estructuras sociales a través de la membresía en los tipos sociales y de las fases del ciclo de vida social, donde pueden ser vistos como un microcosmo del orden social contemporáneo. Harris (1989) enfatizó:

Los tres conceptos de “individual”, *self* y “persona” no están aislados entre sí, sino que se puede establecer posibles relaciones jerárquicas entre ellos. Un individuo que es igual que muchas otras entidades del cosmo, con el *locus of experience* reacciona en maneras diferentes según las situaciones y muy posiblemente pueden reflexionar sobre sus propias acciones, y así es el *self*. Finalmente el agente social toma su acción y en cada cultura. Los criterios para desempeñar bien una “persona” son diferentes, el valor y el significado que se dan varían y los transmiten a cada entidad a través de sus propias vías sociales. (p. 599)

Aunado a lo anterior, se tiene el modelo Mandala, que fue propuesto por Hwang Guangguo (Wang, 2018). Se cree que este también revela la esencia del concepto de *miànzi*, que se vincula estrechamente con una imagen presentada y que, a la vez, es la esencia de la palabra *persona*. Al darse cuenta de ello, el pavor y el disgusto causados pueden hacer reflexionar y querer escaparse del papel desempeñado, puesto que ello implica retirarse del destino de ser “prisionero” y llegar a las expectativas del público. Así, se cree que hay algo que muchas veces se entiende (sin pensar), como la sociedad, la tradición, la hegemonía cultural, las normas sociales y el poder; y todo ello obliga a actuar de cierta manera, pero no se elige por voluntad.

Una de las reacciones más comunes es la antitradición o el antisistema como intento de quitarse la máscara. La lógica común es que, si las normas determinan comportamientos concretos que debe seguir la gente, y si alguien se porta o juega un rol opuesto de lo establecido, este es un rebelde del sistema entero. Sin embargo, al intentar ser “el insubordinado” o “el desobediente”, también se cumple un papel en el escenario, e incluso quizá se obedecen los guiones al pie de la letra.

2.1.3 Teorías de Brown y Levinson

Muchos estudios han trabajado el *miànzi* desde perspectivas lingüísticas, sociales, culturales y cognitivas: el *miànzi* en las interacciones, el *miànzi* basado en la identidad, el *miànzi* específico de la cultura, etc. Concretamente, en el ámbito de la lingüística, el concepto

de “cara” se ha utilizado para explicar rituales de cortesía lingüística, actos de disculpa, situaciones de vergüenza, conductas solicitantes e interacciones de conflicto.

Las estrategias que elaboraron Brown y Levinson corresponden al chino 留面子 *liú miànzi*, que significa “dejar el *miànzi* a los demás”. Con el lenguaje de cortesía se mantienen buenas relaciones sociales para que las interacciones marchen en un ambiente amistoso. Ante esto, los autores propusieron la “teoría de la cara” en 1978, la cual fue revisada en 1987. Aunque es una teoría sobre la cortesía, en su esencia tiene que ver con el *miànzi*, por eso se presenta en este apartado en lugar del *lǐ*.

Al respecto, Brown y Levinson (1987) intentaron completar la teoría de cortesía del principio de cooperación de Grice al centrarse en aspectos sociales del proceso de la comunicación. En la teoría de cortesía de Brown y Levinson, la “cara” se conceptualiza como una necesidad básica de cada miembro de un grupo social. Esto parte de las teorías de Goffman sobre la cara, donde se considera el *miànzi* o la imagen de los interlocutores como elemento nuclear de la cortesía. Lo anterior parte del concepto de la imagen pública definida por Goffman (1967) como “un valor social positivo que toda persona reclama de manera efectiva para sí misma y que los otros asumen mediante un contacto interpersonal” (p. 10).

La traducción de *miànzi* al inglés como *face* tiene sus razones semánticas, como indicaron Brown y Levinson: “Our notion of ‘face’ is derived from that Goffman (1967) and from the English folk term, which ties face up with notions of being embarrassed or humiliated, or ‘losing face’. Thus face is something that is emotionally invested, that can be lost, maintained or enhanced” (p. 61). “The public self-image that every member wants to claim for himself” (Brown y Levinson 1987, p. 66). Esta imagen pública que cada miembro de la sociedad quiere proclamar para sí mismo puede corresponder con parte del *miànzi*, aunque se cree que tal noción abarca más aspectos de la vida social. Así, en el apartado de *miànzi*, se muestra que el lenguaje tiene más cercanía de relación o más respeto por el otro en las interacciones comunicativas; por lo tanto, es más cortés para dar más *miànzi* al otro interlocutor.

Al mismo tiempo, Brown y Levinson (1987) notaron que esta imagen pública es una autoimagen pública (*public self-image*); es decir, es una imagen en referencia a uno mismo. Además, se denomina el *model person* como un hablante competente en la interacción social que se considera como un individuo con racionalidad y habilidad. En suma, los interlocutores tienden a lograr la máxima eficacia comunicativa según el principio de cooperación, pero esta eficacia puede perjudicar las relaciones entre los interlocutores. Por esa razón, Brown y

Levinson (1987) dividieron la imagen pública en dos componentes: la imagen positiva y la imagen negativa. Esta teoría examina tres idiomas que no manifiestan conexión etimológica: el inglés, el tamil (lengua del sur de la India) y el tzeltal (lengua maya de México). Los autores reclamaron un existencia universal de estos dos deseos de “cara”:

Central to our model is a highly abstract notion of “face” which consists of two specific kinds of desire (“face-wants”) attributed by interactants to one another: the desire to be unimpeded in one's actions (negative face), and the desire (in some respects) to be approved of (positive face). (Brown y Levinson, 1987, p. 13)

De acuerdo con lo anterior, son dos tipos básicos de deseos y dos facetas de la misma entidad: mientras que la imagen positiva implica ser apreciado por los demás, como un deseo de ser aceptado socialmente; la negativa es querer tener libertad de acción y mantener el propio espacio personal. Con esto se hace referencia al deseo de que los actos no se vean impedidos por otros; es decir, la imagen positiva incluye reflejar la propia imagen o personalidad a los demás y aspirar a que sea reconocida, mientras que la negativa aborda la insistencia de territorio para una actuación libre. Así, la preservación del *miànzi* pasa por respetar la imagen de los interlocutores, tanto positiva como negativa. Estos dos componentes son dos aspectos de la misma entidad de la imagen, que se refieren a dos tipos de aspiraciones (Brown y Levinson, 1987).

Los autores tuvieron razón al considerar el mantenimiento de la “cara” como una cooperación en las interacciones, la cual se basa en su vulnerabilidad mutua; en otras palabras, la “cara” depende del mantenimiento de todos los demás, puesto que todos los participantes deben respetar las normas del juego: “All competent adult members of a society have (and know each other to have) face [...]” (Brown y Levinson, 1987, p.61). En suma, se habla de cuatro imágenes: la positiva y la negativa del emisor y las dos del receptor.

Ahora bien, existen actos que crean conflictos en la comunicación y que ponen en riesgo la imagen pública, estos son conocidos como actos amenazadores de la imagen (*face-threatening acts* - FTA)(Brown y Levinson, 1987). Debido a que los actos que amenazan no son singulares y pueden desarrollarse a más de un acto. Así, Brown y Levinson aconsejaron otro término: “intención de amenaza de la imagen” (*face-threatening intention*). Ellos hicieron una distinción detallada de estos actos: los que amenazan la cara negativa del destinatario, como el orden o la petición; los que amenazan la cara positiva, como la desaprobación o la crítica; los que amenazan la cara negativa del hablante, como la expresión de agradecimiento o la aceptación de disculpas; y los que amenazan la cara positiva del hablante, como una disculpa o expresiones para humillarse a sí mismo. Además, también señalaron que hay

expresiones que amenazan intrínsecamente tanto la cara negativa como la positiva: quejas, interrupciones, amenazas, fuertes expresiones de emoción y solicitudes de más información.

Como la cara es una propiedad vulnerable que a todos les importa, en circunstancias normales, todos los individuos están motivados a evitar realizar estos actos FTA y a minimizar su amenaza al proteger su propia cara y atender la de los demás. En este sentido, se entiende la cortesía como “medios empleados para mostrar conciencia de la cara de otra persona”(Yule, 2000, p. 60), por lo que esta es un tipo de *miànzi*: dar *miànzi* a los demás y proteger el *miànzi* de sí mismo y de los otros. Brown y Levinson (1987) ilustraron todas las estrategias posibles. Para minimizar el efecto de los actos, dividieron la cortesía en negativa y positiva para la conservación de la imagen del destinatario, donde esta última expresa la empatía hacia el receptor. Con el fin de preservar la imagen pública y aliviar los efectos de los FTA, el emisor debe acudir al *face-work*. Los autores propusieron cinco estrategias de cortesía a las que los interlocutores pueden acudir, y estas son un medio para preservar sus imágenes:

- a) Abierta y sin acción reparadora (*on record, without redress*).
- b) Abierta con acción reparadora, con cortesía positiva (*on record, with redress, with positive politeness*).
- c) Abierta con acción reparadora, con cortesía negativa (*on record, with redress, with negative politeness*).
- d) Encubierta (*off-record*).
- e) Evitar el acto amenazante para la imagen (*don 't do the FTA*).

Las estrategias mencionadas en forma de esquema, sería el que elaboran Brown y Levinson. (Brown y Levinson, 1987, p. 69)

De esta forma, la primera decisión que debe tomar un actuante es realizar o no el FTA. Si el destinatario elige hacerlo, entonces tiene la posibilidad de realizarlo “abiertamente” o “encubiertamente”, y el actuante tiene la posibilidad de atribuir más de una intención comunicativa para el acto. Ante esto, Calsamiglia y Tusón (2012) realizaron cuadros detallados sobre las estrategias para demostrar el aprecio por el mensaje emitido por el interlocutor. Más detalladamente, pueden ser trucos: halagar la imagen del destinatario, o exagerar el interés y la empatía.

Sin duda es difícil aplicar una única fórmula para medir el riesgo de perjudicar la imagen pública en diferentes culturas. Sin embargo, Brown y Levins destacaron tres factores al momento de determinar el nivel de riesgo en las interacciones: la distancia social (D), el

poder relativo (P) y el rango o grado de imposición (R). Para ello propusieron una fórmula (Brown y Levinson, 1987).

$$W_x = D(S, H) + P(H, S) + R_x$$

W (*weightiness*): valor que determina la seriedad y el peso específico del acto “X”; es decir, el cálculo del peso de riesgo de un acto (*weightiness, the estimate of risk of face loss*).

S (*speaker*): variable para el emisor.

H (*hearer*): variable para el oyente.

D (distancia social): la dimensión social simétrica marcada por el grado de familiaridad y contacto en el eje horizontal de la relación social. Se basa en la frecuencia de las interacciones y los atributos sociales entre los interlocutores.

P (poder relativo): el grado en que el emisor domina con respecto al receptor. Este poder se puede referir tanto al control material como metafísico y determina el grado con el que el emisor puede imponerse sobre el receptor en el eje vertical de la relación social.

Al aumentar estas variables, se sube también el peso del riesgo del dicho acto, y va a costar mayor esfuerzo de cortesía para el emisor.

R (rango o grado): factor cultural y situacional de las imposiciones según el grado en que se considera que interfieren con las necesidades de autodeterminación o aprobación de un agente. Esta imposición se puede referir tanto a los bienes materiales como a los servicios de un acto determinado a la imagen pública del receptor. Asimismo, este grado de imposición en un acto de habla que ha sido criticado por académicos de diferentes culturas, al indicar la variedad sobre lo que se considera una imposición, así como la noción de la imagen percibida.

Las correlaciones entre estos factores determinan el grado de cortesía requerida en un acto. Un mayor grado de cortesía es requerido a) cuando la distancia social entre los interlocutores es mayor; b) cuando es mayor el poder social que tiene el receptor sobre el emisor; y c) cuando es mayor el grado de imposición del acto de habla. En ese sentido, la cortesía puede servir para mantener las imágenes públicas y evitar conflictos, de modo que la comunicación se lleve a cabo sin problemas. Así, hay actos de habla que “intrínsecamente actúan en sentido contrario a las necesidades de imagen” (Brown y Levinson, 1987, p. 60).

Mao

Igual que otras teorías, la teoría de Brown y Levinson ha recibido críticas que dudan de la validez y la universalidad de la noción de *face* en su modelo. Por ejemplo, quizá no puede aplicarse bien para explicar el fenómeno de la cortesía del chino. Como se citó en el apartado de cortesía, el lingüista chino Gu (1990) no está de acuerdo con sus teorías; por eso, a continuación, se presentan perspectivas de otro lingüista chino, Mao (1994).

Tanto Gu como Mao trabajan en las teorías de cortesía. Pero, como se puede comprender, es difícil o indebido separar la imagen presentada con la cortesía, puesto que su esencia es la misma, igual que los conceptos que se presentan en esta tesis. Es también opinión de Mao que la imagen y la corteía se dan en una interrelación, en lugar de ser “medio y finalidad” como señalaron Brown y Levinson (1987). “[...] Face and politeness, at least in Chinese, are very much interrelated; there is no means-to-end relation between them. Face and politeness in Chinese go hand in hand” (pp. 5-6).

No obstante, Mao (1994) no está de acuerdo con la universalidad de la teoría de Brown y Levinson (1987), especialmente por la parte de la imagen negativa. En primer lugar, el autor sostuvo que los dos conceptos de *miànzi* y *lian* son nucleares como principios para la cortesía china, y la distinción de los dos es una base para encontrar la diferencia entre la imagen china y la imagen de Brown y Levinson (Mao, 1994). Para ser cortés en las interacciones sociales, hay que proteger el *miànzi* del interlocutor; en el caso contrario, si un interactuante no entiende el significado de la noción de *miànzi*, le van a faltar pilares para mostrar su cortesía. De hecho, se criticaron también los principios de Gu (1990) acerca de la cortesía en China, por su falta en la distinción de *miànzi* y *lian*.

De esta forma, Mao indicó una identidad social y una autonomía individual ideales entre las que tienen una relación activa y situacional en la construcción de las interacciones sociales. La identidad social ideal motiva a los miembros de una misma comunidad a asociarse unos con otros y cultiva un sentido de homogeneidad, mientras que la autonomía marca un espacio separado donde un individuo preserva su libertad de acción sin miedo de ser diferente. El mismo autor indicó que esta dualidad corresponde a dos perspectivas del “yo”: una vista interdependiente de uno mismo y una vista independiente (Markus y Kitayama, 1991). La primera interpreta al “yo” como parte de un enfoque global en las relaciones sociales, y la segunda hace referencia a los propios pensamientos y sentimientos de una persona. Estos dos esquemas conllevan a repercusiones cognitivas, emocionales y motivacionales. Finalmente, Mao señaló que esos dos ideales de interacción siempre permanecerán inalcanzables, en el

sentido de que un individuo está constantemente persiguiendo uno u otro ideal; e incluso indicó que “we are never *not* in the process of constructing our ‘selves’” (Mao, 1994, p. 472).

Posteriormente, Mao propuso un concepto de “orientación de la cara relativa” (*relative face orientation*) para explicar las diferencias entre lo que se entiende sobre el *miànzi* de China y de Occidente. Así, definió su construcción como lo siguiente:

[...] An underlying direction of face that emulates, though never completely attaining, one of two interactional ideals that may be salient in a given speech community: the ideal social identity, or the ideal individual autonomy. The specific content of face in a given speech community is determined by one of these two interactional ideals sanctioned by the members of the community. (Mao, 1994, p. 472)

Con esto, Mao (1994) puso énfasis siempre en la armonía en las interacciones vía conductas de los actuantes. Para él, la definición de Brown y Levinson se centra en la imagen del individuo, pero no del grupo, y por eso tal imagen es una autoimagen. El “yo”, en este sentido, es público también para preservar su propio interés; es decir, los deseos del individuo predominan en la presión externa de las interacciones; y en una interacción, proteger la imagen equivale a proyectar un “yo” de acuerdo con las suposiciones racionales y cooperativas que todos los participantes presumen. Sin embargo, eso no es lo que se entiende por *miànzi* en China, pues este está estrechamente ligado a los juicios externos.

Scollon y Scollon

En el trabajo de Scollon y Scollon sobre el sistema facial en comunicación, se presentó la noción de “cara” en la comunicación sociológica. Los autores se basaron en la teoría de Brown y Levinson y desarrollaron la teoría de la paradoja de la cara. Ellos enfatizaron no solo la relación compartida entre comunicadores, sino también la negociación de la cara, y señalaron que la ideología y el proceso de socialización son elementos que caracterizan el sistema de “cara” en una sociedad específica.

Generalmente, se define el concepto de la cara como lo siguiente: “Face is the negotiated public image, mutually granted each other by participants in a communicative event” (Scollon y Scollon, 2001, p. 45). Esta es una razón por la cual la noción de “cara” es atractiva en estudios comunicativos, por cuanto deja abierta la respuesta frente a quién es la persona real debajo de la “cara” en las comunicaciones. Así, se puede entender que la partida de su análisis estuvo en señalar las diferencias de ese “yo” que participa en las comunicaciones en diferentes culturas. En Occidente, es un “yo” más individualista, automotivado y más abierto a la

negociación; mientras que en culturas asiáticas, ese “yo” es más colectivista, conectado e influenciado por la membresía de los grupos.

El concepto de la “cara” es paradójico, porque contiene dos aspectos de contraste: la afiliación (*involvement*) y la independencia (*independence*) (Scollon y Scollon, 2001). Los dos elementos se proyectan en cualquier comunicación. Por un lado, el hablante debe cuidar la cara del oyente, por lo que le presta atención, apoya sus opiniones o acepta sus ideas; de esta forma, el hablante también se siente involucrado en los grupos. Por otro lado, también se debe prestar atención a la propia independencia, y no desear ser dominado o controlado por los valores de los demás.

Esta también es una forma de respeto y reconocimiento para las necesidades independientes de cada parte para proteger el derecho a no verse restringido por los demás; por tanto, la afiliación es similar a “la cara positiva”, y la independencia a “la cara negativa” de Brown y Levinson (1987). Estos, en sus estudios anteriores, lo dominaban como *solidarity* y *deference* (Scollon y Scollon, 1981: 175), y utilizaban el concepto de “cortesía de solidaridad” en lugar del de “cortesía positiva”, con lo que se le daba más importancia a la camaradería y la solidaridad, y a la “cortesía de deferencia” en lugar de la “cortesía negativa” (Scollon y Scollon, 1981, p. 175).

Ahora bien, la razón por la cual son paradójicos es porque enfatizar uno de los dos conceptos supone una amenaza para el otro. El conflicto está en que, si se concede demasiado frente al interlocutor, la propia independencia estaría en apuros; y si se insiste demasiado en lo propio, se podrían perjudicar los derechos de la otra parte.

Sostiene que cuando la comunicación es equilibrada y estable, negociaciones subjetivas entre las dos partes pueden estar relativamente menores. Y se deduce que en un modo de comunicación especial, en el que los elementos, la negociación subjetiva se conviertan más importante. (Scollon y Scollon, 2001, pp. 51-52)

Stella Ting-Toomey

La autora Ting-Toomey estableció una teoría relacionada con el manejo de la “cara” en el contexto de la administración de conflictos en diferentes culturas, lo que se conoce como la teoría de la negociación facial (*face negotiation theory*). Esta explica factores culturales y situacionales que dan forma a las tendencias de los comunicadores en el momento de abordar y manejar conflictos, e indica que las personas toman decisiones constantemente con respecto al tema de salvar u honrar la cara en las interacciones cotidianas. Aquí la cara no solo es un

supuesto sentido de identidad interactiva, sino también un trabajo facial que se relaciona con el comportamiento verbal o no verbal.

En sus estudios recientes, Ting-Toomey profundizó en este campo y lo relacionó con el tema de la identidad: “it is therefore a vulnerable identity resource in social interaction because it can be threatened, enhanced, and bargained over”, “identity respect issues and other consideration issues within and beyond the intercultural encounter process” (Ting-Toomey, 1994, p. 321). Se trata de una teoría muy importante en el estudio de la comunicación intercultural, cuyos contextos situacionales pueden ser interpersonales, laborales e, incluso, internacionales.

Así se clasificó un modelo interactivo que consta de dos dimensiones: el principio de preocupación por la autonomía y la preocupación por la inclusión. Con esto, se propusieron cuatro tipos de trabajo facial: a) el mantenimiento de la cara autopositiva, que consiste en utilizar estrategias de comunicación para proteger la necesidad de inclusión y asociación; b) el mantenimiento de la cara negativa para proteger la libertad y el espacio; c) el mantenimiento de la cara positiva que debe apoyar la necesidad de inclusión y asociación de la otra persona; y d) el mantenimiento de la cara negativa, que es señal de respeto por la necesidad de libertad, espacio y disociación de la otra persona. En resumen, el trabajo de Ting-Toomey proporcionó un estudio inicial sobre cómo el trabajo individual y el concepto de la cara están influenciados por el individualismo-colectivismo.

Tal teoría se vio influenciada por Hsien Chin Hu (1944), Erving Goffman (1955), y Brown y Levinson (1987), entre otros; y los conceptos fundamentales se formularon en el artículo *Hacia una teoría del conflicto y la cultura*. Posteriormente, se elaboró la versión formal de la teoría con cinco suposiciones centrales y 12 proposiciones teóricas que establecieron la relación entre el individualismo, el colectivismo y los diferentes estilos de interacción de *facework* en el artículo *Estilos de conflictos interculturales: una teoría de la negociación facial*. Luego, Ting-Toomey (1998) modificó su teoría de negociación facial de una década antes, y definió *face* así: “Face refers to a claimed sense of favorable social self-worth that a person wants others to have of her or him” . Con base en los resultados de varios conjuntos de datos, una tercera versión de la teoría apareció en 2005 en *The matrix of face*, la cual contenía 24 propuestas actualizadas.

Aparte de los académicos mencionados, Spencer-Oatey (2000) exploró también la cara de interacción desde tres perspectivas: los múltiples atributos positivos, los tipos de marcos

analíticos necesarios para analizar tales afirmaciones, y el despliegue dinámico en tiempo real de enfrentar reclamos y valoraciones. Debido a la extensión del apartado, se presentan los estudios del campo lingüístico sobre el concepto de la cara, lo que se relaciona tanto con el 面子 *miànzi* como con el 礼 *lǐ*.

En conclusión, se debe discutir si estos fenómenos son universales, lo que se afirma en las investigaciones mencionadas. En cuanto a la preocupación de la propia imagen, esto es común y no es un fenómeno de una sociedad determinada; en cambio, lo común de estos conceptos es que reclaman las evaluaciones de los demás, y parece que se deben analizar como un fenómeno internacional. En realidad, a través de las relaciones sociales, los individuos buscan la aprobación o el respeto de los demás y desean alcanzar una posición de aprobación en el grupo social al que pertenecen. Es decir, las personas, a pesar de sus diversos antecedentes culturales, poseen una imagen sobre sí misma y quieren que su autoimagen sea apreciada y respetada por los demás miembros en las interacciones. Como se expresa en palabras de Brown y Levinson, “the mutual knowledge of public self-image or face, and the social necessity to orient oneself to it in interaction, are universal” (Brown y Levinson, 1987, p. 62); o en palabras de Goffman (1972):

[...] Underneath their differences in culture, people everywhere are the same [...], [in the sense that one] is taught to be perceptive, to have feelings attached to self and a self expressed through face, to have pride, honour, and dignity, to have considerateness, to have tact and a certain amount of poise.
(p. 44)

Es decir, este aspecto, que también se incluye en el concepto de *miànzi*, no es un fenómeno exclusivamente chino, sino que se encuentra en individuos de todos los grupos étnicos. El concepto de la “cara” tiene un papel elemental en la sociedad humana, a pesar de que existen elementos culturales específicos y distintos que determinan los diferentes matices. Más detalladamente, si se saca un aspecto del *miànzi*, especialmente el de la autoimagen, entonces es una construcción pancultural, porque se está tratando la aceptación social. Esta última es esencial para la dinámica de las relaciones interpersonales, independientemente del origen cultural o el contexto nacional.

Para aprovechar esta característica, se pueden utilizar los imperativos de una autoconciencia de la evaluación social, de modo que funcionen no solo como un medio de interacción social, sino también como un objeto de consideración consciente y gestión intencional. Así, se cree que aquí también es donde se revela el poder de estas nociones; por ejemplo, el de 面子 *miànzi* o de 礼 *lǐ* en la administración social. La razón es que las opiniones

o valoraciones de los demás importan para todos, pues esa también es una forma de construir el “yo”.

Sin embargo, cabe mencionar de nuevo que la universalidad del concepto de la autoimagen, o la inclusión de la otra parte en la consideración, no implica la internacionalización del concepto de *miànzi*, porque ello conlleva a ciertos ángulos particulares como para ser la clave de entender la sociedad china.

2.2 Perspectivas sociales

2.2.1 Perspectivas del teatro

***Miànzi*: el personaje en el teatro**

“El mundo es un gran teatro,

y los hombres y mujeres son actores.

Todos hacen sus entradas y sus mutis

y diversos papeles en su vida” (Shakespeare, 2008, p. 949).

Este es el famoso soliloquio que expresó Shakespeare a través del personaje de Jaime en su obra *Como te guste*. Quizá el papel y la actuación a los que se hace referencia a continuación no se acercan a las siete etapas de crecimiento (infante, escolar, amante, soldado, justiciero, mayor y la segunda niñez) descritas en la obra, pero este *miànzi* también puede ser una comparación de la vida con una obra de teatro.

Arthur Smith

El misionero estadounidense Arthur Smith, en su libro *Chinese characteristics*, utilizó el escenario para describir comportamientos sociales de chinos, especialmente en el primer capítulo del libro, denominado “Face”. Smith colocó el concepto de *miànzi* como el primer elemento para presentar características de los chinos, con lo que se ve su importancia. Con las siguientes citas, se puede ver que el autor acudió directamente a la metáfora del teatro. Smith (1894) señaló una clave para entender los comportamientos de los chinos: colocar al interactuante en un escenario; además, también observó otra realidad aún más cierta: “We are not to go behind the scenes, for what would spoil all the plays in the world” (p. 17). Es decir, Smith no solo se dio cuenta del factor de la actuación, sino que también indicó la separación de la imagen presentada y la persona detrás de esta. Aunque para el siglo XIX podía ser difícil

la comprensión de *miànzi*, con la evolución de la sociología ya existe la teoría que facilita el acercamiento a esta perspectiva.

Erving Goffman

“El mundo es, en verdad, una boda” (Goffman, 1959, p. 47).

El teatro también es la metáfora que utilizó Goffman para describir el funcionamiento social, y sus teorías también ayudan a entender el concepto de *miànzi*, que es como una imagen presentada en un escenario. Goffman afirmó que todo comportamiento social puede examinarse desde el punto de vista de la actuación dramática, y que las personas en la vida social hacen de actores que se esfuerzan para transmitir determinadas imágenes de sí mismos frente a diferentes auditorios: familia, colegas, amigos, etc.

En estas transmisiones, hay una característica que se revela: la irrealidad. Goffman presentó un análisis sobre la realidad social, para lo cual siguió la tradición establecida por James (1890) en *The principles of Psychology*. En el capítulo dedicado a la percepción de la realidad, preguntó: “¿bajo qué circunstancias pensamos que las cosas son reales?”. Ante esto, James comentó sobre la relación entre los sentidos y la realidad. Asimismo, en el libro *Frame analysis*, Goffman examinó y citó a Alfred Schutz (Goffman, 1966), quien se aproximó al problema de las realidades múltiples desde la teoría de James. Schutz los denominó *finite provinces of meaning*, al centrarse en el *realm of reality*, y al creer que lo que constituye la realidad son los significados de la experiencia y no la estructura ontológica de los objetos.

Llamar real a una cosa significa que esta se encuentra en cierta relación con nosotros. La palabra real, en resumen, es una orla. Nuestro impulso primitivo tiende a afirmar inmediatamente la realidad de todo lo concebido, mientras no sea contradicho. Pero existen varios órdenes de realidades, tal vez un número infinito de ellos, cada uno de los cuales tiene su propio estilo especial y separado de existencia. James los llama subuniversos y menciona como ejemplos el mundo de los sentidos o de las cosas físicas (como realidad eminente), el mundo de la ciencia, el mundo de las relaciones ideales, el mundo de los ídolos de la tribu, los diversos mundos sobrenaturales de la mitología y la religión, los diversos mundos de la opinión individual y los mundos de la mera locura y divagación. (Schutz, 2003, p. 197)

En pocas palabras, la teoría de las realidades múltiples constituye parte de la sociofenomenología, puesto que el mundo de la vida se difracta en múltiples “provincias”, y cada una de estas tiene un acento específico para delimitar un ámbito finito de sentido, con el que se permiten criterios de justificación propios. Así, la vida social es una de estas provincias

y es concebida como una realidad eminente. Lo esencial en ello es que, si no hay contradicción, la mente puede admitir lo que se presente.

Lo que señaló Erving Goffman está en la misma línea del interaccionismo simbólico. Charles Horton Cooley y George Herbert Mead trabajaron enfocados en la mente, el “yo” y la sociedad sobre cómo reaccionan las personas y cómo están influenciadas por la reacción social. Igualmente, los autores mencionaron que el sentido de sí mismo se construye y reconstruye a diario con interacciones sociales; es decir, las cosas en sí no disponen de sentido objetivo, sino que este se atribuye durante el proceso de interacción social. En suma, las personas reaccionan según lo que llegan a entender de las cosas, y es un entendimiento activo que cambia a lo largo de las interacciones. En otras palabras, uno mismo y un otro no existen en sí mismos, sino en las interacciones; entre ellos, el “yo” es una producción social que se divide en un actuante y un papel social. Este último es el “yo” formado en la mente de los demás a través de los papeles desempeñados.

De forma similar, Goffman indicó que la metáfora teatral incluye una distinción importante, conocida como “etapa frontal” y “etapa posterior”. La región anterior es donde actúan conforme a las diferentes normas sociales y de cara al público, y el trasfondo escénico es donde se esconden los elementos suprimidos sin la presencia de la audiencia. La palabra *persona*, que tiene su etimología en “máscara”, tiene su razón, pues difícilmente se puede decir en qué medida no se están desempeñando los papeles. En un análisis realizado en 1955, Goffman investigó el *face* desde una perspectiva semántica, que es lo que se describe de “tener *miànzi*”. Tal definición es la siguiente:

The term face may be defined as the positive social value that a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact. Face is an image of self delineated in terms of approved social attributes-albeit an image that others may share, as when a person makes a good showing for his profession or religion by making a good showing of himself. (Goffman, 1967, p. 5)

Para este símbolo se observan puntos en común en las diferentes culturas. El *face* representa la imagen de uno mismo, y es cierto que se puede entender como una máscara, pues es una imagen construida; sin embargo, el *face* de una persona no solo la representa a ella, sino a todo a su alrededor. Así, la posición de un chino es el eslabón de una cadena, y ese *face* también implica cómo se ve la cadena entera. La motivación de mantener una buena imagen va más allá de sí mismo, es para su familia y para el linaje.

Según Zhai, las teorías de Goffman presentan parte de la esencia del concepto de *miànzi*; sin embargo, estas se centran más bien en su aspecto de restricción, y no incluyen otras funciones como la ostentación, la obediencia, la rebelión ante las normas, el estatus, la jerarquía o la colectividad. Otro punto que cabe mencionar es la confusión respecto a “perder el *lian*”. Zhai indicó que la “identidad social” que presenta una persona desviada en las categorías sociales está más relacionada con el estatus social fijo, que es diferente a “perder el *liǎn*” en chino. Este último se refiere a un acontecimiento o al comportamiento en una situación determinada (Zhai, 2011). Por supuesto, existen muchas más diferencias entre el concepto de *miànzi* y las teorías de Goffman, pero la perspectiva de Goffman puede ayudar a entender la esencia y el origen de este en una sociedad.

Entre las teorías sobre la actuación en un teatro, se tienen la confianza y la convicción. En los estudios de Goffman, desde el primer punto, ya se comentaba sobre la confianza en el papel que se desempeñaba. La confianza es un punto que se discute posteriormente en otros libros sobre lo que implica la realidad.

Cuando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión promovida ante ellos. Se les pide que crean que el sujeto que ven posee en realidad los atributos que aparenta poseer [...] las cosas son como aparentan ser. (Goffman, 1959, p. 29)

Así, se entiende que aún se sigue en un escenario, aunque hay más sinceridad cuando se trata con los demás. Para ellos, no tiene mucho sentido preguntar qué es un hombre o una mujer “real” detrás del escenario, porque lo “real” depende de la sensación o la impresión del público. Es decir, al público no le importa quién es la persona verdadera fuera de los actos, solo le importa el personaje presentado en el escenario. Además, en realidad no existe esa persona “real”, porque esta puede desempeñarse en otros papeles y escenarios.

Por esa razón se presentan diferentes facetas al enfrentarse a diferentes personas. Un director severo puede ser también un padre cariñoso al llegar a casa o un hijo dócil frente a sus padres, a pesar de tener una edad avanzada. Eso es similar a los diferentes actos en un teatro. Lo importante es que el papel en cada acto esté bien cumplido, y no importa quién lleva a cabo la actuación.

Como efecto y causa habilitante de esta especie de compromiso con el papel que se actúa comúnmente, advertimos que se produce la “segregación de auditorios”; merced a ella el sujeto se asegura de que aquellos ante quienes representa uno de sus papeles no sean los mismos individuos ante quienes representa un papel diferente en otro medio. (Goffman, 1959, p. 60)

Ahora bien, estar en un escenario implica estar frente a un sujeto: la existencia de un escenario ya garantiza un público y, por lo menos, un actor. Según Goffman, se actúa para obtener una impresión que se espera dejar a los demás. En las interacciones interpersonales, independientemente del objetivo particular que persiga el individuo y el motivo que dicte este objetivo, controlar la conducta de los otros forma parte de los intereses, en especial por el trato con que se corresponde. Eso es lo que se conoce como la administración de impresiones en las interacciones.

Las personas viven sus vidas como actores actuando en un escenario y manejando su configuración: la ropa, el lenguaje verbal y no verbal para construir una impresión particular. La razón es que, cuando entran en presencia de los demás, las personas consideran su impresión ante los otros. “[...] Un actuante tiende a encubrir o dar menor importancia a aquellas actividades, hechos y motivos incompatibles con una versión idealizada de sí mismo y de sus obras” (Goffman, 1959, p. 59). Aunque también se puede decir que estas impresiones forman la existencia social de esta persona, como un efecto dramático de lo que se representa en la escena. Esta perspectiva se entiende también como el enfoque dramático.

Estas palabras que se mencionan sobre el *miànzi* siempre incluyen la influencia del auditorio; es decir, las reacciones de los otros actores en el acto o del público influyen en la evaluación de la actuación, que se basa en un consenso entre el actor y el público. Entre estas interacciones, es importante tener un conocimiento común sobre el papel que le toca a cada parte y respetar lo que se espera. Goffman (1959) denominó estas reglas sociales como “línea”.

Al notar la tendencia de un participante a aceptar las exigencias de definición hechas por los otros presentes podemos apreciar la importancia decisiva de la información que el individuo posee inicialmente o adquiere sobre sus coparticipantes, porque sobre la base de esta información inicial el individuo comienza a definir la situación que inicia líneas correspondientes de acción. La proyección inicial del individuo lo compromete con lo que él se propone ser y le exige dejar de lado toda pretensión de ser otra cosa [...]. Parecía que a un individuo le es más fácil elegir la línea de trabajo que exigirá y ofrecerá a los otros presentes al comienzo de un encuentro, que alterar la línea seguida una vez que la interacción se inició. (p. 22)

En otras palabras, al inicio de cada interacción, las partes ya son conscientes de quiénes son en estas situaciones: “[...] el individuo proyecte una definición de la situación al presentarse ante otros” (Goffman, 1959, p. 21). Por tanto, se puede decir que esta definición de la situación es la que se analiza para el caso chino sobre las relaciones determinadas entre las personas; es decir, la actitud o la forma de interacción con otra persona está determinada por las relaciones, lo cual es un tipo de “definición de la situación”.

[...] Se espera que cada participante reprima sus sentimientos sinceros inmediatos y transmita una opinión de la situación que siente que los otros podrán encontrar por lo menos temporariamente aceptable. El mantenimiento de esta apariencia de acuerdo, esta fachada de consenso, se ve facilitado por el hecho de que cada participante encubre sus propias necesidades tras aseveraciones que expresan valores que todos los presentes se sienten obligados a apoyar de palabra. (Goffman, 1959, p. 21)

Esta línea representa un modo de comportamiento según la situación. Cabe señalar que esta también se aplica a grupos de personas que cooperan entre sí para tener un conocimiento interno.

La coherencia expresiva requerida para toda actuación señala una discrepancia fundamental entre nuestros “sí mismos” demasiado humanos y nuestros “sí mismos” socializados. Como seres humanos somos, presumiblemente, criaturas de impulsos variables, con humores y energías que cambian de un momento a otro. En cuanto caracteres para ser presentados ante un público, sin embargo, no debemos estar sometidos a altibajos. (Goffman, 1959, p. 67)

Este control de uno mismo también es requerido por el *lǐ*; por ejemplo, las formas en que uno debe comportarse frente a las otras personas según las reglas en una sociedad jerárquica. Al relacionar esto con el *miànzi*, cuando las demás personas que interactúan no se comportan según estas líneas o las reglas sociales implícitas, el protagonista puede encontrarse en una situación de amenaza para su *miànzi*, para “perder el *miànzi*” o para “no tener *miànzi*”.

En aras de tener una mejor comprensión, se acude también a “la ética del rol” que se mencionó en el apartado de *xiào*. Así, una vez que los actores tienen un consenso con los papeles, se sigue el guion, como en la vida cotidiana se siguen el sentido común o la norma cultural. De otra parte, para un chino, primero es necesario saber sobre la relación con una persona, y luego iniciar las interacciones. Con lo anterior se entiende que una persona primero debe saber qué papel desempeña en cierto acto y el del interactuante; ello, para saber y desempeñarse como se requiera. “[...] Doy por sentado que cuando un individuo se presenta ante otros tendrá muchos motivos para tratar de controlar la impresión que ellos reciban de la situación” (Goffman, 1959, p. 26-27).

En suma, este control se puede entender como el éxito de la interpretación, puesto que la audiencia tiene la impresión del actor como él quiera que tenga. “A veces, cuando preguntamos si una impresión fomentada es verdadera o falsa, queremos preguntar en realidad si el actuante está o no autorizado a presentar la actuación de que se trata, y no nos interesa primordialmente la actuación en sí” (Goffman, 1959); es decir, si se está actuando según lo que requiere el papel. Así, tales exigencias pueden hacer sentir mal actuante; ello, al notar la carencia de la libertad. De esta forma surgen preguntas: ¿según cuál guion se actúa?

Cuando un actor adopta un rol social establecido, descubre [...] que ya se le ha asignado una fachada particular. Sea que su adquisición del rol haya sido motivada primariamente por el deseo de representar la tarea dada o por el de mantener la fachada correspondiente. (Goffman, 1959, p. 39)

El autor Goffman utilizó una “fachada personal” para referirse a los elementos que se identifican íntimamente con el actuante mismo. Como parte de ello incluyó “las insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad y las características raciales, el tamaño y aspecto, el porte, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejante” (Goffman, 1959, p. 35).

Con esta idea de la “fachada personal” se puede entender mejor la relación entre el consumo de lujo con el *miànzi*, aunque también puede entrar en juego la importancia que se da a los cargos o rangos en el trabajo. Por ejemplo, en las presentaciones entre chinos y españoles, la parte china suele enfatizar bastante y específicamente los cargos laborales de los presentes. Eso puede estar influenciado por la cultura jerárquica confuciana. Pero, cuando las personas de otras culturas no dan la atención esperada a este punto, es posible que ello cause una situación en la que el chino crea “no tener *miànzi*”, porque eso indica un fallo, quizá no de la otra parte, sino de su propio desempeño. En otras palabras, la negligencia puede considerarse una falta de respeto o un indicador del fracaso de la construcción de la propia fachada personal. Este aspecto no solo abarca interacciones personales informales, sino también las relaciones organizacionales e institucionales.

Aquí, cuando se dice que la realidad es el escenario es porque los oponentes pueden acudir a las redes sociales, donde la imagen presentada como un constructo que no necesariamente tiene una vinculación directa con la persona en sí. Por ese motivo se cree que la diferencia entre la vida dramatizada y las redes sociales está en que, en la vida cotidiana, los papeles no se asignan en muchos sentidos. Con ello no se quiere decir que un delincuente nazca para ser delincuente, pero las circunstancias determinadas por el guion están fuera de control. A lo mejor se debería desempeñar el papel de un rey en lugar de un mendigo para pasar una vida entera; sin embargo, para las redes sociales, esta imagen idealizada es la que se puede administrar, y eso corresponde a los valores acreditados por la sociedad. Es una fachada creada según ciertos valores que se desean mostrar como intencionales o inconscientes, según los de una mayoría o una minoría.

Aunado a lo anterior, también se debe entrar en la cuestión sobre la identidad de una persona en una sociedad tecnológica. Los protagonistas de las redes sociales y sus lectores comparten una misma plataforma en línea; sin embargo, las características de cada plataforma

determinan la creencia en la distancia de la imagen presentada y la personalidad real. Por ejemplo, en un foro o un blog, los lectores están más preparados con respecto a otro usuario más lejano de la vida real. No obstante, fuera de las redes sociales, y al conocer a los otros usuarios en tiempo real, se puede olvidar que ellos también están controlando cómo y qué representar.

Por ejemplo: un amigo llamado P, que se conoce en la vida cotidiana, intenta transmitir una imagen ante otro cierto tipo de amigos, los P1. Mientras que P en redes sociales desempeña otro rol, P2 tiene un papel que busca ser reconocido entre los demás usuarios. Las imágenes de P en P1 y P2 pueden ser iguales, pero no necesariamente; ello parte de la ansiedad de la sociedad con la tecnología, de creer que la vida presentada en redes sociales de P2 es la real de P1, y esta última también puede considerarse como actuación.

Finalmente, la investigación de Goffman sobre el *face* se introdujo en un estudio sobre cortesía realizado por Brown y Levinson (1987) posteriormente. El estudio de cortesía facial se considera clásico y bien recibido en el campo pragmático; además, en la teoría de cortesía de Brown y Levinson, el concepto de *face* se acerca a una necesidad básica de cada miembro de un grupo social y es una imagen pública que desea reclamarse y satisfacerse.

2.2.2 Perspectivas de la vergüenza

La “vergüenza” y la conformidad social

Una de las esencias del concepto de lo relacionado con la cara tiene una vinculación estrecha con la vergüenza: ambas tienen que ver con cómo ven los demás. Las críticas ajenas afectan altamente el comportamiento de un individuo que intenta mantener una imagen aceptable socialmente.

[...] El mismo instinto por el cual las mujeres orientales se cubren el rostro ante los demás cuando llegan a verse inmiscuidas en una situación bochornosa. Pues el rostro es la manifestación y expresión de la individualidad; con su ocultamiento desaparece el yo y, con ello, el punto de origen del sentimiento de vergüenza. (Simmel, 2018, p. 71)

Así, una parte importante en los conceptos de *miànzi* y *lian* está relacionada con el sentimiento de la vergüenza. Tienen todos estos conceptos la función de evitar las posibles daños a las relaciones sociales, como expresó Barbalet: “With shame, self is necessarily qualified by the other; the individual is unavoidably social” (Barbalet, 2004, p. 104). En este apartado se expone el concepto, especialmente desde las perspectivas sociológicas.

En consecuencia, al hablar del tema de la vergüenza, a lo mejor lo primero en que piensa un lector occidental es en las frases de la Biblia: “Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban” (Génesis, 2.25). No obstante, después de comer los frutos del árbol del bien y del mal, “entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales” (Génesis, 3.7).

Mientras tanto, en China, las ideas pueden venir de la escuela confuciana. Al respecto, Mencio destacó que en todo ser humano hay cuatro sentimientos naturales que orientan hacia el bien: la empatía, la vergüenza, el respeto, la modestia y la distinción entre el bien y del mal. La empatía es el comienzo de la benevolencia, el sentimiento de vergüenza es el comienzo de justicia, la modestia es el comienzo de la *li*, y la diferenciación entre bueno y malo es el comienzo de la sabiduría. Aunque todos nacen dotados de estas disposiciones para empatizar y sentir vergüenza, es también necesario cultivarlas.

Asimismo, con respecto a aplicar el concepto de vergüenza en la sociología, se tiene un estudio de Simmel (1901) para el periódico *Die Zeit* de Viena: “Sobre una psicología de la vergüenza”, el cual fue traducido por Andrés Soto. En este, Simmel partió de los estudios de Havelock Ellis y Darwin sobre el sentimiento de vergüenza y profundizó en las propuestas darwinianas presentadas en el libro *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872). En suma, Simmel estaba de acuerdo con Darwin en cuanto a que la vergüenza viene de centrar la atención en uno mismo y el intenso énfasis en el sentimiento del “yo”.

Según Simmel, aunque la vergüenza puede variar en causa, contenido o manifestación, tiene un fundamento formal común, que es la disociación de sí mismo en un yo parcial observador y uno observado. “En un sinnúmero de relaciones aislamos en cierto modo una parte de nosotros que nos protege ante el juicio, el sentimiento y la voluntad del otro [...] nos sentimos ante nosotros mismos tal como nos sentimos desde el principio ante los otros”. Por eso se evoca “la posición interna que se concreta en nosotros nada más por la observación del otro y que entonces nos hace tener vergüenza de nosotros mismos” (Simmel, 2018, p. 71). En otras palabras, ese sentimiento de vergüenza surge cuando se ve el “yo” reducido y disminuido. Su fuente está en la atención que se mueve entre el sentimiento del “yo” completo y el “yo” mutilado o reducido, o la intensificación y la atenuación que hay entre la exageración (el centro de atención) y la disminución (en su déficit simultáneo) del “yo”. Con base en este fundamento formal, Simmel analizó también dos precondiciones de la vergüenza.

Esa alteración del sentimiento del “yo”, que es una personalidad predestinada a producir, es aquella que no se presenta ni completamente distante ni completamente cercana; por ejemplo, las acciones que pueden resultar vergonzosas frente a gente extraña no lo son ante personas más cercanas. Es decir, entre las personas más cercas, la confianza elimina los límites entre los “yo”. De otra parte, puede que la gente se sorprenda con el cambio de los criterios sociales acerca de lo vergonzoso en la sociedad. Según Simmel (2018), el análisis con la razón puede ser una de las causas.

El estilo naturalista en arte ha demostrado la falta de diferenciación y de libertad del sentimiento que supone adherir a la palabra, esto es, a un mero símbolo, empleado con fines artísticos, iguales sensaciones que a la cosa misma; la representación de lo indecente no constituye una representación indecente, siendo preciso liberar las sensaciones reales del mundo simbólico en el que se mueve todo arte, incluido el naturalista. Quizá sea esta la causa por la que se da una mayor libertad en los círculos cultos en lo relativo a discusión de las materias escabrosas; cuando existe un ánimo puro y objetivo, mucho de lo que antes estaba prohibido expresar, queda permitido: el sentimiento de vergüenza se vincula de nuevo exclusivamente a la cosa y deja de nuevo en libertad a la palabra, como mero símbolo de aquella. (p. 147)

Es decir, uno de los sentimientos debilitados por la razón es la vergüenza, con la distinción de la simbolización de las realidades. Curiosamente, aquí no se entra en fondo. Simmel (1958) analizó también cómo la cantidad de dinero modifica el carácter esencial de la prostitución y el soborno. Es vergonzoso cuando ello se da a un nivel no llamativo, pero cuando supera cierto límite, lo vergonzoso no puede ser criticado. Es interesante ver que en el chino hay dichos que expresan lo mismo: “el que roba una herramienta le penalizarán (matarán), el que roba un reino será un rey”.

De esta forma, “el centro del interés ya no es la mercancía, sino su precio, lo que constituye un principio que a épocas anteriores no solamente parecía desvergonzado, sino, también, implícitamente imposible” (Simmel, 1958, p. 147).

Otro punto que cabe destacar es cómo se cambia la percepción de lo vergonzoso según la cantidad de gente que lo realice. “Pues el grupo, en el que el individuo ha desaparecido, se caracteriza por la falta de vergüenza” (Simmel, 2018, p. 72). Cuando la acción sucede en compañía de muchas otras personas, el sentimiento de vergüenza se niega, y eso puede deberse a que no hay nadie en particular para tomar la responsabilidad. Simmel relacionó el motivo de la vergüenza con la conciencia de la singularidad y la totalidad de un individuo, así como el proceso de individualización.

Para concluir, Simmel aportó su perspectiva tanto psicológica como sociológica, y esta se convirtió en la temática de la vergüenza. El autor opinó que la vergüenza viene de la distancia entre el yo que se reconoce, que es incompleto y comete errores; y el “yo” ideal, que es algo superior al anterior. Igual que la partida de la opinión de Darwin, la vergüenza ayuda a darse cuenta de la observación que recibe una persona; y, cuando el centro de atención son los defectos o un aspecto no ideal, ese “yo” que se da cuenta de esta observación se avergüenza.

En cuanto a hablar de la cultura de la vergüenza, es imprescindible mencionar la obra *El crisantemo y la espada: los patrones de la cultura japonesa*, de la antropóloga estadounidense Ruth Benedict, bajo la dirección de autoridades norteamericanas, quienes hallaron dificultades para predecir el comportamiento de Japón en la Segunda Guerra Mundial. Estas encargaron a las instituciones este estudio sobre las normas y los valores de la sociedad japonesa, el cual fue llevado a cabo por Benedict, entonces antropóloga de la Universidad de Columbia, como repertorio de soluciones para enfrentarse a este enemigo en el Pacífico.

“En los estudios antropológicos de diferentes culturas es importante hacer una distinción entre aquellas que se basan en el temor a la vergüenza y las que se basan en el miedo a la culpabilidad” (Benedict, 12003, p. 162). Desde este libro, se popularizó la idea de “cultura de la vergüenza” y “cultura de la culpa”. Esta última se define como “una sociedad que inculca normas absolutas de moralidad y confía en el desarrollo de la conciencia en el hombre es por definición una cultura basada en el miedo a sentir culpa” (Benedict, 2003, p. 162). Mientras tanto, en la primera, toda persona está atenta al juicio de los demás sobre sus actos. Incluso con imaginar el veredicto, se modifica o se orienta su comportamiento. Con la cita de abajo, se espera exponer las diferencias esenciales de las dos culturas.

Las verdaderas culturas “de la vergüenza” se apoyan sobre sanciones externas para el buen comportamiento, no sobre una convicción interna de pecado, como en las verdaderas culturas “de culpabilidad”. La vergüenza es una reacción ante las críticas de los demás. Un hombre se avergüenza cuando es abiertamente ridiculizado y rechazado, o cuando él mismo se imagina que le han puesto en ridículo. En cualquier caso, es una poderosa sanción. Pero requiere un público, o por lo menos un público imaginario. La culpabilidad, no. En una nación donde el honor significa adaptarse a la imagen que uno tiene de sí mismo, una persona puede sentirse culpable, aunque nadie esté enterado de su mala acción, y posiblemente logre liberarse de la sensación de culpabilidad confesando su pecado. (Benedict,2003, p. 163)

El análisis de Benedict de la cultura de la vergüenza y la culpa ha despertado mucho interés en los estudios posteriores. En una forma más resumida, se puede decir que, con respecto a los actos que causan una sensación de culpabilidad para una cultura, la vergüenza es

la penalidad más seria para la otra. Aunque el análisis de Benedict es sobre Japón, “la cultura de vergüenza” tiene mucho en común con lo que se analiza aquí sobre el *miànzi* o el *lian*; es decir, la vergüenza es un factor tan importante que casi se puede considerar como la partida de consideración de lo que se dice y lo que se hace. En estas culturas, las tradiciones sirven de referencia importante, pues las personas restringen sus acciones para evitar críticas o desacuerdos con los demás o para la sociedad en general, a fin de no destruir la imagen o no “perder el *miànzi* o *lian*”.

Finalmente, parece necesario indicar la función de la vergüenza en el mantenimiento del orden social. Sobre este aspecto, se cita a Jack M. Barbalet, quien, a través de su realización de la literatura desde Adam Smith, Charles Darwin y Thomas Scheff sobre la vergüenza, demostró que la vergüenza ha jugado un papel continuo en explicaciones de conformidad social.

The oldest explanations of human behavior are moral, not social; and one of the oldest forms of moral exhortation mobilizes the emotion of shame. It is a measure of our times that, together with a popular perception of declining morality, a popular view is that experience of shame is oppressive. Shame is able to play a role in these different formulations because it is unavoidably a social emotion. Shame operates in terms of a supposition of another's regard for self, of taking on the view of another. In this way, shame pulls those who experience it in line with social expectations. (Barbalet, 2004, p. 103)

Para concluir, la vergüenza como contenido esencial del concepto de *miànzi* se apoya en sanciones externas para el buen comportamiento. La aprobación de los demás desempeña un papel en la disposición del “yo” de una forma positiva y negativa; de esta manera, la vergüenza tiene la función de mantener el orden moral desde la antigüedad hasta las sociedades modernas.

2.2.3 El rostro de Emmanuel Levinas

El yo frente al otro

La otredad es un concepto que se forma en contra del “yo”, que se refiere a todo fuera de uno mismo, independientemente de su forma o representación, o de si se puede percibir. Todo lo de afuera de un “yo” es un “otro”, y esta otredad es imprescindible para la definición y la construcción de un “yo”, porque ello depende de las diferencias entre uno mismo y los demás. Así, la bondad no es solo lo contrario, sino también la esencia oculta de la maldad que, sin el uno, el otro no se define. Es decir, la construcción de uno equivale a la negación del otro. En *Juan de Mairena*, Antonio Machado escribió lo siguiente:

De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en La esencial heterogeneidad el ser, como si dijéramos, en la incurable otredad que padece lo uno. (Antonio Machado, 1936)

Otro académico que se debe citar es Emmanuel Levinas. Existen varias razones para ello: a) Levinas discutió sobre el rostro del “otro”, lo que tiene que ver con este capítulo, pues el *miànzi* en su objeto es el rostro. Luego, la filosofía de Levinas compartió muchas similitudes con la filosofía confuciana en cuanto a que ambas se construyen sobre la ética, especialmente la responsabilidad hacia el otro. Así, se puede decir que se acude a Levinas no tanto para este capítulo sobre *miànzi*, sino para la tesis en general que se basa en la filosofía confuciana. Aparte de lo mencionado, la razón más importante de esta cita es que las diferentes culturas se pueden considerar mutuamente como el “otro”, y se revela la importancia de lo que enfatizó Levinas al señalar “no me violentes”. “Solo que los hombres ignoran que todos somos culpables por todo y ante todos; si al fin lo comprendiéramos, la tierra entera se convertiría en un paraíso” (Dostoevskii, 1949, p. 356). Asimismo, se cita a Fiódor Dostoyevski aquí por la inspiración de un estudio sobre la influencia de este gran escritor ruso en Levinas.

Junto a la yeshivá de Kovno, la principal fuente para la formación intelectual de Emmanuel Levinas previo a sus estudios filosóficos y talmúdicos fuera de Lituania fue la ávida lectura de la gran literatura rusa. Su influencia, particularmente de Dostoyevski pero confirmada después por Grossman, según argumentamos, deja sentir su peso en la ética levinasiana del exceso y en puntos de partida claves, como la asimetría de la intersubjetividad, el pasado inmemorial y la responsabilidad mesiánica, de tal manera que podemos afirmar que sin la literatura teológica de Dostoyevski no se puede comprender cabalmente la propuesta ética de Levinas. (Medina, 2014, p. 27)

En cuanto a Levinas, este es un pensador que tuvo como eje la conducta humana como responsabilidad frente al otro/rostro. Su pensamiento está profundamente arraigado en su formación como judío, con el estudio del *Talmud* desde pequeño, la herencia filosófica de fenomenología y la experiencia durante la Segunda Guerra Mundial, durante la cual estuvo en un campo de concentración y donde casi toda su familia fue asesinada. Su estudio se enfocó en una exploración acerca de la ética después de Auschwitz. “La pregunta ética acerca de la responsabilidad y la bondad para con el otro no deriva de un entendimiento del ser, sino que partiendo de la responsabilidad para con el otro la pregunta misma por el ser se puede plantear y dilucidar” (Levinas, 1998, p. 97). El autor opinó que el hombre es un ser para el otro, y que la alteridad es algo más que el “no-yo”: es salir de uno mismo para poner la atención en el

prójimo. En *Totalidad e infinito*, Levinas (1961) habló ampliamente del rostro, y usó el término “el rostro del otro”, que no solo implicaba un rostro físico, sino también una significación ética.

Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo infinito, se produce como Deseo. No como un deseo que se apacigua con la posesión de lo deseable, sino como el deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad. Pero el deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo deseable detiene la “negatividad” del yo que se ejerce en el mismo, el poder, el dominio. Eso que, positivamente, se produce como posesión de un mundo en el cual yo puedo hacer regalos al otro, es decir, como una presencia frente a un rostro. Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el otro no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad [...]. El rostro del otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. (p. 74)

Para Levinas, la cuestión del ser del hombre es ante todo ética, y lo primero no es el ser, sino la relación con el otro. Lo primero que se percibe del otro es su rostro, y el acceso a ese rostro es ético. Cuando alguien ve una nariz, unos ojos y una frente y puede describirlos, entonces esta persona se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. Para él, el rostro pide, exige, obliga, impone, y a lo humano se da sentido primero a partir de la desnudez del rostro, por lo que el “yo” existe respondiendo al “tú”. En el prefacio de *Totalidad e infinitud*, Levinas describió que se trata de una desnudez que grita su extrañeza al mundo, su soledad, su muerte, lo escondido en su ser. Esa desnudez es la derechura misma del rostro, su exposición derecha y sin defensa, hasta su piel que es también la más desprotegida. Ese rostro del otro interpela éticamente y dice: “no me violentes, no pretendas inducirme una representación tuya, no pretendas meterme en una totalidad”.

Por eso he intentado encontrar un espacio -y por cierto, de una forma fuertemente fenomenológica- en la relación del hombre con el otro, donde esto ocurra. Y en este lugar propicio de la interpelación hablo del rostro del otro. Eso es lo divino en lo humano en este sentido concreto; toda mi fenomenología desemboca en eso: el rostro es la desnudez del otro, el estar expuesto del otro, a indignidad del otro. Naturalmente que a cada rostro se le da una importancia, una posición. Pero lo que yo designo como rostro del otro es más importante que una corbata; es este “heme aquí”, “yo soy aquel que”, este ser expuesto, ser expuesto. Y por eso yace en el mismo instante del rostro una orden. Siempre la considero una orden, un mandamiento, y por cierto como el primer mandamiento: ¡No matarás! (Levinas, 1998, p. 103)

Este imperativo básico es “no me mates, ayúdame a vivir”. El hecho de la existencia de otros revela el deber básico de la ética. Cabe situarse ante una responsabilidad que no ha tenido la oportunidad de elegir o rechazar. La pasibilidad radical revela el entendido de Dios como una responsabilidad ante el otro. La acción de mirar el rostro del otro no solo implica observar, sino también responder, lo que en sí ya es una responsabilidad; es decir, el “yo” tiene

la responsabilidad de responder al otro, y ello revela la relación ética entre todos. En el libro *Cuatro lecturas talmúdicas*, Levinas explicó este responder a través de la esencia del lenguaje:

[...] Nos enseña que la palabra, en su esencia original, es un compromiso por nuestro prójimo delante de un tercero: acto por excelencia, institución de la sociedad. La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje. (Levinas, 1968, p.)

En esta revelación sobre la esencia de las palabras y en otros momentos, Levinas habló de la responsabilidad de uno hacia el otro. La relación con el otro no consiste en repetir en un sentido opuesto el movimiento del alejamiento, sino en ir hacia él por medio del deseo, al que la teoría misma pide prestada la exterioridad del término.

Por una parte, la filosofía de Levinas tiene mucho en común con la filosofía confuciana; por ejemplo, con la de Mencius. Ambos autores han tomado la ética como la base de su pensamiento, y hacen hincapié en la responsabilidad ética hacia otros como vía hacia las virtudes. Ambos resaltan los sentimientos que tienen todos sobre el sufrimiento del otro, y posicionan eso como la fuente de la moral. Obviamente, las dos filosofías son diferentes desde la esencia; esa responsabilidad hacia los otros para el confucianismo es del carácter natural del ser humano, mientras que para Levinas es un *commandment* por su trasfondo teológico. Sin embargo, esa diferencia en la base asombra aún más por la coincidencia a la que se llega y por el énfasis en la importancia del prójimo.

Por otra parte, Levinas desarrolló su teoría con base en el rostro del otro, y se puede decir que es el mismo rostro que se aborda en este apartado, pero en sentidos muy diferentes. La cita de Levinas, más que para entender el concepto de 面子 *miànzi*, es para entender mejor estos conceptos confucianos en general. Esto podría servir sobre todo para las conclusiones que se sacan al final de la tesis sobre “el otro”. Asimismo, los conceptos presentados son de una cultura ajena a la española, por lo que esta se puede entender como el otro.

2.2.4 面子 Miànzi y la comprensión sobre el “yo”

El “yo” en el confucianismo

We are all born and reared in a specific cultural community, each with its language, values [...] and concomitant ideas of what it is to be a human being. There are not, in short, any culturally independent human beings. Each of us has specific hopes, fears, joys, sorrows, values, and views which are inextricably linked to our definitions of who and what we are, and these definitions have

been overwhelmingly influenced by the cultural community of which we are a part. (Rosemont, 2016, p. 34)

En la tradición occidental, el concepto del “yo” es fundamental para la filosofía, la ética, la psicología y la religión. En contraste con las comprensiones del “yo” en la filosofía dominante occidental, en el confucianismo es más bien un concepto ético de entidades en una visión holística. Su construcción se lleva a cabo por el autocultivo, el cual se refiere a una formación o exigencia a uno mismo, con una orientación moral.

Al tener la condición preestablecida de que ser humano equivale a estar practicando las virtudes, se está señalando que el “ser humano” no se logra al nacer, sino a través de las prácticas virtuosas en la vida. Además, en este sentido, las virtudes se interrelacionan en un mismo conjunto, dado que, por ejemplo, tener la sabiduría es, en gran medida, saber desarrollar una vida de acuerdo con otras virtudes, como ser cortés y justo. De la misma manera, si no se practica la cortesía o la justicia, se está muy lejos de ser alguien con sabiduría. Por eso se debe ser constante en el mantenimiento de estos valores, y es necesario tenerlos integrados en su naturaleza de ser. A continuación se presentan dos ejemplos que aparecen en *Las analectas*:

The self in Confucianism is essentially perceived as a continually constructive organism: it is not an essentially thinking entity, but an active process of a human becoming mature both physically and psychically and morally; it is not understood as an isolation from or in contrast to its surroundings, but as a relationship formed and reformed in one's engagements in family and social communities; it is not considered a static state identifiable once for all, but a continuous growth from the past to the future. (Yao, 1996)

The philosopher Zeng said, "I daily examine myself on three points: whether, in transacting business for others, I may have been not faithful; whether, in intercourse with friends, I may have been not sincere; whether I may have not mastered and practiced the instructions of my teacher" .

Zi Xia said, "if a man withdraws his mind from the love of beauty, and applies it as sincerely to the love of the virtuous; if, in serving his parents, he can exert his utmost strength; if, in serving his prince, he can devote his life; if, in his intercourse with his friends, his words are sincere -although men say that he has not learned, I will certainly say that he has" .

Aquí se observa que no solo existe una exigencia a uno mismo cada día al examinar las propias conductas, sino que también hay una percepción de uno mismo; es decir, la imagen que se tiene sobre uno mismo tiene que ver con los comportamientos continuos. De esa forma se puede entender que, en el confucianismo, percibirse a uno mismo es un proceso continuo que no llega en ningún momento a una conclusión final, puesto que el autocultivo es un proceso movedizo, con una característica quizá de contingencia (tanto progreso como retroceso), que no se encuentra nunca en un estado estático.

Siguiendo la misma línea, cuando uno se examina a sí mismo, requiere de un modelo estándar, y tales modelos son normalmente los santos o sabios. El “yo” en los contextos confucianos se debe ver dentro de las actividades activas de la vida privada y de los compromisos públicos. Una persona se cultiva y se madura como agente moral arraigado en la imitación del ideal perfecto. Como se citó, este ideal tiene diferentes facetas: ser tal persona cuando se enfrenta a los padres, otra cuando se está con los amigos, etc. Dicha ética de papel está basada en los roles familiares: a diferencia de la ética de la virtud, que es individualista, la ética de rol se deriva de la relación de una persona con su entorno. Es una moral que se basa en el cumplimiento de un rol, como padre o hijo, y estos roles se establecen como relaciones. Una temática esencial de este trabajo es el *li*, que es esencial para dicho cumplimiento, pues se trata de portarse apropiadamente en los desempeños de los papeles al reforzar las relaciones familiares y unir a la comunidad.

El sinólogo estadounidense Henry Rosemont Jr. dio mucha importancia a esta ética de papel en la comprensión del confucianismo. Este indicó primero que “nothing is more plain, however, than the facts that everyone of us does have a definite sex, a color, an age, an ethnic background, certain abilities; that we all live in a specific time, and a specific place” (Rosemont, 2016: 34). Para él no existe un individuo independiente de su cultura, ni existe un “yo” fuera de los papeles que se desempeñan.

But for the early Confucians there can be no me in isolation, to be considered abstractly: I am the totality of roles I live in relation to specific others...They emphasize the interrelatedness of what I am calling “roles”, that is to say, they are cognizant of the fact that the relations in which I stand to some people affect directly the relations in which I stand with others, to the extent that it would be misleading to say that I “play” or “perform” these roles; on the contrary, for Confucius I am my roles. (Rosemont, 2016, pp. 52-53)

Esta ética del rol coloca al reconocimiento de uno mismo en un proceso de cambio constante. Cuando se alternan los papeles, ese “yo” anterior se cambia también. “Taken collectively, they weave, for each of us, a unique pattern of personal identity, such that if some of my roles change, others will of necessity change also, literally making me a different person” (Rosemont, 2016, p. 53). En realidad, esta idea en cierto sentido corresponde a la construcción de la identidad, la cual está basada en la otredad, pues sin la otra parte no existiría “esta” parte. Por ejemplo, ser madre implica haber un hijo como la otra parte: “[...] the Confucian perspective requires us to state it in another tone of voice: my life as a teacher can only be made significant by my students, my life as a husband by my wife, my life as a scholar only by other

scholars” (Rosemont, 2016, p. 53). Es decir, esta construcción del “yo” no es independiente, el ser “yo” está determinado por los reconocimientos surgidos en las interacciones con los demás.

Moreover, seen in this socially contextualized way, it should become clearer that in an important sense I do not achieve my own identity, am not solely responsible for becoming who I am. Of course, a great deal of personal effort is required to become a good person. But nevertheless, much of who and what I am is determined by the others with whom I interact, just as my efforts determine in part who and what they are at the same time. Personhood, identity, in this sense, is basically conferred on us, just as we basically contribute to conferring it on others. (Rosemont, 2016, p. 53)

Al señalar este carácter esencial del confucianismo, Rosemont también demostró un “defecto” intrínseco de este sistema a los ojos de la visión occidental. Según Rosemont, el confucianismo no da espacio a conceptos como la autonomía o el derecho. Asimismo, acerca de las implicaciones de la concepción confuciana de la personalidad a la autonomía, el autor señaló que la noción de derecho incluye otros contenidos, como la autonomía, la libertad, la razón y la elección; sin embargo, la visión confuciana que conecta íntimamente al “yo” con los roles sociales ya deja espacio muy limitado para tales nociones, definidas en un contexto occidental. Lo anterior, dado que su aplicación presupone una persona como individuo con capacidad de elegir racionalmente sus propios fines y cuya libertad de elección está protegida por restricciones en la conducta de otros. Son cimientos muy diferentes.

“Specifically for the early Confucians, there are, in addition to ‘rights’, ‘democracy’, and ‘justice’, no analogous lexical items for most of the modern Western basic vocabulary for developing moral and political theories [...]” tales como “autonomy”, “choice”, “private”, “public”, “dilemma”, entre otras. (Rosemont, 2004, p. 51)

A pesar de esto, también se demuestra que existe espacio para una concepción de los derechos como una relación autónoma que enfatiza las interacciones sociales entre las diferencias humanas. Acerca de cómo se conoce el “yo” en el confucianismo, Herbert Fingarette, en su artículo *The problema of the self in the analects*, indicó que su exploración se dirige hacia “the task of becoming selfless” (Fingarette, 1979, p. 129). Igualmente, con respecto a cultivarse a uno mismo, Fingarette opinó que se generaliza el uso del *self* como una rúbrica general o básica para resumir todo en términos de “cultivarse a uno mismo”. Esta idea busca enfocarse en el papel de manera constructiva para llegar a ser como se debe ser: un hombre verdaderamente humano o espiritualmente noble. “There are different dimensions to willing in Confucius usage, and how, depending on which dimension we take as our standpoint, we get a different view of the individual self and its significance” (Fingarette, 1979, p. 131).

Otra opinión de Fingarette que vale la pena exponer aquí es su expresión sobre la relación entre el sujeto y el deseo. Para él, el deseo simplemente compromete a uno con lo que tal vez sea tan realista y, por lo tanto, tan básico como cualquier cosa que puede ser sobre el concepto de persona. Las personas son concebidas como seres de los cuales se puede decir característicamente que quieren esto o aquello; cada deseo real se atribuye a alguna persona individual como sujeto (Fingarette, 1979). Luego Fingarette analizó dos palabras: 欲 *yù* (deseo) y 志 *zhì/chih* (voluntad, complaciente, intención) a través de textos del *Analectas*:

“Not to do to others as you would not wish done to yourself”.(12:2)

“What are meant by the five excellent things?” The Master said, “When the person in authority is beneficent without great expenditure; when he lays tasks on the people without their repining; when he pursues what he desires without being covetous; when he maintains a dignified ease without being proud; when he is majestic without being fierce”. (20:2)

Así se vea su uso como un deseo y otro uso más neutral (el primer ejemplo). Desde la óptica de Fingarette, mientras que la intensidad y la persistencia del *yù* (deseo) no es tan específica, el *zhì* (voluntad) se aplica en contextos con propósitos fuertes y persistentes. Fingarette reveló el aspecto del sujeto en estas dos nociones al citar lo siguiente:

The Master said, "At fifteen, I had my mind bent on learning. (2:4)

The Master said, "A scholar, whose mind is set on truth, and who is ashamed of bad clothes and bad food, is not fit to be discoursed with". (4:9)

Zi Xia said, "There are learning extensively, and having a firm and sincere aim; inquiring with earnestness, and reflecting with self-application - virtue is in such a course". (19:6)

Igual que otros casos, el *zhì* (voluntad) está íntimamente relacionado con la acción de dirigir y conducirse. “My point is simply that Confucius does often explicitly characterize persons as willing and wanting” (Fingarette, 1979, p. 133). En otras palabras, Fingarette reveló el carácter activo como sujeto en el confucianismo: “Yes, Confucius emphasizes traditional social roles. But even when most diligently pursuing the obligations entailed in such roles...they are not mere collections of standardized repertories” (Fingarette, 1983, p. 334). Desde esta perspectiva, Fingarette indicó que esta filosofía es de naturaleza humana de humanismo.

Roger T. Ames

En cuanto a Roger Ames, este opinó que el confucianismo en su esencia es estético. Por ejemplo, para describir comportamientos morales, se utilizan palabras como 美 *měi*, que en la antigüedad era *beautiful*, en lugar de *beauty*; es decir, no es un sustantivo que representa la esencia de la estética, sino que la revela. Al aplicar la misma lógica a la comprensión de la

virtud, se puede entender que, para el confucianismo, la atención que se presta no está en la “entidad de la virtud”, sino en los comportamientos determinados por ciertas relaciones en un estado dinámico y práctico.

De la misma manera, 仁 *rén* (benevolencia) no es una virtud específica, sino un término general. Es una virtuosidad revelada en cada rol específico que se desempeña, en cada comportamiento en concreto que se lleva a cabo, pero no en sí mismo un comportamiento delimitado. Es una sabiduría de tratar a las relaciones, como “es beneficioso para...”, “se llevan bien así...”, “es apropiado/adecuado/oportuno[...]” (Ames, 2017, pp.200-202).

Asimismo, Ames indicó que, en el contexto occidental, cuando se habla de los “principios” o “virtudes”, se tiene una esencia para dicha “cosa”. Palabras como *coraje* o *justicia* tienen su referente inmediato, el cual es independiente de las acciones en cierta manera, como un antecedente dado a lo que se hace, o como un objetivo predeterminado para las acciones. Es una norma de orden superior, de la que se derivan las reglas de los comportamientos más específicos. En comparación con ello, bajo la perspectiva confuciana, si se busca el referente de “coraje” o “justicia”, debe ser una generalización derivada de actuar con valentía o justicia dentro de las relaciones familiares y comunitarias. En lugar de ser retrospectivos y clavados, estos principios en el confucianismo apuntan al desarrollo de configuraciones complejas de relaciones específicas y únicas en maneras concretas.

En otras palabras, estas virtudes puntativas son en realidad cualidades de conducta en sí. Una persona cultiva sus esfuerzos para un crecimiento personal para que sus acciones tengan resultados eficaces y productivos en referencia a la virtud. El valor de la vida no se basa ni se deriva de los principios antecedentes, sino que se caracteriza por modalidades cotidianas de actuar bien. Así, la búsqueda del refinamiento continuo de una persona solo es posible dentro del contexto de experiencias y actividades compartidas.

La ética de papel del confucianismo también ha ofrecido normas direccionales para las acciones, pero no se trata de virtudes, principios u otros abstractos; es más que eso: son “instrucciones” de papeles sociales según las situaciones habituales (Ames, 2017). David B. Wong caracterizó la ética confuciana como *community-centered*, pues tiene su objetivo en el bien común. Esta estructura social se determina por las relaciones de cada rol, y su funcionamiento se mantiene gracias al cumplimiento de los requisitos para cada miembro.

Confucianism as a virtue-centered morality with the core value of a common good at its center. This common good consists in a shared life as defined by a network of roles specifying the contribution of each member to the sustenance of that life. (Wong, 2004, p. 32)

En la búsqueda de un “yo” en el confucianismo, se distingue esta moralidad centrada en la comunidad con la moralidad típicamente centrada en los derechos (*rights-centered*). El autor argumentó que, por una parte, ambas morales existen en el confucianismo; y, por otra, hay restricciones universales sobre la moral enraizadas en la naturaleza humana. Por ende, la moral orientada a la comunidad contrasta con la que se centra en los derechos. Esta no tiene énfasis comparable con un bien común, sino el derecho de cada individuo de reclamar de otros, a fin de reconocer el valor moral de los individuos, independientemente de sus roles en la comunidad. Wong argumentó varias razones de esta distinción, entre ellas la base comunitaria y la base utilitaria, ambas de carácter consecuencialista; e indicó que la base utilitaria de derechos justifica su utilidad, dado que tiene su suma total en función del bienestar de los individuos.

Pero, en este proceso, las relaciones entre los individuos no cuentan como el bien total, aunque sí lo son, incluso un enfoque principal para las moralidades centradas en la comunidad. Subyacente a este enfoque, hay una concepción normativa y descriptiva de “persona”, constituida por sus relaciones con los demás. Finalmente, el bien de ese sujeto está constituido por relaciones que cumplen un ideal moral de respeto apropiado y preocupación mutua (Wong, 2004).

Así las cosas, Kwong-loi Shun señaló detalladamente el concepto de “yo” en los pensamientos confucianos; aquí se exponen varios de sus argumentos. Shun apoyó también que la percepción del “yo” en el confucianismo se vincula íntimamente con los roles sociales; en otras palabras, está constituido por estos roles, incluso con el orden cósmico. El autor acudió a Xunzi y a Mencios para indicar que lo que hace a los seres humanos no es su constitución biológica y fisiológica, sino la capacidad de diferenciación y distinción social. Además, es a través de la participación en el orden social, y al dejarse moldear por él, que uno se convierte totalmente en humano, pues la adaptación a las normas tradicionales tiene su lógica subyacente al orden social evolutivo.

Con esto se desestima la distinción entre uno mismo y los demás, y uno no solo se moldea por el orden social, sino que también tiene un efecto transformador en otros seres humanos. En otras palabras, recibir la aportación adecuada de otros y utilizar apropiadamente los recursos podría contribuir a habilitar a una persona en el orden cósmico para encontrar su

lugar apropiado. Por ejemplo, la influencia de los sabios podría tener un efecto transformador para que uno halle su ideal ético (Shun, 2004). Además, las comprensiones modernas sobre el “yo” también pueden coincidir con lo que se mencionaba del confucianismo, que es un “yo” dentro de la colectividad. Michael Sandel y de Paul Ricoeur manifestaron:

Pero no podemos considerarnos como independientes como independientes de esta manera sin un alto costo para las lealtades y convicciones cuya fuerza moral reside en parte en el hecho de que en nuestra vida cumplirlas es inseparable de nuestra comprensión de nosotros mismos como las personas particulares que somos: como miembros de esta familia, comunidad, nación o pueblo; como sucesores de esta historia; como hijos o hijas de aquella revolución; como ciudadanos de esta república. (Sandel, 2000, p. 222)

De otra parte, se tiene que “la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano” (Ricoeur, XIV). De esta forma, se puede entender que tanto en el confucianismo como en la filosofía moderna, el “yo” ya no se considera como una identidad que determina a una persona como específica, o una entidad claramente identificable como agente o sujeto, sino más bien como un proceso de autocreación o una sucesión continua de examinación, que tiene su naturaleza de existencia en la colectividad.

2.3 Ejemplo de la aplicación: el consumo de lujo

Consumo de lujo, revelación de los cuatro conceptos

El tema de los artículos de lujo es una revelación de los cuatro conceptos que se mencionan en la tesis. Para presentarlo en pocas palabras, el uso de artículos con *glamour* revela el *miànzi* del poseedor, lo que es un regalo ideal para los demás, al igual que dar el *li*. En este sentido, la persona que recibe este tipo de regalo tiene *miànzi* también. Actos de este tipo sirven para mantener las relaciones, tanto personales como las intencionales; y luego, como producto que revela el estatus social, también son comunes como regalo para las generaciones anteriores hacia los padres, como un acto de *xiào*. Por estas razones expuestas, a continuación, se analiza en más detalle este fenómeno del consumo de productos de lujo.

2.3.1 Situación del consumo de lujo

Sea cual sea la razón, según los datos más recientes de Campaign Asia-Pacific 2012 Asia's Top 1000 Brands report, las cinco más reconocidas marcas en China son las importadas desde el extranjero (Jing, 2012). Otra estadística de Statista (gráfico mostrado abajo) muestra que la participación de China en el mercado global de productos de lujo ha alcanzado un 20 % en 2015, mientras que en el 2010 constituyó el 10 %, y en 1998, su participación no llegaba ni al 1 %. (Ling, 2015, p. 36)

Según Mckinsey, los consumidores chinos gastaron alrededor de 770 000 millones de yuanes en artículos de lujo en 2018, y se pronostica que el gasto superará los 1,2 billones de yuanes para 2025. Como denunció *China luxury report 2019*, “Chinese consumers are set to contribute almost two-thirds of global growth in luxury spending” (Luan et al., 2019, p. 4). El gráfico observado está basado en una investigación fundamentada en datos de transacciones de UnionPay para *China luxury report 2019* de Mckinsey. Según sus propias interpretaciones, China entregó más de la mitad del crecimiento global en el gasto de lujo entre 2012-2019, y se espera que entregue el 65 % del gasto adicional del mundo hacia 2025 (Luan et al., 2019).

[...] Upper-middle-class ones are stimulating rapid growth in luxury-goods consumption, which has surged at rates of 16 to 20 percent per annum for the past four years. By 2015, barring unforeseen events, more than one-third of the money spent around the world on high-end bags, shoes, watches, jewelry, and ready-to-wear clothing will come from Chinese consumers in the domestic market or outside the mainland.(Barton et al., 2013, p. 3)

En consecuencia, es normal que surja la pregunta sobre las razones detrás de estos comportamientos económicos, porque las teorías sobre los nuevos ricos no pueden explicar por qué muchos consumidores no son los utilizadores y, sobre todo, por qué estos productos sirven tanto como regalo en los círculos sociales. Un consumidor normal obtiene productos de lujo para satisfacer sus propias necesidades o deseos. En cambio, el acto de “ofrecer regalos” sería para satisfacer directamente las necesidades de los demás e, indirectamente, la propia. Este fenómeno de que el consumidor final no corresponde al comprador es una de las características de las compras de los chinos.

Antes de empezar el análisis, cabe mencionar dos puntos. Uno es histórico, porque en la actualidad quizá ya no se da tanto, pero, desde hace 200 años, para muchos chinos, los productos provenientes de Occidente representan un precio más alto y una calidad más avanzada. Es un fenómeno común para gente cuyos países no disponen de una industria más fuerte. Bajo estas circunstancias, los productos de Occidente se consideran mejores en general, no solo los de marcas de lujo en el mercado chino. Aun así, investigaciones más recientes demuestran una reducción del interés en China hacia los productos extranjeros. Las supuestas explicaciones creen que pueden ser por la protección de productos nacionales del Gobierno chino, la mejora de calidad en los productos nacionales, o la disminución del valor simbólico de los objetos de marca extranjera (Roberts, 1997; Magni y Atsmon, 2010; Zhou y Hui, 2003, como se citó en Ling, 2015).

El otro punto es el consumismo a nivel global. En las sociedades industrializadas, debido a la producción en masa, la política de los Gobiernos también busca fomentar el

consumismo. En el caso de China, con la mejora de la economía, el consumo también ha pasado del utilitarismo al hedonismo. En esta cultura se estimulan los deseos y se manipula a los consumidores para que imiten las imágenes creadas en las redes de los anuncios.

Los consumidores jóvenes

Para el grupo de consumidores jóvenes, es un acto que puede ayudar a revelar el *miànzi*. Como lo que se investiga sobre la esencia de este concepto, el *miànzi* tiene que ver con cómo se percibe a uno mismo. Por ejemplo, medios de comunicación intentan convencer a la gente de que ellos son lo que utilizan: ropa, zapatos, perfume, lugar de vacaciones, tipo de comida, etc. Tener estos productos es gozar cierto estilo de vida, un estilo que simboliza éxito, dignidad, distinción y estatus social.

Young Chinese consumers view ownership and affiliation with designer brands as a form of social capital, not just something to wear, but a lifestyle choice that marks them as part of a distinct and exclusive community. (Luan et al., 2019, p. 2)

Ya no es meramente una comparación con la gente alrededor, sino que los jóvenes quieren formar parte de un grupo, quieren ser como los de los medios de comunicación. Se puede decir que la magia de la publicidad tiene más efecto en los consumidores potenciales jóvenes. Wang et al. (2000) realizaron un estudio empírico centrado en los valores de consumo y la influencia de los valores hedónicos en el comportamiento de los consumidores jóvenes chinos.

Así, los valores hedónicos pueden predecir varios comportamientos de los consumidores. Según ellos, los valores hedónicos se caracterizan por la persecución de la gratificación instantánea, y se asocian positivamente con la búsqueda de novedades, la capacidad de respuesta a los estímulos de promoción y la preferencia por las marcas extranjeras. De esa manera, se sugiere que, para dirigirse al joven consumidor chino, que tiene valores hedónicos más fuertes, los vendedores deben centrarse en significados simbólicos y expresivos y enfatizar la experiencia emocional en el consumo, posicionando sus productos como una porción de cierto estilo de vida en lugar de ser solo unos objetos de utilidad. Es decir, los jóvenes consumidores asocian su estatus con las mercancías de marcas, por lo que consideran que los artículos de consumo ostentoso pueden ayudar a demostrar su importancia y privilegio.

Clase media

Aparte de los consumidores jóvenes, otro grupo importante en los actos de compra es la clase media formante. Aunque no es una clasificación lógica, porque los consumidores

jóvenes también pueden ser de la clase media, lo que se intenta exponer aquí son las diferentes motivaciones en este comportamiento económico. Este grupo es el de los “nuevos ricos”, que disponen del poder adquisitivo y están en proceso de construcción de su clase social. Es un grupo que se formula rápido en China, y por eso no solo es una cuestión de mejorar el estatus social, sino de consolidar un sentimiento de pertenencia a este grupo. Por esta razón, en la formación de esta nueva identidad, las marcas más conocidas a nivel mundial son las más populares en su consumo de productos lujosos, porque se busca un reconocimiento general, a pesar de que también son marcas con un nicho de mercado pequeño y exclusivo. En la actualidad, estos consumidores se estimulan por los productos de lujo con procedencia internacional, y las marcas también lanzan anuncios para llamar la atención y competir en el mercado.

2.3.2 Características de los productos de lujo

Una de las diferencias entre los artículos de lujo y otros productos es que los primeros han captado el mensaje de que sus consumidores buscan más allá de un producto: experiencias, emociones, etc. Las personas siempre se asocian a sí mismas con los productos que utilizan. Por eso los publicistas suelen recurrir a mitos o rituales para dar un toque especial, de modo que los consumidores definan quiénes son. “Los objetos de lujo, en lugar de cumplir la función hedónica, o reflejar gustos o rasgos personales internos, manifiesta un ‘yo’ interdependiente que da conformidad social” (Wong y Aaron, 1998, p. 426). Es decir, estos objetos se definen con valores de estatus social, vinculados tanto con la clasificación como con los procesos de diferenciación social. Esa es otra motivación que satisfacen estos artículos, lo que supera la lógica de que son desmedidos. Cuando se hable del consumo de lujo, primero, se relaciona siempre con que el consumo es camino hacia la felicidad, la cual es fruto de la satisfacción de deseos. luego se vincula con esa psicología de despilfarrar o de ser notado con los gastos ostentosos como evidencia del éxito.

Since the consumer does not give money for just any product or service, the consumer reflects some needs and desires in his/her purchase decision. Individual “needs” are influenced by both culture and personality. These needs are translated into “wants”, which coupled with purchasing power, become “demands”. (Cleveland y Laroche, 2007)

En su obra *El capital*, Karl Marx creó un concepto: el “fetichismo de la mercancía”, que se refiere a una conexión mental de objetos con significados más allá de su valor de uso. Gracias a la dimensión simbólica del consumo, se compran los significados de los objetos en lugar de los objetos mismos, y ello es gracias a la producción masiva. Se puede entender que

esta forma de producción trabaja sobre la estetización cínica de la pobreza de las clases bajas, pues los grupos privilegiados buscan nuevas formas de distinción como herramienta para el cultivo del “yo”. Además, el consumo se contempla en todo el proceso de las actividades económicas, que hace referencia a una relación no solo entre hombres, sino también entre hombre y objetos. Así, por las relaciones sociales que involucra, esa actividad económica se da necesariamente con las dimensiones sociocultural e interpersonal.

Sin embargo, en el caso de China, otro factor es que una parte de los compradores no adoran este derrochar, sino que aprovechan los objetos con *glamour* para darlos a los demás y mantener sus relaciones sociales. Este punto puede ser una faceta particular en el consumo de este tipo de productos.

2.3.3 Teorías de Veblen

Según las teorías de Veblen (1934), los valores simbólicos de los productos de lujo ayudan a presumir la riqueza y obtener la admiración de los demás. El ser humano vincula su capacidad de consumo con el estatus económico, al competir con los demás para satisfacer sus necesidades y deseos, en tanto que los productos tienen un valor simbólico y conspicuo aparte de su finalidad funcional en una sociedad consumista.

El gasto en el vestir tiene, sobre la mayor parte de los demás métodos, la ventaja de que nuestro atavío está siempre de manifiesto y ofrece al observador una indicación de nuestra situación pecuniaria que puede apreciarse a primera vista. (Veblen, 1934, p. 177)

En realidad, no es solo la indumentaria: casi todo lo que se utiliza converge en las utilidades con la estética, así como otros valores que se transmiten. Ello hace hincapié en la clase ociosa, que existe tan temprano como la aparición del comienzo de la propiedad, porque la gente ha competido para obtener más bienes, que son representaciones de un estatus social superior. Por ende, se recibe más respeto y se gana un sentimiento de orgullo o vanidad; es decir, según Veblen, la riqueza en su fundamento es para lograr un sentimiento de honor y respeto.

Para ganar y conservar la estima de los hombres no basta con poseer riqueza y poder. La riqueza o el poder tienen que ser puestos de manifiesto, porque la estima solo se otorga ante su evidencia. Y la demostración de la riqueza no sirve solo para impresionar a los demás con la propia importancia y mantener vivo y alerta su sentimiento de esa importancia, sino que su utilidad es apenas menor para construir y mantener la complacencia en uno mismo. (Veblen, 2003, pp. 27-28)

El consumo ostentoso es propio de una clase social determinada. El consumo de la clase ociosa cumple una función social en la reproducción económica y en la reproducción simbólica.

En este proceso, se incentiva el consumo de otras clases gracias a la emulación. Según indicó Veblen, para cierta clase social existe un canon de comportamiento regular. En la vida económica, si uno no sigue el patrón, sufre lo que se llama la “desestimación” o el “ostracismo”.

Por su parte, Bagwell y Bernheim (1996) examinaron las condiciones bajo las cuales los “efectos Veblen” surgen. Los efectos consisten en que los consumidores muestran su disposición a pagar un precio más alto para un bien funcionalmente equivalente, lo que es motivado por un deseo de alcanzar el estatus social al señalar la riqueza a través del consumo conspicuo. Según ellos, las marcas de presupuesto tienen un precio a un costo marginal, mientras que las marcas de lujo se venden a precios más altos a los consumidores que buscan anunciar la riqueza.

Para Veblen, existen diferentes motivos para el consumo de bienes lujoso o llamativos: la “emulación pecuniaria” y la “comparación odiosa”. La segunda señala que los miembros de una clase superior consumen notablemente para distinguirse de los de una clase baja; y la primera, que los miembros de una clase inferior consumen para ser considerados miembros de una clase superior. En suma, se busca reflejar la propia imagen en la clase élite y diferir de las clases bajas. Así, se gasta por encima de lo necesario para adquirir un estatus de honorabilidad frente a los demás, y también para diferenciarse de los miembros de clases más bajas (Bagwell y Bernheim, 1996).

2.3.4 Especialidades en la sociedad china

Los factores culturales afectan significativamente los comportamientos económicos, como la compra de objetos ostentosos: “The abundance of ostensibly Western products in Japan leads many people to assume that corresponding Western materialist values have been imported along with the ‘Western’ goods” (Brannen, 1992, p. 167). Aunque la cita es sobre Japón, se cree que la conclusión también es aplicable para la sociedad china.

El autor Redding (1990), en su análisis sobre el espíritu del capitalismo chino, también insistió en las consideraciones culturales al momento de explicar comportamientos económicos de chinos, y concluyó que cualquier intento de explicar el comportamiento social de un modelo occidental sería incompleto sin la debida consideración de los factores culturales. Este señaló que la racionalidad occidental inherente a las teorías de los consumidores debe reinterpretarse a través de la realidad oriental, pues muchas fuerzas influyen en las explicaciones que buscan

para la economía china: “[...] derive from Chinese cultures and history, and which themselves are intertwined” (Redding, 1990, pp 116-117).

De la misma forma, Wong y Aaron (1998) realizaron un estudio centrado en la búsqueda de causas del estilo asiático del consumo de lujo. Su partida está en que las sociedades asiáticas comparten una cultura de tradición colectivista confuciana mientras que Occidente tiene una cultura más individualista. Por lo tanto, las dos sociedades son diferentes sobre qué marcas compran, su motivación, su uso y su significado. En consecuencia, los autores estudiaron cinco aspectos de la tradición confuciana que se consideran relevantes para la práctica del consumo de lujo:

1. Autoconcepto interdependiente.

Aunque en Asia y Occidente el sentido de uno mismo incorpora a los demás, esta tendencia es mucho más fuerte en culturas interdependientes, donde la gente se autopercibe a través de las relaciones. En otras palabras, la interpretación del “yo” está basada en la conexión de las personas, y la identidad reside en las relaciones familiares, culturales, profesionales y sociales. Mientras tanto, los atributos, habilidades, gustos o preferencias no se consideran tan representativos del “yo”. Este carácter se observa en los comportamientos en contextos particulares, como en una actividad del consumo de lujo.

2. El equilibrio entre las necesidades individuales y grupales.

Acerca de este aspecto, los chinos pueden restringir sus preferencias internas privadas para mantener interacciones armoniosas, lo cual es diferente a las culturas como la estadounidense, que se centra en expresar el “yo” privado al satisfacer las necesidades personales.

3. La jerarquía.

Está representada por las cinco relaciones cardinales del confucianismo, que enfatiza los valores culturales del respeto y la obediencia a la autoridad.

4. La legitimidad de las afiliaciones grupales.

Esta tendencia significa que las personas aceptan la legitimidad de juzgar a los individuos en función de las identidades del grupo.

5. La humildad.

El lenguaje confuciano de humildad se ve obligado a ceder ante el universo capitalista moderno, donde el éxito está representado en forma de riqueza.

Como resultado de este autoconcepto interdependiente, las percepciones públicas funcionan como elementos centrales de la identidad individual. De esta forma, se revela la importancia del *miànzi* en el acto del consumo, por cuanto hay más preocupación por las percepciones de otros, el mantenimiento del propio estatus y la apariencia pública, con lo que se crean ciertas expectativas sobre las posesiones que se necesitan para mantener una apariencia socialmente apropiada. Así las cosas, en cuanto surgen conflictos, ser socialmente apropiado vence las preferencias y el gusto personal. La razón puede ser que, en muchas situaciones sociales (no solo las profesionales), uno puede sentirse bajo presión ante la necesidad de vestirse bien públicamente.

Una implicación de ello en el consumo conspicuo puede ser que “when one is seen in possession of luxury goods, one is not labeled a ‘selfish materialist’ but rather, is seen as an exemplar of social virtues in fulfilling familial obligation” (Wong y Aaron, 1998: 433). En consecuencia, cuando se toma una acción, no solo se está actuando como un individuo autónomo, sino como el representante del grupo al que se pertenece. Además, los asiáticos han indicado que prefieren los valores simbólicos que los hedónicos, sobre todo cuando se consumen en público. En suma, en comparación con los occidentales, los consumidores de Asia sureste hacen más hincapié en significados públicos que privados.

Como regalos

Lo que se explicó sobre la compra de productos de lujo revela el concepto de *miànzi*. Los consumidores chinos estiman más las posesiones visibles públicamente para revelar su jerarquía socioeconómica por la influencia de la cultura confuciana, donde se da más valor a lo colectivo que lo individual. Por ese motivo, a continuación se presenta el fenómeno más peculiar, que es dar estos productos de lujo como regalo para mantener el *guanxi*. Esto, dado que obsequiar regalos como motivación se considera como una costumbre muy diferente en el mercado de objetos de lujo.

La palabra *regalo* en el chino se forma por dos partes: *lǐ* + objetos (礼物 *lǐwù*). Dar un regalo en chino, se expresa así: regalar + *lǐ* (送礼 *sònglǐ*). Con ello, se encuentra que una forma de expresar el *lǐ* como cortesía es a través del intercambio de regalos. En este aspecto,

en el chino, la cortesía, los regalos y las ceremonias tienen la misma raíz, los mismos componentes en las palabras. Esto se explica en detalle en el apartado de *lí*.

“The importance of gifts in collectivist societies is relevant here because luxury goods are considered particularly appropriate for gift giving” (Belk, 1994, p. 7). Aquí cabe preguntar: ¿por qué son más apropiados los de objetos de lujo? Si se utiliza el concepto de *miànzi*, es decir, dar un objeto fino, se demuestra un respeto especial por la otra parte justo por su valor económico y el gusto distinguido. Por lo tanto, recibir este tipo de regalos puede ser un acto de tener el *miànzi* para ambas partes, y allí se esconde un mensaje: estos objetos de lujo se ven como un reflejo de la importancia del papel del sujeto en la cultura china.

“Dar regalos”, en general, es un acto de intercambio económico, social e individual, así como una manifestación de afectos; sin embargo, según un estudio de Liu y Li (2010) en psicología sobre las palabras relacionadas con “ofrecer regalos”, se encontró que el grupo de palabras más usadas al pensar en “dar regalo” se relacionan con el contenido (objetos, paquete, anuncios, etc.), o con la corrupción y la sanción. La relación entre dar regalos de lujo, el mantenimiento del *guanxi* y la corrupción es un tema complicado, pero se debe mencionar la existencia de estas vinculaciones o los papeles que pueden jugar estos objetos de lujo en el funcionamiento de los círculos sociales. Aquí se señala el mantenimiento de círculos sociales, porque realmente sirven mayoritariamente como objetos para mantener relaciones cotidianas, como entre familiares, lo que puede ser una revelación de *xiào*.

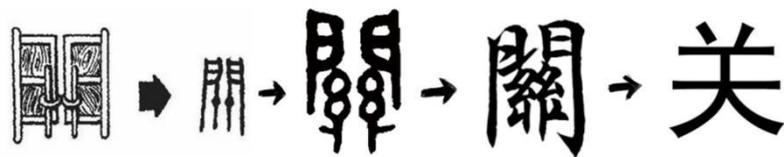
Para concluir, las fuerzas que conforman el consumismo no son solo materialistas, sino que también existen factores que diferencian a los consumidores de China y Occidente. El consumo en sí no solo es una expresión de uno mismo, de sus elecciones y estilo de vida, sino que funciona también como una búsqueda de estatus y como una declaración de identidad personal, así como una herramienta para el mantenimiento de las relaciones sociales. Con esto se confirma que es un fenómeno que revela diferentes escalas a partir de los cuatro conceptos que se investigan en la tesis.

Capítulo III. La noción de guānxi

3.1 Análisis semántico de guānxi

La palabra 关系 *guānxi* es bisílaba y está compuesta por la unión de dos monemas 关 *guān* y 系 *xì*. Estos dos caracteres de origen ideográficos tienen significaciones que se pueden observar a través de las escrituras gráficas de estos dos caracteres pictográficos.

3.1.1 Significados de 关 *guān*



El carácter representa el estado de una puerta cerrada con fallebas antiguas. Se trata de una puerta de dos hojas, y en medio hay aldabas con dos palos. Se ve mejor en el carácter tradicional (la penúltima imagen) que en el simplificado³ (la última imagen). En esta, todavía se conserva la parte de puerta, que está estrechamente vinculada con el significado de cerrar. Los significados de este carácter varían según su combinación. Según el *Diccionario del chino moderno*, este tiene los siguientes significados:

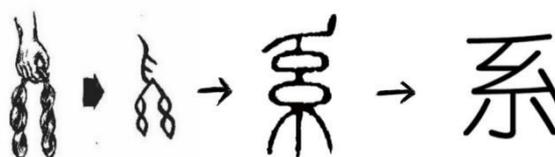
La parte de metodología: es un diccionario monolingüe y se han traducido las acepciones al español. S es sustantivo, V es verbo.

1. V. Cerrar / tapar algo que está abierto.
2. V. Dejar de funcionar las máquinas; terminar el estado de funcionamiento de los aparatos.
3. Meter a algo en el interior y no dejarlo salir.
4. V. Dar por finalizada la actividad de un negocio, definitivamente o a diario.
5. S. Espacio vigilado que se instalaba antiguamente en las fronteras y los puntos clave o lugares importantes en el tráfico.
6. Áreas cerca pero fuera de la puerta de la ciudad.
7. Pestillo.
8. Lugar donde se realiza inspección y recaudación de impuestos de las mercancías de exportación e importación.
9. Metáfora de los puntos importantes de inflexión o un período de tiempo que no es fácil de pasar.
10. Partes que tengan la función de asociación o transición.
11. V. Implicar, relacionar.
12. V. Pagar o cobrar (salario).
13. Apellido (DEO-IL-CASS, 2012: 476)

³Hubo una reforma de la escritura en la segunda mitad del siglo XX, donde en China continental, se adoptó un sistema de caracteres simplificados en que se reducen los trazos y se sintetizan las formas. Mientras que en Taiwán, Hongkong, y Macao se siguen utilizando los caracteres tradicionales antes de la reforma.

3.1.2 Significados de 系 xì

El carácter 系 xì también entra en la formación de compuestos ideogramáticos para sugerir un tercer significado. En su caso, etimológicamente corresponde a un grupo de caracteres que combinan la idea de una parte del cuerpo humano con otros elementos del mundo material para describir una acción. Normalmente las partes de ser humano implicadas son la mano, el ojo, la boca, la cabeza o el pie. El carácter 系 xì representaba una mano que agarraba una manija de seda. Es una imagen de manija de seda colgada en la palma con forma caída. Por lo tanto, el carácter se refiere a nociones como colgar, enganchar, etc, y también atar y amarrar.



El carácter tiene dos pronunciaciones “xì” y “jì”; aquí solo se trata de la primera, que es la que tiene en la palabra de *guānxi*. Tiene los siguientes significados:

1. Sistema
2. Unidad docente administrativa según las disciplinas en instituciones de educación superior.
3. Un término en geografía.
4. Conexión, relación (se aplica más en temas abstractos.)
5. Preocuparse, pensar en
6. Subir o bajar a una persona o un objeto atado.
7. Atar (solo en registro escrito).
8. Encarcelar (escrito)
9. Apellido
10. ser (escrito) (DEO-IL-CASS, 2012: 1399)

3.1.3 Significados de 关系 guānxi

La palabra que resulta de la combinación de estos dos caracteres tiene los significados siguientes según el diccionario:

1. S. El estado de las cosas con función e influencia recíproca.
2. S. Conexión especial establecida entre personas o entre personas y asuntos.
3. S. Importancia o influencia para el asunto al respeto. Tema en que conviene poner atención (se suele relacionar con “tener” o “no tener”).
4. S. Se refiere de una manera general a la causa, circunstancia o condición.
5. S. Documentación que demuestra la pertenencia a cierta organización.
6. V. Asociar, implicar. (DEO-IL-CASS, 2012: 477)

Se observa que el significado de relación especial interpersonal solo es uno de los significados de la palabra 关系 *guānxi* en chino, y es esto lo que se estudia en esta tesis.

3.2 Perspectiva confuciana sobre guānxi

3.2.1 Etimología de guānxi

El *guānxi* que se trata en esta tesis no apareció en los dos diccionarios más importantes de principios del siglo XX: *Cihai*⁴ y *Ciyuan*⁵. Por lo tanto, puede que sea una palabra muy reciente, desde el Movimiento por la Nueva Cultura⁶ (Zhai, 2007: 119); o se trata de una jerga, y por eso no está incluida en los diccionarios estándar o “elegantes” (Qiao, 1988: 105). Así, aunque es una palabra ampliamente usada, es bastante nueva y contemporánea.

3.2.2 Lún: el origen de guānxi

Para explicar el *guānxi*, otro concepto al que se suele acudir es el 伦 *lún*. La explicación a conitución se trata de *lún*, que es como el antecedente de *guānxi*. Se puede entender como la raíz o el origen de *guānxi* antes de su aparición.

La palabra 伦 *lún*, según el diccionario, significa: “1. Relaciones humanas, normas de ética, etc. 2. Orden, organizar. 3. Igual, del mismo tipo” (DEO-IL-CASS, 2012: 852)

Su significado en *说文解字 ShuōWén Jiězì*⁷ es “posición en la jerarquía familiar o generacional, la sección encabezadora es 人 *rén* (persona), y la fonética es según la parte derecha ‘伦 *lún*’; otra perspectiva cree que es razón”.

El significado con que se trabaja este caracter es la palabra 人伦 *rénlún* (persona + orden de las relaciones humanas). Según el *Diccionario moderno chino*, se trata de relaciones

⁴ El *辞海 Cihai* es un diccionario y una enciclopedia a gran escala del chino mandarín estándar que la Zhonghua Book Company publicó por primera vez en 1938.

⁵ El *辞源 Ciyuan* es un diccionario enciclopédico chino moderno. Fue publicado por primera vez en 1915 por la casa de edición Commercial Press.

⁶ El Movimiento por la Nueva Cultura fue un movimiento reformista desde mediados de la década de los años 10 hasta los años 20. Los intelectuales y escritores importantes de la sociedad empezaron una crítica al confucianismo y defendieron una nueva cultura que adoptara los valores occidentales, en especial la ciencia, la democracia, el individualismo y el uso de la lengua vernácula en la escritura.

⁷ El *说文解字 ShuōWén Jiězì* es un diccionario chino de la Dinastía Han (202 a.C. - 220 d.C.) Fue la primera obra en exponer los mecanismos y estructuras de la escritura china al mostrar su origen y método de composición, y al ordenar los caracteres por secciones encabezadoras.

interpersonales según la ética feudal. Se refiere especialmente a las relaciones basadas en la jerarquía y la antigüedad: emperador-súbdito, padre-hijo, marido-mujer, hermanos y amigos (DEO-IL-CASS, 2012: 1091). Es un concepto fundamental de la ética confuciana. Mencius explicó el 伦 *lún* de la siguiente manera:

Él (el sabio Shun) nombró a Xie Ministro de Instrucción, para enseñar las relaciones de la humanidad (伦 *lún*): cómo, entre padre e hijo, debe haber afecto; entre soberano y ministro, rectitud; entre marido y mujer, atención a sus funciones separadas; entre viejos y jóvenes, un orden adecuado; y entre amigos, fidelidad. (Mencio)

使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。
《孟子·滕文公上》 Shǐ qì wéi sī tú , jiào yǐ rén lún : fù zǐ yǒu qīn , jūn chén yǒu yì , fū fù yǒu bié , zhǎng yòu yǒu xù , péng yǒu yǒu xìn 。 《 Mèng zǐ · téng wén gōng shàng 》

3.2.3 Perspectivas de los académicos confucianos

El sociólogo chino Pan Guangdan⁸, en sus investigaciones sobre el pensamiento sociológico chino para los documentos tradicionales, opinaba que en la sociedad china no existía la palabra *sociedad*, ni tampoco la asignatura de sociología, pero eso no quiere decir que no hubiera explicaciones de los fenómenos sociológicos o conceptos o normas sobre cómo enfrentar la vida social y las relaciones sociales. Para él, la palabra 伦 *lún* representa la sociología.

Pan vivía en una época en que China desde hacía poco empezaba a aprender de Occidente. El autor criticó que la sociología se entendería mejor en China si esta se traducía como “el estudio de 伦 *lún*” o “el estudio de 群 *qún* (grupo)⁹”; le apenaba que la ética en su traducción al chino llevara ya el carácter 伦 *lún*, porque para él, era más apropiado para la sociología (Pan, 2000: 132-133) El razonamiento de Pan consiste en que la palabra 伦 *lún* tiene su significado explícito, diferente a las doctrinas confucianas morales, y es por eso puede servir de conexión entre el pensamiento social chino con los temas sociológicos occidentales.

⁸ Pan Guangdan (1899-1967) fue un destacado sociólogo, eugenista, etnológico y experto en educación de China. Se educó en la Universidad de Tsinghua, Dartmouth College y la Universidad de Columbia de los Estados Unidos. Su investigación incluyó eugenesia, política educativa, política matrimonial, problemas familiares, distribución de intelectuales etc.

⁹ El libro *The study of Sociology* de Herbert Spencer, filósofo y sociólogo inglés del siglo XIX, fue traducido como 《群学肄言》 *qún xué qì yán* (“Estudio del grupo”) literalmente.

El autor Pan Guangdan, como sociólogo, analizó 23 tipos de relaciones en la historia en un gráfico e hizo un análisis minucioso sobre la etimología de este carácter, así llegó a la conclusión de que esta dependía de la combinación, aunque describiera elementos distintos con estos a la derecha del carácter, lo que siempre conllevaba al significado de “orden” (Pan, 2000: X 133-135). Además, tras un recorrido en los documentos antiguos, se descubrió que 伦 *lún* tenía tanto el significado de categoría como el de relación, y que ambos iban uno tras otro.

Así, primero se debe determinar la categoría y luego definir sus relaciones. Pero, posteriormente, el uso de esta palabra se inclinó más hacia las relaciones. Pan dividió 伦 *lún* en dos categorías: lo estático, que se refiere a las diferencias entre personas; y lo activo, las relaciones e interacciones entre personas. Desde la perspectiva de Pan, 伦 *lún* implica dos significados: categoría y relación. El *lún* de categoría se refiere a que las personas se encargan de cierto trabajo y cumplen ciertos papeles según la edad, la inteligencia, la profesión, etc.; y cada atribuye algo a la sociedad. De esta forma se establecen el orden social y las relaciones entre personas; en otras palabras, las normas que se deben respetar en las interacciones interpersonales (Pan, 2000: X 150-153).

Ahora bien, el análisis de Hu Shi¹⁰, personaje representativo del Movimiento por la Nueva Cultura, también se debe mencionar. En su libro *Esquema de la historia de la filosofía china* indicó:

Entre las personas, existen relaciones interactivas, o bien naturales o bien artificiales. El primero puede ser como padre-hijo, hermanos; y el segundo como marido-mujer o amigos.

Cada relación es un 伦 *lún*. Para cada *lún*, existe comportamientos estándares humanitarios, como el amor entre padre e hijo, la fidelidad entre amigos, que son éticas para ese *lún*. Según la filosofía confuciana, una persona no puede vivir solo, cualquier comportamiento es reacción de relaciones interpersonales. (Hu, 2001: 90)

“伦，序也。”人与人之间，有种种天然的，或人为的交互关系。如父子，如兄弟，是天然的关系。如夫妻，如朋友，是人造的关系。每种关系便是一“伦”。第一伦有一种标准的情谊行为。如父子之恩，如朋友之信，这便是那一伦的“伦理”。儒家的人生哲学，认定个人不能单独存在，一切行为都是人与人交互关系的行为，都是伦理的行为。“*Lún, xù yě.*”

¹⁰ Hu Shi (1891-1962) fue un filósofo y ensayista chino. Se graduó de la Universidad Cornell y de la Universidad Columbia con la tesis doctoral dirigida por John Dewey, prestigioso filósofo estadounidense. Fue profesor y rector en la Universidad de Pekín y uno de los intelectuales más prestigiosos en la República de China. Se implicó en el movimiento reformista respresentado por la revista *Nueva Juventud*, donde publicó contribuciones importantes a la reforma de la lengua literaria china.

Rén yǔ rén zhī jiānc, yǒu zhǒngzhǒng tiānránc, huò rénwéi de jiāohù guānxì. Rú fūzǐ, rú xiōngdì, shì tiānrán de guānxì. Rú fūqī, rú péngyǒu, shì rénzào de guān xì. Měizhǒng guānxì biànsì yī “lún”. Dìyīlún yǒu yīzhǒng biāozhǔnde qíngyì xíngwéi. Rú fūzǐ zhī ēn, rú péngyǒu zhī xìn, zhè biàn shì nà yī lún de “lúnlǐ”. Rújiāde rénsēng zhéxué, rèndìng gèrén bùnéng dāndú cúnzàiyī, qiè xíngwéi dōushì rén yǔ rén jiāohù guānxìde xíngwéi, dōushì lúnlǐde xíngwéi.

La interpretación de Hu Shi es muy representativa en las teorías confucianas. Cada papel se sitúa en un cierto lugar dentro del orden general, y el papel que le otorgan las relaciones conduce a una persona determinada a actuar de cierta manera con los demás.

Asimismo, Liang Shuming¹¹, en su libro *La sustancia de la cultura china*, indicó que la sociedad china no se basa ni en el individuo, ni en el colectivo, sino en el *lún*, y ese *lún* es *guānxì*. “Uno al haber nacido, ya dispone de personas que tienen una relación con él (padres, hermanos etc.). En toda su vida, vivirá entre las diferentes relaciones (no puede separarse de la sociedad)” (Liang, 2005: 72). Este autor también explicó la palabra 伦 *lún* como tratamiento entre personas y sus relaciones. Al entrar en la sociedad, se generan más relaciones como la de maestro-alumno, socios económicos, emperador-súbdito, vecinos y amigos. Estas se denominan como las normas o a través del funcionamiento de 伦 *lún*, que comienza desde la familia, pero no se restringe en la familia.

A nivel social, ese *lún* también es una forma de organización de la sociedad, porque se trata de un vínculo afectivo, y también un cometido mutuo. La gente tiene responsabilidad para las amplias y diversas relaciones sociales, así como los demás le tienen su parte de compromiso; y, de esta forma, se conectan el uno con el otro y se forman las organizaciones. Liang analizó el 伦 *lún* desde diferentes perspectivas, como la economía, la política y la religión.

Asimismo, a nivel económico, se indica que, en la sociedad china basada en 伦 *lún*, la ética (relaciones) del matrimonio no les permite a los padres dividir la propiedad económica. Si los padres están vivos, esta tampoco se divide entre los hermanos. Más aún, si está el abuelo paterno, el dinero es para las tres generaciones. Después de la división económica, antiguamente, si uno se encuentra en una situación económica mucho mejor que el otro, esta se se dividía de nuevo. Ayudar a los vecinos o familiares en apuro, en lugar de ser voluntario,

¹¹ Liang Shuming (1893-1988), erudito y filósofo confuciano chino, representante del neoconfucianismo. Se educó en colegios de estilo occidental y se especializó en filosofía india. Se alineó con la crítica de la civilización occidental moderna.

es una obligación; es una relación basada en la cercanía y en el poder económico de las familias. El que tenga más dinero, más obligación tendrá de ayudar con lo necesario.

Finalmente, a nivel político, se debe gobernar el país como si fuera una familia, con *Xiao* (se explicará posteriormente). Es decir, cada uno cumple con lo que requiera su familia, y se gobierna bien el país de una manera natural. Esta situación, en palabras de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, está muy explicada:

Los legisladores chinos tenían por objeto principal que su pueblo pudiera vivir tranquilo. Querían que los hombres se respetasen mutuamente, que cada uno sintiera en todos los instantes que debía mucho a los otros, que no hubiera ciudadano alguno que no dependiera en algún concepto de otro ciudadano. Así dieron toda la extensión posible a las reglas de civilidad. (Libro décimonoveno, Capítulo XVI)

A nivel religioso, Liang citó un argumento de Mencius para demostrar que la familia es lo esencial y la fuente de felicidad para la vida de los chinos. Lo más triste que le puede pasar a alguien es estar solo y sin compañía familiar.

Mencius said, “The richest fruit of benevolence is this: the service of one's parents. The richest fruit of righteousness is this: the obeying one's elder brothers. The richest fruit of wisdom is this: the knowing those two things, and not departing from them. The richest fruit of propriety is this: the ordering and adorning those two things. The richest fruit of music is this: the rejoicing in those two things. When they are rejoiced in, they grow. Growing, how can they be repressed? When they come to this state that they cannot be repressed, then unconsciously the feet begin to dance and the hands to move”.

孟子曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣。生则恶可已也，恶可已则不知足之蹈之、手之舞之。” *Mèngzǐ yuē: “rén zhī shí, shì qīn shì yě ; yì zhī shí, cóng xiōng shì yě; zhì zhī shí, zhī sī èr zhě fù qù shì yě; lǐ zhī shí, jié wén sī èr zhě shì yě; lè zhī shí, lè sī èr zhě, lè zé shēng yǐ. Shēng zé wù kě yǐ yě, wù kě yǐ zé bù zhī zú zhī dǎo zhī, shǒu zhī wǔ zhī.”*

El autor Liang observó que, como el estatuto social en china no está establecido por consanguinidad, sino por profesión, la posibilidad de cambiar la situación familiar incentiva a los miembros (sobre todo a los varones hermanos) a esforzarse por el futuro de toda la familia o el linaje. Según Liang, allí se encuentra el sentido de la vida: se trata de un esfuerzo conjunto entre los hermanos y la fuente de felicidad, y se olvida el “yo” en la cooperación con los hermanos y en el trabajo diario. No se lucha por sí mismo, sino por la familia entera, así como los antepasados y sus descendientes: la fama para honrar el linaje y a los padres, la buena reputación para no avergonzar a los antepasados, y la riqueza para dejar a las generaciones posteriores. Se trata de un compromiso sagrado que, al ser cumplido, encuentra su paz interior

frente a esas personas. Esta creencia anima a seguir trabajando; cuando las personas se aburren o se cansan del trabajo, se ven motivadas de nuevo al pensar que tienen una responsabilidad frente a la situación familiar y que tienen que vivificar la familia, lo que es un deber dado por los ascendientes.

En ese libro se contrastó la cultura china con la occidental, al explorar la relación entre las diferentes estructuras sociales; se afirma que estos factores están fuertemente influenciados por el punto de vista cultural, y que están definidos por la base social y los medios de existencia de la sociedad. Así, se cree que el punto de vista chino subraya la importancia de la familia, y que Occidente se centra en la relación del individuo con la comunidad. Esto está en contra de la hipótesis de que, en el caso de China, el peso fuerte de familia es atrasado; y tampoco se cree que es una etapa de inicio de desarrollo que ya experimentó Occidente, pues se debe comparar el trasfondo cultural de cada uno.

Igualmente, Liang dispuso un punto de vista que vale la pena describir, porque para él la ética familiar es un reemplazamiento de la religión o, por lo menos, desempeña el papel de esta. Así se guía a la gente a buscar un fin más allá de los sentimientos corporales, la reputación o la riqueza. Aunque no se determina un fin final, sí que ayuda a la gente a dejar el ego. Además, Liang analizó que esa estructura social no se forma automáticamente desde la sociedad patriarcal, sino que está diseñada por los sabios antiguos como Confucio. Ellos promueven las virtudes familiares, con las que los miembros pensarían por el otro y se olvidan de sí mismos: como los buenos padres sacrifican por sus hijos, los hijos tienen el amor filial por sus padres. Igual que las relaciones entre un matrimonio, los hermanos y los amigos, la clave está en siempre pensar por el otro y dejar la importancia del “yo” para eliminar el ego.

Según Liang, así también funciona la razón o la fuente de las normas morales: no se debe matar a un animal por disfrutar al pensar en el sufrimiento que siente este bajo el cuchillo, no tratar a una mujer impropriamente por satisfacer el deseo propio para pensar en su reputación, etc. Se trata de respetar a los demás al poner al otro en un lugar más importante que el de sí mismo. Por ejemplo, ¿qué es un buen padre? El que le da importancia a su hijo; ¿qué es un buen invitado? El que piensa por el anfitrión y no por sus propias conveniencias.

De esta forma, Liang señaló que los sabios antiguos veían la importancia del punto mencionado para la unión y la armonía social; por lo tanto, hizo hincapié en las diferentes relaciones de los individuos que determinan sus colocaciones para que la sociedad pueda funcionar siguiendo un orden. El autor afirmó la inexistencia de la independencia de un

individuo en China, pues siempre se trata de un ser dependiente de los demás: la sociedad es una familia más grande. El punto de atención o de importancia no está en ningún lado para la libertad o la independencia de los individuos, ni para sus comunidades o grupos, sino en la interacción y la relación de los dos extremos, lo que sería el *guānxi* (Liang, 2005 70-84).

Por su parte, Fei Xiaotong¹² es un confuciano con formación profesional occidental que intentó analizar la sociedad china en cuanto a métodos de la ciencia social occidental. En los años 40 del siglo pasado, el autor publicó un libro titulado *Desde la tierra*¹³, en el que desarrolló un marco conceptual para representar las características morales y éticas de la sociedad china y contrastó la estructura organizativa de la sociedad china con la occidental. Como muestra el título, según Fei, los chinos vienen del suelo, y esa es la base de muchas características únicas del país. Así, al igual que los académicos mencionados, Fei también llegó a la conclusión de que la sociedad china contiene niveles diferentes de relaciones que requieren de normas morales distintas. El autor mencionó una metáfora muy famosa sobre las estructuras occidentales y chinas. De acuerdo con el patrón occidental, todos los miembros de una organización son equivalentes, al igual que todos los popotes en un paquete son iguales. Mientras que la explicación sobre China es la siguiente:

Esto es muy diferente del patrón chino. Las relaciones sociales en China poseen una calidad egocéntrica. Al igual que las ondas que se forman a partir de una piedra arrojada a un lago, cada círculo que se extiende desde el centro se vuelve más distante y al mismo tiempo más insignificante. Con este patrón, nos enfrentamos a la característica básica de la estructura social china, o lo que la escuela confuciana ha llamado 人伦 *rénlún* (relaciones humanas). ¿Qué es *lún*? Para mí, en la medida en que se usa para describir las relaciones sociales chinas, el término en sí mismo significa el efecto ondulado creado a partir de círculos de relaciones que se extienden desde el yo, un efecto que produce un patrón de círculos discretos. (Fei, 1992: 65)

以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是象水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。

¹² Fei Xiaotong (1910-2005) fue un sociólogo y antropólogo pionero chino. Se destacó por sus estudios en los grupos étnicos y su introducción de fenómenos sociales y culturales de China a la comunidad internacional. Sus trabajos fueron fundamentales para el desarrollo de estudios sociológicos y antropológicos en China.

¹³ Traducción desde el inglés: *From the soil*.

Yǐ “ jǐ ” wéi zhōngxīn, xiàng shízí yībān tóurù shuǐzhōng, hé biérén suǒ liánxì chéng de shèhuì guānxì, bùxiàng tuántǐ zhōng de fēnzǐ yībān dàjiā lìzài yīgè píngmiàn shàng de, érshì xiàng shuǐde bōwén yībān, yīquānquān tuīchūqù, yùtū yùyuǎn, yě yùtū yùbáo. Zài zhèlǐ wǒmen yùdào le zhōngguó shèhuì jiégòu de jīběn tèxìng le. Wǒmen rújiā zuìkǎojiūde shì rénlún, lún shì shénme ne? Wǒ de jiěshì jiù shì cóng zìjǐ tuīchūqù de hé zìjǐ fāshēng shèhuì guānxì de nà yīqún rén lǐ suǒ fāshēngde yīlún lún bōwén de chāxù.

Esta teoría pudo ser influenciada por su profesor Pan Guangdan, dado que, según el estudio etimológico de Pan, "las combinaciones de palabras con lún tienen significados similares, que expresan arreglos, clasificaciones y orden adecuados" (Pan, 2000: X 133). Este añadió que, en el antiguo texto *Shímíng* ("La interpretación de los nombres"), la raíz de *lún*, cuando se combina con *agua*, quiere decir "el orden existente en las ondas del agua" (Pan, 2000: X 134).

A partir de esta metáfora, Fei desarrolló su teoría sobre la "asociación diferencial" para explicar la estructura social china. Según Fei, una sociedad con un modo de asociación diferencial se compone de redes tejidas de innumerables relaciones personales. A cada una de estas redes se adjunta un principio ético específico, por eso el concepto moral no es integral, en tanto que las relaciones personales diferenciales no se adaptan a los estándares de valor uniformes.

La noción china de un modo de asociación diferencial no permite que los derechos individuales sean un problema en absoluto. En el patrón de la organización china, nuestras relaciones se extienden cada vez más, de individuo a individuo, lo que resulta en una acumulación de conexiones personales. Estas relaciones sociales forman una red compuesta por las conexiones personales de cada individuo. Por lo tanto, nuestra moralidad social solo tiene sentido en términos de estas conexiones personales. (Fei, 1992: 70)

在差序格局中，社会关系是逐渐从一个一个人推出去的，是私人关系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络，因之，我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。Zài chā xù gé jú zhōng, shèhuì guānxì shì zhújiàn cóng yīgè yīgè rén tuī chūqù de, shì sīrén guānxì de zēngjiā, shèhuì fānwéi shì yīgēngēn sīrén liánxì suǒ gòuchéng de wǎngluò, yīnzhī, wǒmen chuántǒng shèhuì lǐ suǒyǒu de shèhuì dàodé yě zhǐzài sīrén liánxì zhōng fāshēng yìyì.

Por esta razón, el grado en que las leyes y la ética chinas se expanden y se contraen depende de un contexto particular y de cómo uno se adapta a ese contexto. En tal sociedad, las normas generales no tienen utilidad. "Lo primero que debe hacer es comprender el contexto específico: ¿Quién es la figura importante o la persona tratada, y qué tipo de relación es apropiada con esa figura?" (Fei, 1992: 78). 一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系

之后，才能决定拿出什么标准来。 *Yīdìng yào wènqīng le, duìxiàng shì shuí, hé zìjǐ shì shénme guānxi zhīhòu, cáinéng juédìng náchū shénme biāozhǔn lái.*

En comparación con Liang Shuming, sus análisis son similares, pero desde ópticas diferentes. Liang entendió que lo importante en la sociedad china no es el yo ni el colectivo, sino la relación entre los dos, y esa relación es el marco de estructura de la sociedad china (Liang, 2005: 84). En cambio, Fei tuvo su interpretación centrada en el “yo”, pues creía que siempre existía un “yo” en el centro de las redes elásticas que conforman la sociedad. “Pero esta noción del yo equivale al egocentrismo, no al individualismo” (Fei, 1992: 67).

在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义，而是自我主义。 *Zài zhèzhǒng fùyú shēnsuōxìng de wǎngluò lǐ, suíshí suídì shì yǒu yīgè “jǐ” zuò zhōngxīn de. Zhè bìngbùshì gèrén zhǔyì, érshì zìwǒ zhǔyì.*

Estas estructuras también influyen en la noción de lo privado y lo público de las dos culturas; se trata de esferas sociales altamente elásticas, diferentes a las de Occidente. Así, en una organización, todos los miembros comparten la igualdad y las posiciones son las mismas para todos. A la vez, se produce una constitucionalidad con la que los derechos de un individuo están protegidos, y la organización solo puede controlar a los individuos sobre los derechos parciales que este ha cedido voluntariamente; por eso el Estado crea distintos límites entre lo público y lo privado. Los ciudadanos pertenecen al Estado como las pajitas en un pajar: estos hacen que el Estado sea una organización pública beneficiosa para cada individuo y, por lo tanto, hay revoluciones, constituciones, leyes y cuerpos parlamentarios. Sin embargo, en China, el concepto de público tradicionalmente era muy ambiguo: *tianxia* (todo bajo el cielo), mientras que el Estado era visto como la familia del emperador. Por lo tanto, el límite entre lo público y lo privado nunca ha sido claro. El Estado y el público no son más que círculos adicionales que se extienden como las olas del impacto de la influencia social de cada persona. De esta forma, también se piensa en las revoluciones, puesto que el autocontrol se ha convertido en la virtud más importante en la vida social. Por lo tanto, lo chinos no pueden afirmarse contra la sociedad para garantizar que la sociedad no infrinja sus derechos individuales (Fei, 1992: 70).

a partir de lo anterior, se puede concluir que Fei argumentó a partir de dos tipos ideales universalistas, pues cada conjunto de condiciones sociales genera características culturales correspondientes. El autor presentó una tipología de sociedades y mostró dónde encajaba China, y distinguió a la sociedad rural china de su época (Nathan, 1993: 932). De esta manera, la teoría

de asociación diferencial indica que las relaciones son predominantemente parroquiales y personalistas en las estructuras de red, a lo que en realidad se refiere el *guānxi* actualmente.

De otra parte, Feng Youlan¹⁴ hizo un comentario que ayuda a profundizar también en el entendimiento del *guānxi*. Este estuvo focalizado en la relación entre persona y persona, lo que comentaron Confucio y Mencius sobre la fidelidad a los principios de la naturaleza y al ejercicio benévolo de ellos para con los demás. Una persona no solo es una persona, sino que es alguien social: padre, hijo, esposo, etc. Una persona, al encontrarse en la sociedad, tiene su lugar; en esa localización, tiene un “arriba” y un “abajo”, una “izquierda” y una “derecha”. Lo que a tal persona no le gusta de sus superiores, a sus subordinados tampoco les gusta de ella. Por otra parte, lo que el sujeto espera de sus superiores, también lo esperan sus subordinados de él. Así, debe cumplir estos deseos (Feng, 1996: 18).

De igual forma, Yu Yingshi¹⁵ comentó el significado de la cultura china desde una óptica del sistema ético; en su estudio, también indicó que la relación entre personas en China se dividen en cinco *lún*, y analizó las cinco escalas de relaciones: padre-hijo, emperador-súbdito, esposo-esposa, mayor-menor, amigos. Aunque el estudio no es completo, sí tiene el modelo principal. Según Yu, existen dos aspectos de los cinco *lún* que merecen atención: uno se basa en que el centro es el individuo, y los principios de mantenimiento varían según las relaciones; y el segundo da importancia a las relaciones naturales entre personas, por eso se inicia desde la relación padre-hijo. Yu también reveló, sobre el particularismo y el universalismo, ciertas reflexiones de los académicos modernos chinos sobre la cultura china y la comparación con las occidentales.

Para Yu, los sociólogos modernos justifican que en la sociedad china solo haya particularismo y no universalismo; esto, según la importancia que se da a las relaciones personales. Esta perspectiva luego se convierte en justificación de que la sociedad china no es moderna, sino tradicional; sin embargo, se observa que el particularismo y el universalismo

¹⁴ Feng Youlan (1895-1990) fue un filósofo chino fundamental para reintroducir el estudio de la filosofía china en la era moderna. Estudió en la Universidad de Beijing y se doctoró en la Universidad de Columbia en filosofía bajo la dirección de John Dewey. Sus libros representativos son *Historia de la filosofía china*, *Xin Li-xue (New rational Philosophy)*, entre otras.

¹⁵ Yu Yingshi (1930-) es un historiador y sinólogo chino-estadounidense. Fue profesor titular en la Universidad de Harvard, la Universidad de Yale y es profesor emérito de Estudios e Historia de Asia Oriental en la Universidad de Princeton. Es conocido por su dominio de las fuentes de historia y filosofía chinas.

son fenómenos que existen en todas las sociedades. En América del Norte e Inglaterra también hay ejemplos de relaciones personales que toman un papel determinante. Acerca del valor cultural, tanto en China como en Occidente hay principios comunes que se aplican a toda persona. En Occidente, es la justicia; en China, la benevolencia. Es cierto que la justicia se diferencia de la benevolencia, pues una deriva de una cultura extrovertida; y la otra, introvertida. La justicia es un concepto legislativo que viene de la ley que crea Dios, mientras que la benevolencia es un concepto moral, basado en el interior individual (Yu, 1989: 25-26). Así las cosas, académicos como Yu están observando a China desde enfoques humanísticos y científicos sociales.

Otro académico que sigue el camino del particularismo y el universalismo es el sociólogo Jin Yaoji¹⁶, quien analizó los conceptos basados en la cultura confuciana como *guānxi*; la red de *guānxi*, *mianzi* y *Renqing*; entre otros. Este autor heredó la perspectiva de Liang Shuming y contribuyó a explicar la relación social entre el confucianismo y las teorías de la modernidad. Acerca del *guānxi*, Jin lo analizó desde la perspectiva de un individuo y el colectivo. En sus palabras, el objetivo de Confucio es una persona entre personas (Jin, 2013: 2); por lo tanto, un individuo no es un ser independiente, dado que sin el entorno no podría cumplir nada. De la misma manera, la benevolencia es un concepto que se aplica en los tratos interpersonales y se desarrolla en un mundo social.

Según el análisis de Jin, entre los cinco *lún*, tres de ellos son de relaciones familiares, y los otros dos se derivan del marco familiar. El de emperador-súbdito es como el de padre-hijo; y el de amigos, como el de hermanos. Además, el autor indicó que existen muchas otras relaciones que imitan el sistema familiar en estructura y valor, como el de maestro-aprendiz; por eso opinó que un individuo tiene que vivir estructuralmente dentro de una familia. Es la familia y no el individuo la que forma la realidad de la sociedad china tradicional, y siempre se enfatiza como un conjunto. Se trata de un poder estructural que coloca a un individuo en un lugar dependiente de la familia. Pero esta opinión también fue cuestionada por Jin, en tanto que, dentro del valor confuciano, también existen otras controversias, como dice un refrán

¹⁶ Jin Yaoji (Ambrose King Yeo-chi) (1935-) es un sociólogo, educador, escritor y académico de Hong Kong. Fue vicerrector de la Universidad China de Hongkong (CUHK) y obtuvo su doctorado en la Universidad de Pittsburgh. Su interés de investigación se centró en la modernización de China y el papel de la tradición en la transformación sociocultural. Jin empleó el marco teórico de Max Weber para estudiar el desarrollo de la cultura china en el proceso de modernización y también intentó medir los costos y beneficios de la modernización después de la ruptura de las antiguas órdenes dinásticas chinas y los sistemas de clanes a finales del siglo XIX.

chino: “la lealtad y el amor filial no se obtienen a la vez” 忠孝不能两全 *Zhōng xiào bù néng liǎng quán*. La elección siempre existe y la elección importa.

Así se dio una contribución relevante de Jin sobre el énfasis en la libertad existente de cada individuo en el *guānxi*. Según Jin, un individuo dispone de abundante autonomía para ser una entidad dinámica, capaz de alternar y crear las relaciones con los demás. Y tales relaciones no son dependientes o independientes, sino interdependientes, y la libertad sí se tiene al elegir la construcción de relaciones no sanguíneas. Según Jin, en el confucianismo hay tres niveles: el yo, la familia y el grupo. El énfasis en una sociedad confuciana está en la familia; sin embargo, su definición del “grupo” es muy ambigua y no existe una frontera exacta para este, porque la palabra *familia* también depende de cómo se entiende, incluso se puede incluir a cualquier persona. Así, la frontera tanto de la familia como del grupo es decidida desde el “yo”, es decir, este es el centro del grupo, pues da forma a los papeles que se desempeñan. Por eso es tan común que la gente intente crear *guānxi*. A partir de esto, se entiende que una persona en la sociedad confuciana no sabrá cómo tratar con los demás sin tener clara la relación con ellos, por eso primero se construye y se determina una relación con cierta persona, y luego se empieza con las interacciones.

Asimismo, Jin dividió las relaciones chinas en dos escalas: la estática, que se determina al nacer, principalmente con las relaciones familiares que no se eligen; y la dinámica, cuya formación está en manos de cada uno. Pero el problema de la ética confuciana está en la falta de esta frontera, lo que impide la construcción de una vinculación viable. Por ejemplo, aunque en el confucianismo también se habla del concepto del grupo, un individuo suele determinar las relaciones éticas con ciertas personas particulares del grupo, y no del grupo en sí. Por lo tanto, se indica que el concepto de *lún* solo se aplica en relaciones con personas individuales y no colectivos, debido a esto la división de individualismo y colectivismo falla al explicar fenómenos chinos.

La esencia del confucianismo es ponerse en lugar del otro: adivinar lo que desearán los demás según sus propias necesidades. Sin embargo, Jin también indicó que la mayoría de los valores confucianos no son universales; ni la benevolencia, que es el concepto central del sistema para una disciplina ética. En suma, las virtudes que promueven se aplican entre una persona y otra, y el aspecto de autonomía del “yo” en las construcciones y el mantenimiento del *guānxi* también es relevante (Jin, 2013: 1-19, 75-99).

Por su parte, Hwang Kwang-kuo, profesor de psicología de la Universidad de Taiwan, analizó conceptos locales chinos como *guānxi*, *renqing*, *mianzi* y *bao* desde una perspectiva de poder; así, consideró estas nociones como un juego de poder chino. “La razón del individuo para emplear dicho poder para influir en otras personas reside en el deseo de obtener uno o más recursos sociales controlados por ellos. Del mismo modo, la razón por la que los otros consienten en sucumbir a las influencias del individuo es que el asignador prevé que esta estrategia a su vez traerá una cierta recompensa o ayuda para evadir algún tipo de castigo” (Hwang, 1987: 947).

El marco que presenta Huang simplifica la interacción entre peticionario y asignador de recursos. Cuando se piden recursos que beneficien al peticionario, el repartidor primero considerará cuidadosamente qué es el *guānxi*. En el gráfico que se muestra debajo, Huang describió detalladamente el proceso psicológico de un repartidor. En primer lugar, se divide el *guānxi* en tres categorías grandes: el lazo expresivo, el lazo instrumental y una versión mixta de estos dos.

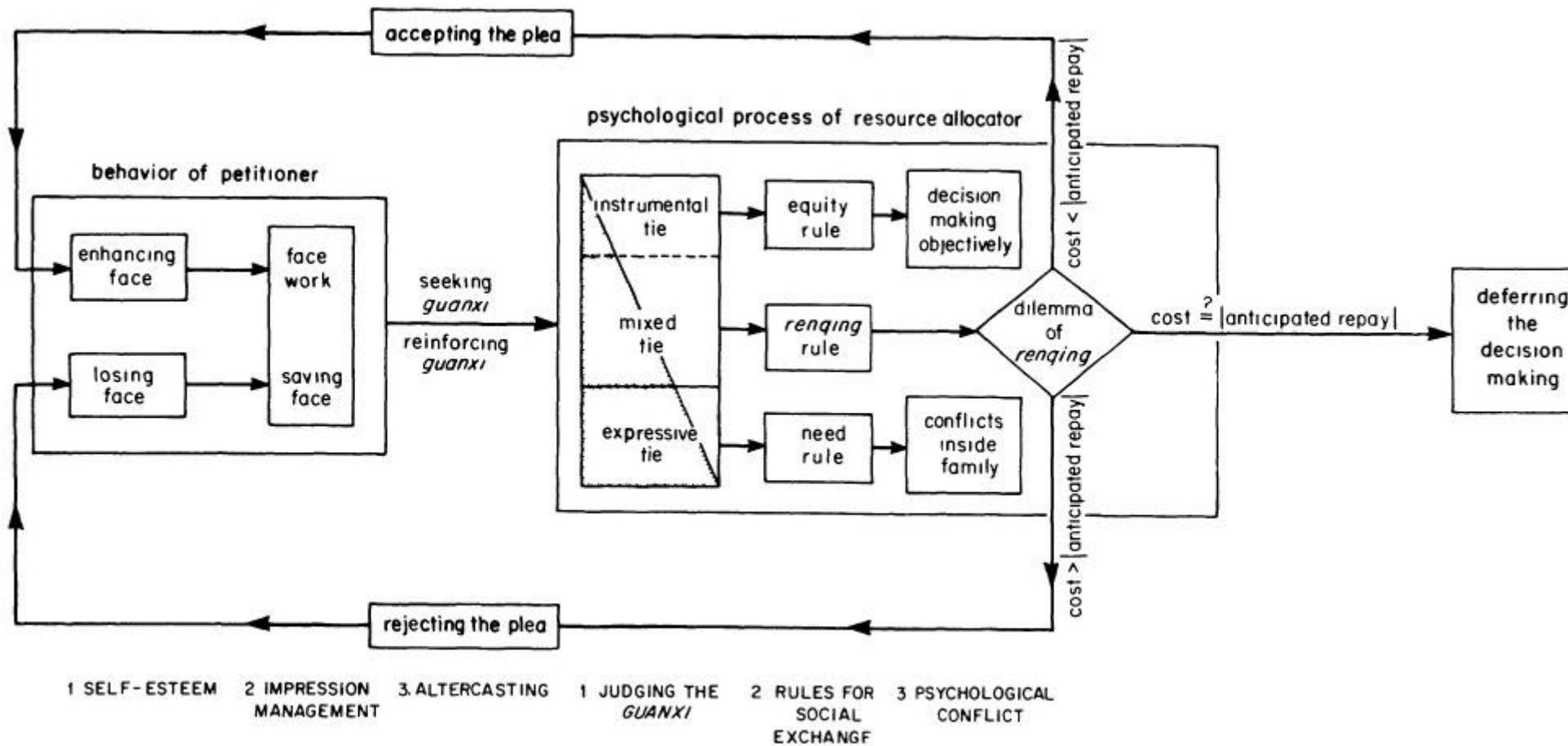


FIG. 1.—A theoretical model of face and favor in Chinese society

Fuente: Hwang (1987: 948).

Con “lazos sentimentales” Huang se refirió a las relaciones estables: familia o amigos que satisfacen las necesidades sentimentales de un individuo. Aunque son relaciones que se pueden aprovechar para fines instrumentales, el orden sentimental prevalece. Los lazos instrumentales representan las relaciones construidas fuera del círculo cotidiano, con un fin instrumental propio; estos suelen ser de corto plazo e inestables (cliente-dependiente, enfermera-paciente, etc.). Igual que en otras culturas, la norma que se espera aquí es la regla de la equidad y esta se ha de aplicar a las teorías de intercambio social al tratarse.

Por otra parte, los lazos mixtos en la sociedad china son las relaciones donde la gente se conoce, pero no tienen tanto afecto para demostrar toda su sinceridad. Se conocen y están entre diferentes redes interpersonales, pero no son relaciones permanentes como las consanguíneas, y su constancia depende de las interacciones continuas. Huang indicó una característica que marca la diferencia entre los lazos mixtos y los instrumentales. En los primeros, las relaciones se caracterizan por la universalidad y la impersonalidad; en los segundos, por la particularidad y la personalidad. Se trata de comportamientos que serán revisados por las personas dentro de la misma red social y, por lo tanto, el asignador de recursos sentirá una presión de tipo *renqing*. Si se insiste en las normas de equidad y se niega la ayuda especial, se podría dañar su *guānxi*; por lo tanto, el asignador debe prestar al peticionario consideraciones especiales, sobre todo cuando es una persona con poder. Por ese motivo mucha gente intenta dejar a los demás una impresión de más poder, para obtener recursos.

Yang Chung-Fang¹⁷

“El *guānxi* (relación) opera en una red interpersonal similar a la de cada uno, con el yo en el centro. Refleja la cantidad de influencia que uno puede ejercer en relación con otros y cómo se pueden actualizar los deseos y necesidades de uno a través de tal influencia” (Yang, 2000: 98).

Aquí se conceptualiza el *guānxi* como un resumen del estado de los vínculos con otra persona, el cual proviene de dos aspectos de interacción mutua: el adscrito y el interactivo. El primero es como una base de colección de condiciones: localidad, parentesco, colega, etc.; este se prescribe con un afecto específico que se diferencia del derivado espontáneamente de lo real,

¹⁷ El Dr. Yang Chung Fang obtuvo su doctorado en psicología social por la Universidad de Chicago, y adoptó el enfoque indígena para el estudio de la psicología del pueblo chino. Sus intereses de investigación se centraron en las áreas del yo y de la presentación personal, las relaciones interpersonales y el estilo de pensamiento *zhongyong*, entre otros.

y con un conjunto de obligaciones mutuas. Mientras tanto, el interactivo se acumula a través de experiencias reales de interacción entre dos partes que conllevan componentes instrumentales y afectivos. Finalmente, los intercambios instrumentales están regulados por el cumplimiento de las obligaciones; y los afectivos, por el apego real y el principio de necesidad. En suma, se cree que la función principal de *guānxi* en las interacciones sociales consiste en sus reglas afectivas y de comportamiento prescritas que garantizan la confianza necesaria en las diferentes etapas del desarrollo de una relación.

Un *guānxi* asignado da seguridad durante las interacciones iniciales. A medida que continúan las interacciones, las experiencias reales toman el control para proporcionar la garantía necesaria, y esta última proviene de saber que la otra persona cumplirá con las obligaciones de cambio.

Individuo y colectivo

El individuo no se valora de la misma manera que en las culturas occidentales modernas, porque no lo logra por su propio mérito, sino por su capacidad de vivir con otras personas en armonía. En el análisis de Yang, la forma confuciana de lograrlo es relegar al yo privado e individualizado y abarcar la colectividad más amplia a la que pertenece el yo operativo en una situación dada. Es un proceso que alentó al individuo a incluir a los familiares en el gran yo, al amar y servir a la familia, y luego a los amigos y asociados, al país y al mundo. Así, se trata de una ruta que permite abrir el límite del yo individualizado para incluir a todos los demás por lo que se tendrá en cuenta que el yo fue concebido como el centro de las relaciones de uno con los demás, en lugar de una entidad separada.

Lo esencia o el origen de *guānxi*

El análisis de Yang empieza con un modelo a seguir que estableció Confucio: caballero 君子 *Jūnzǐ* y este difería de otro tipo: hombre mezquino 小人 *Xiǎorén*. El primero practicaba el principio de razonabilidad y el segundo, el de autointerés. Convertirse en *junzi* se convertir en el yo ideal de la élite china y la clase dominante, porque también es el principio para seleccionar funcionarios en la historia. Por eso, el *junzi* era el único medio para hacer una vida egoísta, pero buena vida. En la opinión de Yang, como es un modelo de conducta difícil de seguir, y dado que la recompensa y el castigo se practican con mano dura, es fácil que las personas se vean atraídas al cumplimiento fingido, con lo que se convierten en *junzi* por su nombre. Además, como es un proceso de autocultivo de toda la vida, aunque las personas sean sinceras en la búsqueda para llegar al modelo, todavía tienen sus deseos personales e intereses

individualizados por satisfacer. Se trata de necesidades alojadas debajo del comportamiento externo modelado como persona ideal.

Así las cosas, Yang propuso un sistema de interacción social que maneja este conflicto de motivación: una capa superior donde la gente dice y hace cosas según *li*, como las formalidades requeridas; y en la otra capa, persiguen los deseos personales a través de algunos intercambios cuidadosamente calculados, aunque se cultivan para tener menos demandas y ser personas ideales. En ese proceso de intercambio instrumental, la atención no se centra en cuidar los intereses propios, pues perseguir tales objetivos se considera egoísta e indeseable, sino una ruta culturalmente aceptable: “lo hago para usted y usted lo hace para mí”. Son normas de reciprocidad que requieren una comprensión de reglas sociales por ambas partes, y cabe señalar que el afecto también fluye en este proceso (Yang, 2000: 85-105).

3.3 Lista de palabras chinas relacionadas con *guānxi*

关系户 *guānxi hù* (户 *hù*, puerta/residente/familia). Según el significado en el diccionario, se refiere a las entidades o los individuos con quienes se tiene una relación en el trabajo o en otros ámbitos para ayudarse mutuamente, por conveniencia o beneficio (DEO-IL-CASS, 2012: 477). Se puede ver que su significado parece el de “enchufe” o “enchufazo”. Su significado podría estar próximo al del español. Esto se expresa mediante la palabra que, según María Moliner, podría parecerse a la de *enchufillo*: “Diminutivo muy frecuente aplicado a un *empleo de poca importancia obtenido por influencia” (María Moliner, A-G, 2007, 1150). No obstante, se trata de que este no se restringe a empleos poco importantes, sino a todo tipo de trabajo; y también se puede referir a una relación recíproca, donde se benefician ambas partes.

关系网 *guānxi wǎng* (网 *wǎng*, red). Grupos de relaciones formadas por personas o entidades, especialmente las relaciones sociales o interpersonales entre pequeños grupos o individuos, con el fin de lograr un beneficio propio (DEO-IL-CASS, 2012: 477).

关系链 *guānxi liàn* (链 *liàn*, cadena). Se refiere a la línea formada entre dos nudos, que se entienden como individuos, y la información fluye por estas cadenas.

关系学 *xué* (学 *xué*, estudio). *Guānxiología*, campo de estudio específico del *guānxi*.

托关系 *tuōguānxi* (托 *tuō*, confiar/encargar).

走关系 *zǒuguānxi* (andar, moverse, realizar comunicaciones o actividades entre familias y amigos). Gestión diaria del *guānxi*.

拉关系 *lāguānxi* (拉 *lā*, tirar de una cuerda). Ponerse en contacto y establecer un contacto con personas distantes, de modo que haya una relación determinada, mayoritariamente despectiva (DEO-IL-CASS, 2012: 765). También tiene el sentido de “adular”.

攀关系 *pānguānxi* (攀 *pān*, escalar/trepar).

找关系 *zhǎoguānxi* (找 *zhǎo*, buscar). Dar pasos o hacer los pasos para lograr.

有关系 *yǒuguānxi* (有 *yǒu*, tener).

没关系 *méiguānxi* (没 *méi*, no tener).

走后门 *zǒu hòu mén* (走 *zǒu*, andar; 后 *hòu*, detrás; 门 *mén*, puerta)¹⁸. Lograr cierta finalidad a través de las relaciones internas por maneras deshonestas, vía *renqing*, soborno, etc. (DEO-IL-CASS, 2012: 1735).

La palabra *hòumén* (puerta trasera) originalmente se refiere a las puertas más pequeñas que se abren desde detrás o a las partes laterales de la casa. Su significado es como el de inglés para *backdoor*¹⁹. Una frase en español parcialmente similar sería “bajo mano” o “bajo cuerda”, en el sentido de que el objetivo se logra vía medios deshonestos. Además, su uso se asimila a la palabra “puerta trasera” en el terreno informático²⁰, pues puede ser una opción secreta; pero actualmente quiere decir “lograr algo a través de las vías anormales (*guānxi*, dar regalos, sobornar, etc.), lo que no corresponde a las normas formales, con propósito utilitario de beneficios propios.

¹⁸ Como en la sociedad tradicional china fue estrictamente jerárquica, la puerta, igual que muchos otros detalles, sirvió para revelar el estatus social. La puerta de detrás, al ser un lugar que los demás no veían, implicaba realizar algo de forma discreta, a lo mejor fuera de las normas. Esta también se refiere a que una persona de posición inferior puede establecer una conexión (entrar en la casa) con los de estatus social alto, pues en la China feudal, la puerta principal estaba reservada para ciertas personas, esto es, los de casa y los de alta posición social. Los criados u otras personas de posición inferior no podían entrar a una casa grande desde la puerta de delante.

¹⁹ “Relating to something that is done secretly or in a way that is not direct or honest”. Véase en <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/backdoor>.

²⁰ En la informática, una puerta trasera (*backdoor*) es una secuencia especial dentro del código de programación, mediante la cual se pueden evitar los sistemas de seguridad del algoritmo (autenticación) para acceder al sistema. Aunque estas puertas pueden ser utilizadas para fines maliciosos y espionaje, no siempre son un error, en tanto que pueden haber sido diseñadas con la intención de tener una entrada secreta.

3.4 Traducción de 关系 guānxi

3.4.1 En diccionarios de inglés

Al ser una palabra sutil y complicada, sobre todo como concepto con características especiales chinas, en marzo de 2016 apareció en la lista de nuevas palabras del *Oxford English Dictionary*.

*Guānxi*²¹ [mass noun] (in China) the system of social networks and influential relationships which facilitate business and other dealings.

Example sentences:

- “That was indeed my main argument: lack of common sense can kill any business, with or without guānxi”.
- “Guānxi usage is sometimes elevated from an individual to an organizational level”.
- “The third section focuses on organizational behavior in Chinese firms, probing issues from guānxi to teamwork”.
- “Those with powerful guānxi are those who prosper in the region”.
- “Li was well known for his cordial guānxi with the Chinese communist government”.

Además, esta también se puede encontrar en el *Collins English Dictionary*:

*Guānxi*²² in British (,gwæn'si:): a Chinese social concept based on the exchange of favours, in which personal relationships are considered more important than laws and written agreements.

Cuando se utiliza esta palabra, se suele emplear directamente en lugar de traducirla a otro idioma. En otras palabras, según las estrategias propuestas por Lawrence Venuti de traducción, domesticación y extranjerización, es mejor aplicar la extranjerización, entendida como “an ethno deviant pressure on those values to register the linguistic and cultural

²¹ Se puede consultar en: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/guānxi>.

²² <https://www.collinsdictionary.com/zh/dictionary/english/guānxi>.

difference of the foreign text, sending the reader abroad”²³ (Venuti, 1995: 20). Para la palabra *guānxi*, se suelen forzar las peculiaridades culturales de su lengua de origen, el chino, y de esta forma se obliga al lector a conocer su significado original, pese a las incomodidades en el proceso de la lectura; lo anterior, porque ello conlleva a significados culturales y circunstanciales que se pierden al traducirla a “red”, “relación” o “conexión”. Aunque también es cierto que, en algunas circunstancias, *guānxi* se corresponde con algunas palabras en inglés o español, y en esos casos, es mejor traducirla directamente a la lengua destino.

3.4.2 En corpus de español

Otra forma que también se frecuente mucho al momento de su aplicación es ponerla en pinyin, y luego (entre paréntesis o no), su breve explicación.

- Una represión sobre la corrupción oficial ha hecho imposible ganarse amigos en el gobierno, y las autoridades antimonopolio han adoptado una línea dura con los fabricantes de autos, las farmacéuticas y otras compañías extranjeras confiadas en que sus *guānxi* (conexiones) les ofrecieran protección. (*El Nuevo Diario*, “China vuelve a invitar a empresas extranjeras”, 4 de febrero de 2015).
- Una queja común es la percepción de la necesidad de tener *guānxi* (contactos) para abrirse camino. (*El País*, “Fin de fiesta para los jóvenes chinos”, 29 de septiembre de 2015).
- Como el poder político y el económico van unidos, es imposible hacer negocios sin *guānxi* (contactos). (*ABC*, “Sexo, sobornos y cinta de video”, 1 de julio de 2013).
- La nobleza roja y las élites empresariales se han enriquecido y beneficiado de su posición privilegiada, en medio del desencanto y el resentimiento de una parte de la población, que, da por sentado, que han logrado el éxito gracias a sus buenas conexiones y relaciones, término conocido en China como *guānxi*. (*El País*, “Los escándalos de corrupción erosionan al poder comunista”, 21 de enero de 2014).
- Algunas universidades volvieron a abrir en 1970, pero solo admitían a gente del partido o con *guānxi* –traducible como enchufe y referente a las relaciones personales,

²³ La domesticación se entiende como “an ethnocentric reduction of the foreign text to target language cultural values, bringing the author back home” (Venuti, 2004: 20).

generalmente con miembros del poder—. (*El País*, “Las mil caras del milagro educativo chino”, 16 de enero de 2014).

- La palabra *guānxi*, que significa en mandarín las redes de relaciones que marcan la diferencia a la hora de hacer negocios en China, se ha introducido definitivamente en los diccionarios de los directivos, empresarios y consultores españoles. (*Expansión*, “Los diez directivos chinos más influyentes en España”, 12 de febrero de 2012).

Según lo que se exponen estos ejemplos, se observa que el significado se suele relacionar con aspectos negativos en la política, aunque en el ámbito de negocio se encuentra imprescindible explicar su concepto también. Esta forma también omite gran parte de los referentes culturales y genera una restricción de acceso a la información, aunque ya se minimiza la extrañeza del lector.

3.4.3 Significados de las correspondientes palabras en español

Se puede notar que hay una gran diferencia entre *contacto*, *conexión* y *relación*, que son las palabras en español que pueden ofrecer significados similares al de *gaunxi*.

Enchufe

Inf. (*Tener*) Empleo o situación que se disfruta por el favor de alguien; se llama así particularmente si es muy provechoso o de poco trabajo. *Ganga, *prebenda

(*Tener*), *influencia que alguien tiene para poder conseguir una cosa: “Le han aprobado porque tiene enchufe con el profesor”. (María Moliner, A-I, 2007, 1150).

Amiguismo

M. Práctica de favorecer a los amigos en la concesión de cargos, privilegios, etc., en perjuicio de otras personas (María Moliner, A-I, 2007, 1150).

Nepotismo

(De nepote) m. Nombre con que se designa el vicio de la administración pública que consiste en que los personajes de los cargos a sus parientes o que se den los cargos por favor y no por el mérito. Y se aplica, por extensión, a otros ámbitos (María Moliner, J-Z, 2007, 2049). Esta palabra tiene su traducción exacta en chino, que es 裙带关系 *qúndài guānxi*.

Arbitrariedad

1. Cualidad de arbitrario.

-
2. Acción arbitraria cometida por alguien, particularmente si lo hace con abuso de su autoridad (María Moliner, A-I, 2007, 240).

Favor

1. Ayuda o servicio que se presta a alguien gratuitamente.
2. Ayuda prestada arbitrariamente a alguien por una persona con autoridad, poder o influencia. Privilegio que se concede a alguien arbitrariamente (María Moliner, A-I, 2007, 1342).

Relación

1. Situación que se da entre dos cosas cuando hay alguna circunstancia que las une en la realidad o en la mente. (Sing. o Pl.) Trato o comunicación entre dos o más personas.
2. (Pl.) Relaciones amorosas o sexuales.
3. (Gram. pl.) Con respecto a una persona, aquellas otras con las que mantiene amistad o trato social. Tiene a veces el significado de *influencia*, o persona influyente, con cuya ayuda cuenta alguien.
4. Estar en buenas [o malas] relaciones una persona con otra. Tratarse amistosamente o con disposición recíproca favorable, o lo contrario (María Moliner, J-Z, 2007, 2537).

Contacto m.

1. (Haber, estar en, tener, perder el, poner en) relación entre cosas que se tocan o entran en relación de alguna manera.
2. (Haber, estar en, tener, perder el, poner en) trato o comunicación entre personas: “El testigo dijo que no había tenido ningún contacto con el acusado en los últimos tiempos”.
3. (Pl.) Sección de un periódico o revista en la que se puede contactar con otras personas para entablar relaciones personales, frecuentemente de carácter sexual.
4. Comienzo de un eclipse.
5. (Hacer) conexión entre las partes de un circuito eléctrico. Dispositivo con que se establece esa conexión. Particularmente, el que sirve para arrancar el motor de un vehículo.
6. (Tener) persona conocida que sirve de medio para conseguir algo en un lugar o ámbito determinados (María Moliner, A-I, 2007, 774).

Conexión

1. Relación o enlace entre cosas, ideas, personas, etc. “No hay conexión entre lo que dices y el asunto de que estamos hablando”. “Hay una íntima conexión entre los de dos fenómenos”.
2. En una máquina, relación entre piezas conectadas (embrague, engranaje, transmisión). Enlace de un conductor, aparato, etc., con un terminal de una corriente eléctrica. Terminal de una corriente eléctrica con el que se conecta por medio de un enchufe u otro dispositivo (María Moliner, A-I, 2007, 750-751).

3.4.4 ¿Es *guānxi* igual que *networking*?

En un libro que comparten los primeros directores ejecutivos sobre su experiencia en China, se considera el *guānxi* como un mensaje central. Los autores definieron el concepto como una puerta o conexión entre dos personas, creada por un lazo de obligación mutua entre ellos o el “*networking* al estilo chino” (Fernández y Underwood, 2006: 22). La capacidad de su construcción se valora como la cualidad más compleja y potencialmente más importante para el éxito de un gerente internacional ideal para el mercado chino.

Según la observación de Fernández y Underwood, en comparación con el *networking*, que ocurre en el negocio de todo el mundo en manera directa o indirecta, el *guānxi* goza de una importancia más generalizada. Un fenómeno que se percibe es que, a diferencia de los empresarios occidentales, que tienden a separar su vida privada de la profesional, los chinos mezclan sus vínculos familiares, laborales y de amistad. De esta manera, se entrelazan familiares, colegas y compañeros por experiencias compartida, y también los conocidos por el negocio (Fernández y Underwood, 2006: 22-24).

El profesor Kevin Lo, de la Universidad de San Francisco, realizó un estudio empírico-analítico sobre el *guānxi* chino y el *networking* angloamericano donde se observan características que diferencian a los dos. A través de sus análisis temáticos, Lo (2012) identificó temas y subtemas del *guānxi* que contrastan con el *networking* y llegó a la conclusión de que *guānxi* y *networking* son distintos en tres aspectos: reciprocidad, orientación a largo plazo y etiqueta específica cultural.

Reciprocidad

En comparación con el *networking* angloamericano, *guānxi* implica sopesar los costos, beneficios, responsabilidades y capacidad de reciprocidad con un cálculo literalmente exacto.

Los comentarios de los participantes en experimento de Lo (2012) revelan la característica de reciprocidad de *guānxi* en China, aunque no son palabras de expertos, incluso parecen unilaterales e incompletas:

- “La reciprocidad es un principio fundamental en *guānxi*. No aceptes regalos si no puedes devolver el favor. Hay expectativas basadas en los recursos, y las personas se sentirán decepcionadas si no hay reciprocidad. Cuando las expectativas difieren, hay fricción”.
- “La reciprocidad en una relación de *guānxi* debe ser de igual o mayor valor”.
- “La reciprocidad es más fuerte en China. Hay un mayor sentido de mantener el balance (que en los EE. UU.)”.
- “*Guānxi* es *quid pro quo/Do ut des* [...]”.
- “Los *guānxi* vienen con un fuerte énfasis en la reciprocidad y la obligación. Las redes estadounidenses funcionan más en gratitud que en obligación”.
- “En *guānxi*, esperas algo a cambio. La gente siempre está pensando en una forma de devolver, etc.”.

La conclusión de Lo fue que dicha reciprocidad está basada en la obligación bajo las normas culturales: recibir un favor, una ayuda, un regalo o una invitación viene acompañado de la expectativa implícita de que el receptor algún día podría devolver ese favor y, por lo tanto, entrar en *guānxi* implica un ciclo interminable de intercambios obligatorios de valor cada vez mayor (Lo, 2012: 218-219).

Orientación a largo plazo

Según Lo, un chino quiere tomarse su tiempo para sentirse cómodo con la otra persona y para construir la confianza y entrar en una relación de *guānxi*. Ese tiempo puede parecer largo, porque, si realmente se construye el *guānxi*, se planea para un largo plazo también. Lo que dicen los informadores es lo siguiente:

- “Las relaciones toman tiempo para desarrollarse porque quieres que sean profundas. A veces puede pasar un año antes de que se establezca la confianza”.
- “El *guānxi* chino es una responsabilidad de por vida”.

-
- “La velocidad a la que las personas se acercan difiere entre los estadounidenses y los chinos. La confianza y la amistad se ganan, y eso toma mucho más tiempo para los chinos”.
 - “En *guānxi*, quieres que la relación dure mucho tiempo”.
 - “Esperar para devolver un favor puede ser más valioso que devolverlo rápidamente”.
 - “El tiempo no es un obstáculo. Los chinos tienen una orientación a largo plazo, lo que significa que el *guānxi* perdura basado en la confianza. El beneficio mutuo es más que una ganancia a corto plazo” (Lo, 2012: 219-220).

Etiqueta

Según Lo, compartir la comida es un comportamiento sobresaliente cuando se habla de *guānxi*. La comida puede crear una experiencia de unión cercana, y además los participantes pueden sentirse más cómodos al encontrarse en un ambiente neutral y público. Esto se remonta a las causas del sentido sobre compartir la comida. *Guānxi* echa raíces en lazos familiares; sin embargo, el movimiento geográfico actual ya no permite manejar el *guānxi* según la ubicación, y compartir comida como una actividad más familiar sirve como herramienta de vínculos entre las personas.

- “El vino y el comedor forman parte del edificio *guānxi*”.
- “Construir *guānxi* implica sentarse y comer juntos. Las redes se pueden construir de manera más casual como por teléfono”.
- “*Guānxi* implica tener una comida informal juntos. Hable sobre temas generales antes de revelar su verdadera intención. Del mismo modo, no hagas regalos en la primera reunión. Eso sería demasiado obvio”²⁴.
- “Para construir *guānxi*, comer juntos o hacer una actividad juntos. Debería estar en un lugar público para que se encuentre en un territorio neutral”.
- “La etiqueta *guānxi* implica comer y beber juntos. La gente necesita una experiencia común para unirse”.

²⁴ Esto también se debe a que se encuentra que, en las visitas a China, siempre se come en los banquetes con los oficiales, y se suele hablar de temas ajenos durante la comida.

-
- “Los *guānxi* se construyen mejor en lugares públicos, como comer juntos en un restaurante. Organizar banquetes y hacer favores sigue siendo común, pero no es el medio más eficaz para construir *guānxi*”.

3.5 Perspectivas de la academia occidental

La perspectiva sobre el *guānxi* de China en los estudios de Maximilian Weber en sociología de la religión ha influido profundamente en las investigaciones posteriores. En comparación con el confucianismo y el puritanismo en el libro *La religión de China: confucianismo y taoísmo*, Weber destacó el papel de las familias al momento de impedir la formación del capitalismo en China, y el papel de las relaciones interpersonales en la sociedad ética. Aunque el propósito de la investigación de Weber era averiguar las relaciones entre las religiones y el espíritu del capitalismo, el autor fue un referente importante en el estudio de las relaciones interpersonales de China.

Entre los temas estudiados por Weber, se destacó especialmente la importancia de la “retención del personalismo” en la ética social. Para él, toda la ética social en China transfirió las relaciones orgánicas de piedad a otras relaciones consideradas similares. Las cinco relaciones sociales (emperador-súbdito, padre-hijo, matrimonio, hermanos, amigos) comprendieron la suma total de la obligación ética, y así no había ningún elemento de devoción de reciprocidad fuera de estas. Hasta ese momento, en China no había existido ningún sentido de obligación hacia las comunidades impersonales, ya fueran de naturaleza política, ideológica o de cualquier otra índole, pues todas las acciones comunitarias permanecieron condicionadas y envueltas por relaciones puramente personales, especialmente por parentescos. Hasta en las asociaciones profesionales, y en ámbitos semejantes, los factores dominantes eran la tradición, las costumbres locales y el favor personal concreto del funcionario, mientras que el puritanismo lo objetivaba y lo transformaba todo en empresa racional (Weber, 1951: 209 y 241).

Cohesiones firmes, como las asociaciones cooperativas, se consideran empresas familiares ampliadas con especialización laboral, y como fuerza de la verdadera organización económica, casi coexisten con las asociaciones personales. Estas asociaciones de hermanos están muy influenciadas y controladas por la piedad familiar, apoyada en la creencia en los espíritus, que tiene una mayor influencia en la conducta del hombre (Weber, 1951: 236).

Por una parte, se llega a la conclusión de que los confucianos chinos siempre tenían sus deberes en la piedad hacia personas concretas, ya fueran vivas o muertas, siempre que

estuvieran cerca de ellos a través de la posición en la vida. Por otro lado, también se analizaron las explicaciones al acudir a las religiones. A diferencia de los puritanos, que valoraban todas las relaciones humanas gracias a su deber religioso con el Dios supramundano, tal deber obligó a los chinos a desarrollarse dentro de las relaciones personales dadas orgánicamente (Weber, 1951: 236). Así, se supone que dicha religión se refiere al culto de los ancestros.

Por su parte, Weber observó un aspecto radicalmente diferente de los confucianos y puritanos sobre las actitudes frente al mundo: la adaptación y la transformación del mundo. Ambos se exigen un autocontrol constante, pero uno es para mantener la dignidad del hombre de un mundo acabado y otro es para concentrar metódicamente las actitudes del hombre en la voluntad de Dios. Por eso, el camino correcto para un confuciano consiste en ajustarse a las órdenes del mundo y a los requisitos de la vida social, que se derivan de la armonía cósmica. Durante mucho tiempo, en la sociedad china ha regido la idea de ese conformismo piadoso con el orden fijo de los poderes seculares, y un individuo ideal era una elaboración del “yo” como una personalidad universal y armoniosamente equilibrada, como si fuera un microcosmos en sí (Weber, 1951: 228-241).

Siguiendo los estudios de Weber, el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, en *El sistema social*, expuso un modo de organización de los elementos de la acción. En su formación de la teoría de la acción social, clasificó la diferencia que indicaba Weber entre puristas y confucianos como universalismo y particularismo. Se trató de una variable, entre otras cuatro²⁵, para manifestar el paso de las sociedades primitivas a la sociedad moderna. Este variable se aplicó en las relaciones de actor-situación, y se refirió a las metas y los fines a los que iba a llegar el protagonista: si no se involucraba el ego, sería universalismo; y si era el caso contrario, el particularismo. Eran cuestiones objetivas y subjetivas, sobre todo si el actor podía tomar un mismo criterio frente a diferentes situaciones. Para Parsons, estas son reacciones sin elección, pues se basan en la presión del modo cultural en que una persona está sometida. A continuación, se exponen las explicaciones de Parsons sobre los dos conceptos del universalismo:

Another of the fundamentals of our modern Western social order is its ethical “universalism”. To a very high degree both in theory and in practice our highest ethical duties apply ‘impersonally’ to all men, or to large categories of them irrespective of any specific personal relation involved. For instance, the duties of honesty and fair treatment are held to apply to business dealings with everyone, not only with one’s relatives and personal friends. Indeed, without this universalism,

²⁵ Las otras cuatro variables son también parejas dicotómicas: cualidad-realización, autoorientación-orientación colectiva, especificidad-difusividad, afectividad-neutralidad afectiva.

as Weber repeatedly points out, it is difficult to see how the modern economic system could function, for on it rests the essential confidence which must underlie such business relationships as the maintenance of contracts and quality of goods. (Parsons, 1949: 550)

Ahora bien, sobre el particularismo se tiene lo siguiente:

In this respect the Puritan ethic represents an intensification of the general Christian tendency. It has an extremely powerful animus against nepotism and favoritism. To this, the Confucian ethic stands in sharp contrast. Its ethical sanction was given to an individual's personal relations to particular persons and with any strong ethical emphasis only to these. The whole Chinese social structure accepted and sanctioned by Confucian ethics was a predominantly "particularistic" structure of relationships. This left relationships outside this category in a realm of ethical indifference, with a general unwillingness to assume ethical obligations. (Parsons, 1949: 550-551)

El autor Parsons colocó el sistema de China en el particularismo cuando distinguió entre lo tradicional y lo moderno, y consideró que China estaba por terminar su transformación hacia la modernidad. Por lo tanto, ese particularismo que está en contra de los principios del sistema social del universalismo de Occidente no dispone de un carácter fundamentalmente especial. Al estar en su camino hacia la modernidad, ese particularismo se convertirá en el universalismo a través de su evolución. Este análisis sobre China prevalecía en el terreno sociológico en Estados Unidos durante los años 50 y 60. En palabras de Madsen, en esas décadas, estaban convencidos del universalismo de la modernidad en Occidente. La "racionalización" de Max Weber transformaría el *guānxi*, motivado por la tradición, en un modo más organizado para lograr propósitos políticos y económicos (Madsen, 1999: 37).

Así las cosas, a partir de Parsons, el universalismo y el particularismo empezaron a ser un punto de partida de investigación, hasta ser indicadores del grado de modernidad de la sociedad china²⁶; así, sinólogos y otros académicos de la época de Parsons tenían interés por el mandato comunista y su repercusión en la conversión de una sociedad tradicional a una moderna.

²⁶ Estudios realizados por J. Levy, alumno de Parsons, que realizó trabajos mencionados en su libro *Modernization & the structure of societies: the organizational contexts of societies*.

Años después del inicio del régimen, justo antes de la revolución cultural²⁷, Vogel²⁸ describió el declive de la amistad y el incremento de la camaradería (Vogel, 1965). Su marco de análisis se basaba en la dicotomía de Parsons; es decir, situaba el *guānxi* o la relación social de China tradicional en el particularismo. Según Vogel, la amistad representa la relación interpersonal del particularismo como “feudalista” entre el benefactor y el receptor, mientras que los principios de la camaradería se corresponden con el universalismo.

Al respecto, Vogel detalló los problemas de llevar una amistad en la China de esa época, sobre todo durante las campañas de rectificación, para demostrar la lealtad al partido. Una persona estaba obligada a criticar a su amigo disidente, por lo que incluso revelaba aspectos de su vida privada; por eso la gente podía ser llamada para aportar información que pudiera hacer sufrir a sus amigos y a sí mismos posteriormente. Con el tiempo, la gente empezó a tomar conciencia de que no era prudente confiar en los demás: no solo se trataba de la desconfianza, sino también la autoprotección o la prevención de problemas para el amigo y la amistad. De esta forma, Vogel indicó que había declinado el uso de la influencia personal para ayudar a un amigo, pues el régimen estaba en contra del nepotismo y el favoritismo.

En comparación con la amistad, según Vogel, en ese tiempo la relación de camaradería se difundía entre toda la población. La palabra *camarada* era un término que originalmente solo se usaba entre los miembros de la banda leal de los comunistas, en tanto que representaba la fidelidad, la confianza y la convicción. Después de 1949, se usó para los funcionarios, y luego poco a poco fue utilizada por las personas para hablar entre sí, hasta que se generalizó en toda la población. Vogel creía que esa camaradería del universalismo tenía sus fundamentos en los valores y creencias compartidos del socialismo y el comunismo, por lo que superaba la ética y las doctrinas del particularismo, que se formaban por la consanguinidad y el territorio en una manera tradicional. Según las observaciones de Vogel, camaradería implicaba:

1. Una igualdad fundamental entre todos en su ética subyacente, a pesar de tener una relación superior-subordinada en su trabajo. Por ejemplo, todos los miembros del partido se

²⁷ La revolución cultural fue un movimiento sociopolítico chino que sucedió desde 1966 hasta 1976 y fue iniciado por Mao Zedong, con el propósito principal de impedir la restauración del capitalismo. Así, hubo un impacto significativamente negativo en todos los ámbitos de la sociedad: en la política, en la economía, en la educación, en la cultura y en las tradiciones.

²⁸ Ezra Feivel Vogel (1930) es un Henry Ford II y profesor emérito de ciencias sociales de la Universidad de Harvard, gracias a su investigación centrada en Japón, China y Asia.

llaman “camaradas” entre sí, en lugar de llamarse por su cargo. Las personas con mayor autoridad o mejor educación se comportan como si fueran iguales que los demás ciudadanos.

2. Una naturaleza universal de tratar a los demás de forma igual, por lo que se difuminaba la línea tajante entre amigos y compañeros. De esta forma, una persona se relacionaba socialmente con cualquier otra, aun cuando no mantuviera una relación especial con ella. Esta era una relación entre ciudadanos como modo dominante en las relaciones interpersonales, puesto que las actividades y responsabilidades del ciudadano del Estado jugaban un papel importante en la vida de cada individuo.

3. Una “ayuda” a los demás. Este elemento significa tanto corregir a los demás cuando hacen algo que no deberían, como echar una mano en cualquier circunstancia a cualquier compañero, por lo que se debe dedicar tiempo para asistir a una persona necesitada. Así se crea un ambiente donde una persona gasta su tiempo y su energía para asistir a los demás.

Aunque Vogel parecía cercano a la ética moral en relaciones de trabajo en Occidente, el autor también indicó que la penetración de la camaradería era tan profunda que también estaba en las vidas personales. En general, Vogel consideraba que la camaradería aportaba una relación interpersonal necesaria para una sociedad cambiante en medio del proceso de modernización, y solo la ética universalista podía suministrar esta relación donde personas de diferentes orígenes sociales y de diversas zonas geográficas, con gustos personales distintos, podían juntarse. De esta forma, el régimen comunista podía alterar el modo de relación interpersonal en China (Vogel, 1965: 46-60). Pero, al final de su análisis, Vogel admitió que todos eran cercanos, aunque “unos más cercanos que otros” (Vogel, 1965: 57), ya fuera por la similitud de condiciones económicas de infancia, por el estatus de la familia, por el nivel educativo semejante, por el dialecto, por el gusto por la comida, etc.

Es normal que la gente prefiera realizar actividades con unos y no con otros, así se forman pequeños grupos. Se trata de un fenómeno analizado por Blau y Meyer en *La burocracia en la sociedad moderna*, que revela la importancia de los grupos informales en las fábricas y su impacto en la productividad en todo el sistema burocrático (Blau & Meyer, 2001: 51-53). Ello también constituyó una perspectiva para analizar el *guānxi*.

Este punto es relevante para la transformación de relaciones, pero las causas para que la amistad se convierta en camaradería quizá no sean simplemente la amenaza o el miedo.

Otro trabajo de la época fue realizado en un municipio rural Mazu en Taiwan por Bruce Jacobs²⁹, y este se enfocó también en el *guānxi*, especialmente en la base de *guānxi*, en tanto que se indicó que se trataba del fundamento de las uniones políticas locales, a fin de determinar cómo se formaban y trabajaban las alianzas políticas del pueblo. Para Jacobs, las bases de las prácticas políticas a nivel comunitario son los *particularistic ties*, entendidos como un conjunto de diferentes unidades en las que todos comparten cierta característica en común.

A base of *guānxi* depends on two or more persons having a commonality of shared identification. That is, each of the persons having a *guānxi* base shares an aspect of personal identification that is important to them as individuals, such as identification with family, hometown, school or place of work. Such identification may be ascribed, eg. native place or lineage, or it may involve shared experience. (Jacobs, 1979: 243)

Así las cosas, Jacobs afirmó que la existencia de una base compartida es necesaria para el *guānxi*. Por una parte, su descripción es compartida por muchos académicos respecto a esta base como punto de partida para desarrollar la cercanía de una relación particular. Pero, frente a lo que dijo Jacobs, Fan observó que el *guānxi* es fruto del cultivo, de tiempo y de inversión, más que un producto que se da naturalmente (Fan, 2002: 547).

De todas formas, no se pueden obviar las contribuciones de Jacobs porque: a) se señala la especialidad de *guānxi* en la cultura y la sociedad china; aunque para él otros países comparten los mismos fenómenos; la cuestión es que China ha gozado mayor espacio de actuación. b) Se indica que el *guānxi*, a diferencia del clientelismo, en los estudios de campo funciona en grupo como una alianza política. c) El planteamiento de Jacobs también sospechaba la hipótesis anterior sobre si se estaba disminuyendo la importancia de estas relaciones particulares debido a los esfuerzos en el igualitarismo que imponía el régimen. Según lo que se demuestra, la construcción de una estructura burocrática bastante completa hasta ese momento no llegó a alterar tanto el funcionamiento de *guānxi*.

Más adelante, William Parish³⁰ siguió la perspectiva desde el sistema de la burocracia. Según él, el sistema burocrático antes de la revolución cultural funcionaba con normalidad y estabilidad, y los miembros buscaban ascendencias dentro de sistema tanto en el sector

²⁹ J. Bruce Jacobs es profesor emérito en idiomas y estudios asiáticos en la Universidad de Monash de Australia, con su especialidad en China continental y en Taiwan, sobre la sociedad y la política.

³⁰ William L. Parish es profesor de sociología y director del Centro de Estudios del Lejano Oriente de la Universidad de Chicago.

administrativo como en el militar. Sin embargo, la revolución alternó las estrategias políticas y aflojó la estructura de la burocracia; y sus miembros, por la sensación de incertidumbre, empezaron a agruparse con personas de más confianza:

[...] New groups and conflicts will grow up around the “uncertainties” of each bureaucracy. When any position or individual in a bureaucracy controls some area of “uncertainty”, [...] people will tend to become dependent on him and develop personal relationships with him. By this personal tie, they hope to sway the other person’s use of his discretionary power and, thereby, make their own position in the bureaucracy more tolerable. (Parish, 1973: 695)

El sinólogo Martín K. Whyte, sociólogo de la Universidad de Harvard, siguió la investigación y señaló que un punto ignorado por Vogel fue la asignación de recursos sociales, considerada como fundamento de los fenómenos descritos, porque Vogel centró su análisis más bien en la influencia de la ideología. Esto consistió en que los recursos asignados por el mercado antes del año 1949, con el nuevo régimen se encomendaron a las organizaciones burocráticas. Después de dos décadas de la toma del poder, los sectores económico, educativo, sanitario, de comunicación y cultural estaban en manos de la burocracia. De este modo, en este sistema de redistribución socialista, el Estado monopolizó casi todos los recursos importantes en la sociedad: no solo los materiales, sino también las oportunidades de empleo o el acceso al poder o al prestigio (Whyte, 1989).

En el libro que Parish publicó junto con Martín K. Whyte, *Urban life in contemporary China*, se discutieron no solo los logros de la burocracia, sino también el papel y la importancia de la red interpersonal en una economía de penuria, especialmente en los años de la revolución cultural.³¹

Al respecto, Andrew G. Walder³² ofreció una nueva perspectiva para entender el sistema de las unidades burocráticas, aunque siguió el análisis de la estructura burocrática. El autor propuso un modo denominado *neo-traditionalism*, que se enfoca en las relaciones entre la estructura organizacional y el comportamiento de los individuos en el régimen con una economía planificada. En el libro que publicó en 1986, *Communist Neo-Traditionalism: work and authority in Chinese industry*, analizó el proceso de formación de vínculos de poder, así

³¹ “[...] Pervasive bureaucracy increases the possibility of political threat, and this gives personal relationships a very special flavor” (Whyte y Parish, 1984: 365).

³² Andrew G. Walder, profesor de la Universidad de Stanford, en su investigación sobre China se centró en la organización de *grass-roots* de la autoridad del partido, la reforma de la economía política, la movilidad, la estratificación social y el conflicto político.

como el *guānxi* en las fábricas estatales. En él también nombró a los fenómenos como *neo-traditionalism*, porque observó la dependencia, el particularismo, y la relación patrón-cliente en estas organizaciones, que ya formaban realidades del pasado en la industria occidental moderna. Walder los atribuía más a la estructura de organización del comunismo chino que a la tradición china, y así viene el prefijo *neo-*. Para él, no se trataba de un tema cultural, sino ideológico.

El *neo-traditionalism* enfatiza la formación de vínculos clientelistas entre los líderes y los activistas. Los activistas se entienden como personas, generalmente jóvenes, que buscan mostrar una actitud de apoyo infaliblemente positiva hacia la política del partido y las iniciativas de los líderes (Walder, 1986: 149). Se trata de un mecanismo en que los líderes ofrecen las recompensas a los trabajadores que les sigan más lealmente, con estimulaciones como materiales o promociones, que son recursos que están en sus manos. El mecanismo en sí lo denominó Walder como *principled particularism* (Walder, 1986: 124), y su funcionamiento se basaba en combinar factores públicos y privados que mezclaban la lealtad personal, el cumplimiento de sus papeles en el sistema y los beneficios materiales. Se trataba de un fenómeno formado bajo circunstancias determinadas de una época especial.

In principle, loyalty is displayed toward the party as a whole and the abstract ideals it represents, but in practice it is displayed through loyalty to the officials who represent the party in the shop. because of the close working partnership and mutual dependence of shop officials and activists, this official relationship is easily mingled with personal loyalties. When shop officials exercise their discretion in pay, promotion, and distribution to reward their loyal followers [...] these ties take on some of the characteristics of 'traditional' patron-client ties. (Walder, 1986: 162).

El descrito es un sistema estable en que los activistas no solo apoyan las iniciativas de los líderes, sino que también les auxilian al llevar a cabo numerosos trabajos. Trabajar gratuitamente fuera del horario laboral es casi parte para ser activista: “Only highly motivated and competitive individuals will pay the costs and strive to distinguish” (Walder, 1986: 148). Y, a la vez, para los líderes, la ayuda de los activistas en la realización de las tareas es imprescindible, porque los necesitan para promover diferentes actividades. Así, es comprensible que entre ellos se establezcan relaciones más estrechas, y los activistas destacados tendrán más ascensos y lograrán más beneficios.

La razón de este mecanismo tiene su raíz en la importancia de las fábricas estatales en las ciudades para la redistribución de recursos (en los pueblos son las comunas populares que se discutirá posteriormente). el Estado distribuye los recursos escasos a través de organismos laborales y, por lo tanto, los líderes de cada organismo disponen de poderes de distribución de

beneficios como vivienda, promoción laboral, servicio médico, educación de los hijos, entre otros. Cuanto más ofrezcan los organismos para cumplir todo lo que se necesiten para la vida, más dependencia tiene el empleado, y más posibilidades hay de que este se lleve bien con sus directores. Lo anterior, sobre todo, cuando se trata de una época donde, fuera del trabajo, la gente no encuentra otras fuentes reemplazables de estos recursos.

Cuando un grupo tiene los medios para colocar a alguien en una posición política y económicamente dependiente, esto les permite alterar la oferta de ventajas políticas, materiales, de estatus y de carrera.

Paralelamente con el análisis de Walder en las organizaciones estatales de las ciudades, Jean C. Oi³³ aportó su investigación sobre el sistema de clientelismo en los pueblos en su libro *State and peasant in contemporary China: the political economy of village government*. Para entender el discurso de Oi, primero se presenta la forma de organización en los pueblos chinos entre 1958 y 1984: las comunas populares. Estas eran unidades productivas rurales que asumían tareas del Gobierno cantonal. La idea era que las comunas populares se responsabilizaran por el abastecimiento del país y deben ser autosuficientes, al cumplir con las necesidades agrícola, industrial y de servicios a sus habitantes.

El sistema se centraba en trabajar la tierra de una forma colectiva y de carácter socialista, por lo que había tres niveles: los equipos de producción, las brigadas y la comuna. El equipo era la base de producción y el ingreso se distribuía según el principio “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo”, y la comuna era de un elevado grado de propiedad colectiva que podía poseer fábricas o cooperativas de compra y venta. En suma, no solo se administraba la producción agrícola y de las ocupaciones secundarias, sino que también las actividades del gobierno sobre la industria, el comercio, la cultura, la educación, la sanidad, los asuntos civiles y la seguridad pública.

El análisis de Oi (1985, 1989) se centró en el periodo de la China agrícola colectivizada, por lo que se describía la estructura económica y política y cómo se hizo surgir el clientelismo. Por ejemplo, se examinó el poder de los líderes de los equipos sobre las oportunidades de ingresos dentro y fuera de sus unidades colectivas y el grado de su control sobre la distribución de los fondos, que eran bienes básicos asignados oficialmente a los campesinos bajo el sistema de racionamiento. Además, también se explicaron las estrategias de los campesinos en

³³ Jean C. Qi es William Haas Professor en política china en la Universidad de Stanford.

búsqueda de intereses dentro del sistema: “[...] under socialism a different type of dependence gives rise to a form of clientelism characterized by interest-maximizing rather than risk-minimizing strategies” (Oi, 1985: 241). En otras palabras, se trató de un tipo de *guānxi* que se convirtió en estrategias de sobrevivencia. La razón para ello fue que los élites locales, líderes del equipo, aunque tenían un grado de provecho que podía variar, consideraban una autoridad tanto sobre el ingreso colectivo como sobre el privado de cada familia. Así, los campesinos los describieron como “emperadores locales”. Oi señaló los deberes cotidianos y a las autoridades en el siguiente gráfico.

COMMUNISM AND CLIENTELISM IN CHINA		
<i>Collective Income</i>	<i>Private Income</i>	<i>Welfare and Loans</i>
Distribution of officially allotted basic grain ration	Assignment of private plots	Distribution of state relief
Allocation of work points through assignment of work or work grade	Permission for private employment opportunities in urban and rural areas	Distribution of team relief
	Loan of collective tools and animals for use on private plots	Granting of money and grain loans

COMMUNISM AND CLIENTELISM IN CHINA

<i>Collective Income</i>	<i>Private Income</i>	<i>Welfare and Loans</i>
Distribution of officially allotted basic grain ration	Assignment of private plots	Distribution of state relief
Allocation of work points through assignment of work or work grade	Permission for private employment opportunities in urban and rural areas	Distribution of team relief
	Loan of collective tools and animals for use on private plots	Granting of money and grain loans

(Oi, 1985: 243)

Con lo anterior, se observa que los líderes tenían un control y una autoridad en muchos ámbitos en la vida del campo, y era comprensible que surgiera un clientelismo en esta estructura. Por una parte, se intentaba disminuir lo que tenían que entregar al Estado, apelando a diferentes estrategias, pues era difícil cumplir lo que les pedían con una cosecha limitada. En este proceso, se formaba una colusión entre los líderes de diferentes escalas, dado que los oficiales superiores directos los toleraban a cambio de su lealtad en otros asuntos políticos. Por otra parte, los campesinos y líderes de nivel básico también formaban relaciones patrón-cliente, y los campesinos del equipo intentaban influir en la distribución para lograr más beneficio a través de sus relaciones con las élites locales, por lo que también ayudaban a llevar a cabo los trucos para entregar menos cosecha al Estado (Oi, 1985: 238-243).

Además, la perspectiva de Oi se centró en el comportamiento político de cada individuo y consideró que la participación no solo estaba en una sola forma como aportación al proceso de formulación de políticas, sino que revelaba numerosas estrategias para que los no-élites intentaran afectar el proceso de implementación de políticas, con el fin de promover sus intereses particulares. “Instead of viewing such behavior as simply corruption, it may be more usefully understood as a form of peasant participation and strategy for survival” (Oi, 1989: 8).

Para resumir, según el análisis de Oi, *guānxi* es una respuesta a la distribución de bienes colectivos con la base de la autoridad política; y el comportamiento político de los campesinos

que se relaciona con *guānxi* está estrechamente vinculado a las realidades económicas y a la estructura política.

Antes de acabar este apartado, cabe destacar que muchas de estas investigaciones se llevaron a cabo en una época donde los trabajos de campo no eran posibles, y tuvieron que aplicarse técnicas como la “etnografía a distancia”, que implicaba entrevistar a refugiados en Hong Kong procedentes de diferentes ciudades chinas.

3.6 Guānxi y capital social

Para entender la noción de *guānxi*, uno de los conceptos al que se suele acudir es el capital social. Igual que el *guānxi*, también se discute la forma de conexión de las redes sociales, y estos se asemejan porque estructuralmente se presentan en forma de redes; e, interiormente, tienen la función de capital, lo que puede ser utilizado para lograr beneficios tanto materiales como espirituales. El uso del término se ha extendido en muchos ámbitos, como la sociología, la política y la economía; por ejemplo: Putnam reveló correlaciones relevantes entre el funcionamiento de la democracia y el capital social, y el Banco Mundial creó el proyecto *The social capital project* para examinar su impacto en el desarrollo sostenible³⁴. Así, antes de proceder la comparación, se debe determinar qué es el capital social.

3.6.1 Definiciones de capital social

La idea de capital social se puede remontar a Alexis de Tocqueville, Emile Durkheim y Max Weber, pero se considera que fue Lyda Hanifan quien utilizó por primera vez el término en 1916; y este, en su sentido moderno, fue utilizado primero por Pierre Bourdieu cuando distinguía las diferentes formas de capitales. La palabra *capital* originalmente era un término de economía que se refería a “los recursos, bienes o valores que se utilizan para generar valor a través de la fabricación de otros bienes o servicios o la obtención de ganancias o utilidades sobre la tenencia o venta de valores” (Economipedia). Pero la expresión “capital social” tiene un sentido más amplio que un aumento potencial de valores que incluye no solo el capital físico sino también el capital humano, con el conjunto de sus destrezas y conocimientos.

³⁴ Se trata de una serie de proyectos de investigación que estudian el capital social y su impacto en el desarrollo sostenible. Véase en <https://socialcapitalproject.com/world-bank-social-capital-initiative/>.

Pierre Bourdieu

El autor Bourdieu fue uno de los sociólogos más relevantes del siglo pasado y su campo de investigación fue tan grande que reflexionó sobre las ciencias sociales en general. El capital social apareció en *La teoría de la práctica*, donde hay tres conceptos centrales: habitus, campo y capital. Este último incluía el capital económico, cultural y social, pues, según Bourdieu, este último se definía así:

The aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition —or in other words, to membership in a group— which provides each of its members with the backing of the collectively owned capital, a “credential” which entitles them to credit, in the various senses of the word. (Bourdieu, 1986: 248-249)

Según Bourdieu (1986), el volumen del capital depende del tamaño de la red de conexión que una persona puede movilizar efectivamente, es decir, depende del capital poseído por derecho propio, y también por cada una de las personas con las que está conectado. En su formación, alguien determina las relaciones sociales que le pueden ser útiles a largo o corto plazo, y luego las trabaja hasta que estas relaciones espontáneas, como las de vecinos, colegas o familiares, se conviertan en vínculos establecidos y duraderos. Además, para Bourdieu, el capital es una acumulación de trabajo, y se trata de una disposición de recursos. Los individuos y los grupos siempre intentan mantener y ampliar sus capitales; y la clase dominante, para disimular el monopolio, convierte el capital económico en capital social y cultural, y así oculta y legaliza la dominación verdadera.

James Samuel Coleman

El sociólogo norteamericano es extendidamente conocido por el desarrollo de la teoría de la elección racional, según la cual, las personas actúan en persecución de una meta intencionadamente. Con base en esta teoría, el capital social no es solo un medio para aumentar interés personal, sino también para acciones colectivas, porque cuando los individuos invierten en capital social, es también de una inversión en la estructura social, la cual beneficia a la población que forma parte de ella. Esta es su definición: “Social capital is defined by its function. It is not a single entity, but a variety of different entities having two characteristics in common: They all consist of some aspect of a social structure, and they facilitate certain actions of individuals who are within the structure” (Coleman, 1990: 302).

Asimismo, el capital social para Coleman está integrado por tres componentes: obligaciones y expectativas, canales de información, y normas y sistemas de sanción. Coleman

señaló que el capital social es tan productivo como otros para lograr ciertos fines; pero, a diferencia del capital físico o humano, el capital social es inherente a la estructura de las relaciones entre las personas, por eso lo consideró como un bien público, que no es propiedad de ninguna de las personas que se benefician con él (Coleman, 1990: 315-316).

Francis Fukuyama

El politólogo estadounidense de origen japonés expresó su opinión sobre el capital social desde una perspectiva cultural en su obra *La confianza*. Para él, el capital social basado en la confianza tiene sus fundamentos en la tradición y la cultura dominante en la sociedad, y tiene un importante impacto en las escalas de la expansión empresarial y la competitividad estatal. Por eso definió el capital social como un conjunto de valores o normas informales compartidas entre los miembros de un grupo que les permite cooperar entre sí. “Si los miembros del grupo llegan a esperar que otros se comporten de manera confiable y honesta, entonces llegarán a confiar el uno en el otro. La confianza actúa como un lubricante que hace que cualquier grupo u organización funcione de manera más eficiente.” (Fukuyama, 2000: 98)

De esta forma, Fukuyama puso énfasis en el papel de la confianza y su impacto en el desarrollo económico, con lo que se revela la capacidad de confiar entre sí para los miembros de una sociedad, y se opina que dicha confianza parte de los valores compartidos. Se trata de una capacidad de asociación que depende de cómo comparten las normas y los valores en una comunidad y cómo se facilitan los intereses individuales para que los subordinan a los más amplios del grupo. En general, se señala que el capital social forma parte del capital humano y otorga a cada persona el valor de la confianza en el otro, lo que le ayuda a prosperar por medio de nuevas formas de cooperación social con el fin de lograr objetivos comunes.

Robert Putnam

El politólogo y sociólogo estadounidense, en sus estudios sobre confianza social, conciencia cívica y capital social, aplicó la noción de capital social en el ámbito de la política. Desde su posición, el capital social se refiere a “determinadas características de la organización social, como la confianza, las normas y las redes, que pueden mejorar la eficacia de la sociedad facilitando acciones coordinadas” (Putnam, 1993: 237). Para Putnam, los tres componentes centrales del capital central son la densidad de asociaciones cívicas, la confianza interpersonal y las normas de cooperación; así, los contextos sociales, cuyas características se han expuesto, tienen un impacto directo en la implantación y el desempeño de las instituciones públicas. Además, Putnam ha enfatizado el carácter de cooperación en el capital social, por lo que ha

indicado que la gente tiende a resolver sus problemas colectivos al apelar a la cooperación en las comunidades cuando haya elevados niveles de confianza y redes de asociaciones cívicas. “La cooperación voluntaria es más fácil en una comunidad que ha heredado un sustancial de capital social en forma de normas de reciprocidad y redes de compromiso cívico” (Putnam, 1993: 237).

Por una parte, las redes de participación cívica facilitan la comunicación y el flujo de información respecto a la confiabilidad de la gente; por otra, la confianza y la cooperación dependen de información confiable sobre el comportamiento pasado. Bajo estas circunstancias, el funcionamiento se mueve de una manera más democrática, con las instituciones incluídas (Putnam, 1993: 174).

Nan Lin

Este es un investigador notable en cuanto a redes sociales y capital social. El autor consideró el capital como un recurso que sirve de intercambio y de factor causal en el proceso de producción, como resultado de un producto. Así las cosas, una persona invierte y moviliza estos recursos para la obtención de ganancias. La definición que ofreció Lin Nan sobre el capital social es la siguiente: “investment in social relations with expected returns in the marketplace” (Lin, Cook & Burt, 2001: 6).

Tal definición está altamente influida por Karl Marx. Lin analizó la noción de capital de Marx desde diferentes aspectos: a) estaba íntimamente asociada con la producción y el intercambio de mercancías; b) no era simplemente una mercancía o un valor, sino que implicaba también procesos de inversión; c) consistía en un resultado de procesos, donde cualquier capital resultante era un valor agregado en forma de plusvalía o de ganancia; d) era un valor intrínsecamente social, capturado por el capitalista a través del ciclo de producción (ibídem: 2001: 7-8).

Además de lo anterior, Nan Lin analizó las diferencias entre el capital humano y el capital de Marx (ibídem: 11-14), así como con el capital cultural de Bourdieu. Al mismo tiempo, Lin distinguió dos tipos de recursos: los personales y los sociales. Los personales son propios de los actores individuales que incluyen tanto bienes simbólicos como materiales. y los recursos sociales solo son accesibles a través de las conexiones sociales, porque están incrustados en ellas. Esos recursos se invierten en relaciones sociales con la esperanza de adquirir ventajas y de ser vistos como recursos integrados en una estructura social a los que se accede y se moviliza en una acción intencional (ibídem: 29). La originalidad de Lin consistió

en haberse situado en una perspectiva distinta a los académicos anteriores, teniendo en cuenta la teoría de la elección racional y el papel de las acciones individuales en la estructura social, lo cual es muy importante para comprender la noción de *guānxi*.

Roger Leenders y Shaul Gabbay

Otros académicos han contribuido al desarrollo de la noción; por ejemplo, Leenders y Gabbay aplicaron el capital social a las empresas: estos creían que era intrínseco a las redes: “The theory of social capital suggests that players gain access to various kinds of resources that accrue to them by virtue of their engagement in various kinds of relationships”, con lo que indicaron que los recursos pueden ser tanto tangibles como virtuales. “We define social capital as the set of resources, tangible or virtual, that accrue to an actor through the actor’s social relationships, facilitating the attainment of goals”. “Social capital theory is fundamentally concerned with the resources inherent within structures and social exchange” (Leenders y Gabbay Eds.,1999).

Además, ellos enfatizaron tres factores característicos para el capital social: a) están orientados a fines específicos; b) el actor, al estar en la estructura social, puede que esté disfrutando el capital social sin darse cuenta; y c) el capital social, en su momento de construcción, podría no tener un objetivo particular, y la oportunidad ofrecida podría tratarse de un subproducto.³⁵ En otras palabras, el capital social es productivo y, sin él, puede detenerse la realización del objetivo, con lo que también se hace referencia a la capacidad de obtener los recursos en ciertas redes.

A grandes rasgos, se observa que un punto en común que comparten los académicos sobre la noción de capital social es que se trata de recursos en las relaciones de la sociedad, de una forma de inversión. Sin embargo, se aprecian divergencias a la hora de determinar si el concepto es un recurso colectivo o individual: Lin planteó el papel de las acciones individuales dentro de la estructura social; mientras que Bourdieu, Coleman y Putnam tuvieron una

³⁵ “We view social capitals as goal-specific. A large number of social ties does not necessarily translate itself into social capital. It only does so if these ties assist the actor in the attainment of particular goals”. “Second, an actor need not be conscious of the social capital he enjoys. The social structure in which an actor is embedded may confer advantages to the actor, without the actor even realizing it”. “Third, the social structure that brings opportunities for the realization of particular goals need not have been built in the pursuit of these goals [...] social capital often is a by-product of other social activity”. (Leenders y Gabbay Eds.,1999: 2-3)

perspectiva más colectiva y pusieron énfasis en la cooperación y la unión interior del grupo, así como en la intensidad de las relaciones que debían aumentar la confianza.

3.6.2 Sociedad civil vs. sociedad rural

Tras una introducción del término “capital social”, a continuación se manifiestan las diferencias más destacadas entre este concepto y la noción de *guānxi*. Así, en una comparación del mismo tema, el profesor de sociología de la Universidad de Nanjing, Zhai Xuewei, realizó sus análisis desde distintas perspectivas en la estructura social. Como un pionero en estudios sobre relaciones sociales chinas, y uno de los académicos más notables en el estudio de China continental, Zhai examinó el *guānxi* y *mianxi* desde una perspectiva que consideraba la base histórica. El autor indicó que el problema esencial en la comparación entre capital y *guānxi* estaba en el trasfondo del funcionamiento de los dos sistemas de sociedades (Zhai, 2011). En suma, el capital social es una noción aplicada a la sociedad cívica, como pensó Fred Powell:

Social capital, therefore, comprises the institutional relationships of a vibrant civil society, based on solidary individualism and active citizenship [...]. At the heart of this conception of civil society lie values of empathy, compassion, trust and participation. This is the basis of the “good society” that we all, it is held, yearn to belong to in the midst of uncertainty, scepticism, disillusionment and institutional fragmentation. (Powell, 2000: 98)

En otras palabras, se puede entender que el capital social funciona especialmente en una sociedad que tenga bien desarrolladas sus actividades cívicas. Dichas actividades se dan en una sociedad cívica que, según la visión de Hegel, es una entidad que media en la familia, a la que se integran el individuo y el Estado. En cambio, *guānxi* es una noción cuyo ámbito de aplicación se encuentra en una sociedad de base rural. Si se acepta esta noción, se podría comprender que el papel de la familia de la teoría del capital social y de *guānxi* también es distinto, así como las formas de producción.

Así, aun cuando la teoría de capital social también tiene en cuenta las relaciones familiares y vecinas, estas son reconocidas como recursos (Pierre Bourdieu, 1986, James S. Coleman, 1990). Los papeles de las familias en la sociedad cívica y la originalmente rural son muy distintos: en una sociedad cívica, un individuo, desde su niñez, ha sido educado para ser independiente; los padres lo entrenan para que un día pueda separarse de la familia y formar su propia vida al entrar en la sociedad. En este sentido, en lugar de señalar opciones fijas, se estimula su capacidad de tomar decisiones para su propio camino. La explicación de Hegel puede ayudar a comprender este modelo sobre las relaciones entre padre e hijo:

Los hijos son seres libres en sí y la vida es solo la existencia inmediata de esa libertad [...]. Su educación, positivamente, significa, con respecto a las relaciones familiares, que en ellos es llevada la ética a sentimiento inmediato, aún no antitético, y que el ánimo, razón de la vida ética, ha vivido en el amor, en la confianza y en la obediencia su primera vida; pero, luego la determinación negativa consiste en elevar a los hijos de su adyacencia natural, en la cual se hallan originariamente, a la independencia y a la libre personalidad, y, en consecuencia, a la disposición de salir de la unidad natural de la familia. (Hegel, 1968: § 175, 165-166)

De igual forma, se tiene que “la ampliación de la familia [...] en parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas mediante el poder de dominio, o bien por medio de la unión espontánea, iniciada por las necesidades que vinculan y por la acción recíproca para su satisfacción” (Hegel, 1968: § 181, 171). “Sin embargo, la particularidad de un individuo necesitará ser emancipados de la unidad de la familia que es como Idea ética” (Hegel, 1968: § 181, 171). En cambio, en China, esa conexión con la estirpe del varón de ninguna manera se corta, y tampoco lo hace en la sociedad actual, con la política del hijo único. Aparte de eso, por el concepto del linaje, un individuo o una generación siempre se forman un eslabón de la cadena, y no se escinde de su familia de origen.

En consecuencia, la independencia o no de la familia es una cuestión clave: “La familia se escinde natural y esencialmente merced al principio de la personalidad, en una pluralidad de familias que se comportan recíprocamente como personas independientes, concretas y externas”, y el surgimiento de la sociedad civil está vinculado con “la pérdida de la ética” (Hegel, 1968: § 181, 171). En cierto sentido, se puede entender que la diferencia reside en que en China no hay un proceso de “pérdida de la ética”, sino que ese desarrollo de la personalidad busca su dirección fuera de la familia. Según Hegel, la formulación de la sociedad civil consiste en lo siguiente:

La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio. (Hegel, 1968: § 182, 172)

De acuerdo con las necesidades de cada particularidad, se forman las diferentes organizaciones para satisfacer las demandas: “El fin egoísta en su realización [...] establece un sistema de conexión universal por el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazada con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos” (Hegel, 1968: § 183, 172). En ese sentido, se observa que dicha sociedad civil requiere de todo un

sistema de cooperación, flujo de información, confianza y respeto por parte de todos por las normas. Entonces, surge la pregunta: ¿cómo satisfacer en China esa necesidad de particularidad?

Aunque se da igual importancia a la vivencia en un grupo, este en China se refiere más bien a las familias o relaciones basadas en el territorio o la experiencia común, y no a las organizaciones formadas según principios comunes; es decir, el respaldo de una persona se fundamenta en gente que tenga un *guānxi* con ellos. Aunque su familia se parece a la de otras partes del mundo, su función social es mucho más poderosa, hasta que se convierte en la red social principal para cada miembro. Así, las relaciones familiares y compatriotas ocupan las funciones que desempeñan las organizaciones o asociaciones en una sociedad civil, e incluso se relacionan con el sentido de la vida de un individuo. Si se consiguen éxitos, estos no contribuyen al talento del individuo, sino a su familia y a la bendición de sus antepasados. De otra parte, el honor es otorgado también a su linaje, a su tierra natal.

Bajo estas circunstancias, otra cuestión que ha surgido es la importancia de la voluntad, sobre todo la libertad de un individuo al elegir el ingreso, la participación y el abandono ante cierta organización, lo cual depende totalmente de su propia voluntad. Como dijo Richard Madsen, “that is, a democratic public sphere does not descend from the realm of a benevolent state, it arises from below, from a voluntarily organized citizenry. The development of an active civil society is a necessary, if not sufficient, condition for the development of a public sphere” (Madsen, 1993: 187). Aunque las redes con la familia no las elige nadie, pero en una sociedad donde elogian el individualismo, se disponen de libertad de elegir a cuál grupo o asociación se integran. Se trata de una cuestión de voluntad.

Una de las grandes diferencias entre un individuo de una sociedad civil y uno en China es la opción libre de ser miembro de cierto grupo. Como uno no elige donde nacer ni en qué familia ser el hijo, en China uno tampoco escoge sus lazos interpersonales fuertes. Obviamente, no se tiene la necesidad de cumplir ningún requisito para ser miembro de estas redes, por lo que se dispone de los mismos derechos, independientemente de lo que se haga, al igual que sucede con las obligaciones. No se puede decir “no” cuando los demás de la familia piden ayuda, ni tampoco se requiere pensar si se tiene el derecho o no de acudir a otros al estar en apuros. Dicha tradición hace que un individuo dependa de la familia, los compatriotas y los amigos en lugar de esforzarse para cumplir los requisitos para ser miembro de organizaciones que están fuera de sus redes sociales.

Uno de los requisitos para ser miembro de cierta asociación es respetar las normas; sin embargo, para un grupo en el que se es miembro al nacer, no se tiene semejante preocupación. La relación interpersonal en China está basada en el linaje, y el respeto a los antepasados sirve para mantener la unión de las relaciones interpersonales y solucionar los conflictos internos. Por lo tanto, la ética y la moral familiar forman los principios de la bondad y la maldad.

3.6.3 ¿Promover el bien común o el bien propio?

Otra diferencia entre de los dos conceptos se encuentra en la finalidad y el efecto de esas redes. Para exponer este punto, se debe volver a la teoría de Putnam. Como este demostró, el capital social beneficiará el funcionamiento de un buen Gobierno gracias a sus cooperaciones y a las relaciones horizontales entre sus participantes. Asimismo, en su obra *Para que la democracia funcione*, estudió los Gobiernos regionales en Italia. Posteriormente, la noción de capital social fue aplicada a muchas iniciativas en el ámbito de Gobiernos, asociaciones civiles y organismos internacionales. Esto, después de analizar sistemáticamente las instituciones regionales, implantadas en las regiones del norte y el sur de Italia, donde se hallan grandes desigualdades en contextos políticos, económicos, y socioculturales. Así, se ve una clara correlación entre el capital social y el comportamiento de las instituciones.

Por otro lado, Putnam, con una investigación de 20 años, encontró que los Gobiernos del norte y el centro de Italia eran más efectivas y fuertes que los del sur, donde había escasez de capital social en las comunidades. El autor atribuyó parte del fenómeno al *path dependency*, puesto que, desde la Era Medieval, se había caracterizado el tejido del norte y del sur. Putnam recordó que en el Siglo XVI de Florencia, Maquiavelo y sus contemporáneos ya habían llegado a la conclusión de que la virtud cívica de los ciudadano era factor clave para el éxito de las instituciones (Putnam, 1993: 86-87): “[...] The civic traditions of northern Italy provide a historical repertoire of forms of collaboration that, having proved their worth in the past, are available to citizens for addressing new problems of collective action” (Putnam, 1993: 174).

Así, el norte y el sur iniciaron senderos divergentes desde la instauración de las ciudades-Estado y la implantación del régimen autocrático de los normandos, y la instauración del reino de los normandos determinó las características de la sociedad del sur de Italia, con su modelo autocrático y centralizado, y los habitantes solían pedir al Gobierno su mano dura para poner orden. Mientras tanto, alrededor del siglo XI, el particularismo local florecía en el norte, y surgieron las ciudades-Estado. A diferencia de la autoridad de los poderes feudales del sur, desde Roma hasta los Alpes se tenían otras respuestas frente a la situación: en lugar de ser la

jerarquía vertical, acudían a la colaboración horizontal. Con ello surgieron asociaciones voluntarias para la defensa común y la cooperación económica, que fueron raíces de participación popular en los asuntos gubernamentales y para proveer ayuda mutua.

Esa comparación del norte y el sur de Italia ofrece una inspiración, porque la raíz de la diferencia tiene que ver con el compromiso cívico, que es el contrario del otro, el familismo. De esta forma, se considera el beneficio propio a largo plazo al formar comunidades para lograr un objetivo común y los miembros se orientan más hacia los beneficios compartidos, por lo que van más allá del interés personal. Al mismo tiempo, el contexto general se forma por los mismos derechos y obligaciones y por las relaciones horizontales de reciprocidad y cooperación, para lo cual se requiere la igualdad entre los ciudadanos.

Ahora bien, el otro caso se puede explicar con lo que Banfield (1967) denominó *amoral familism* en su libro *The moral basis of a backward society*, donde describió un tipo de relación en un pueblo del sur de Italia, que consistía en maximizar el interés de la propia familia, y enfatizó que el atraso de la zona y la ausencia de un buen orden social (las familias no se llevan bien) se explicaban con la incapacidad de cooperación con otras familias, y de actuación para un objetivo común.

El familiarismo de China, aunque es distinto de lo que describió Banfield, en el sentido de que las familias intentan mantener las relaciones más armónicas posibles al vivir en el mismo lugar, y muchas otras prefieren sufrir pérdidas que llevarse mal con los vecinos, comparte ciertas características: se trata de relaciones verticales de autoridad y dependencia. El *guānxi* en este contexto no se considera como una palabra positiva, porque busca satisfacer las necesidades de uno mismo, muchas veces con la violación de las normas generales y del bien común, con lo que se perjudican las reglas públicas que deben ser respetadas por todos.

De la misma forma, Zhai (2011: 302-303) expuso un caso que puede ser una buena explicación del fenómeno: las asociaciones de padres en las escuelas en China no suelen contribuir como lo hacían. La lógica de los padres es la siguiente: aunque se mejora el nivel general de la escuela, no tiene sentido si el comportamiento y el expediente del niño no avanzan; y si el niño estudia muy bien, aunque el nivel promedio de la escuela es bajo, ello no les afecta mucho. Por lo tanto, en muchos institutos y bachilleratos existen los grupos con alumnos seleccionados que avanzan un poco más que sus compañeros. Esos grupos gozan de los mejores recursos de profesorado, lo que es una gran injusticia para el resto. En esas situaciones, los

padres, en lugar de formarse en contra del establecimiento, intentan hacer entrar a sus propios hijos a través de su *guānxi*.

Con este caso, se nota que el funcionamiento del *guānxi* está basado en relaciones personales, no grupales, y que esto no tiene una apelación de justicia y del bien común. Es por esta razón que, al mencionar el *guānxi*, los que se benefician de ello y los que no disponen de él lo relacionan con la injusticia o con la violación de normas, siempre para lograr un interés propio. Es en este sentido que su imagen y su contenido son distintos a los de las redes sociales como asociaciones u organizaciones.

Por otro lado, el capital social es un término amplio que abarca muchas de esas formas de conexión interpersonal, por lo que es comprensible que las características de *guānxi* correspondan con algunas de ello. Pero, con sus terrenos distintos de surgimiento y aplicación, se puede deducir que estos no son sinónimos: el primero es un término aplicado en las sociedades civiles, donde es imprescindible la cooperación, la confianza mutua, el respeto a las normas y la libertad de elección; y el *guānxi* es una forma especial de esas relaciones interpersonales, con sus características determinadas por la cultura y la estructura social china desde un contexto más bien rural. Se trata de una forma moldeada ya establecida, debido a los variantes específicos. Aunque ser establecido no significa ser estático, con la globalización, la base de su formación está cambiando, el *guānxi* sigue manteniendo su característica, que es más bien para un bien propio, mientras que el capital social promueve acciones colectivas para un objetivo común de la comunidad.

3.7 Dos manifestaciones de *guānxi*

3.7.1 Manifestación lingüística - términos de parentesco

3.7.1.1 Presentación general de los términos de parentesco en el chino

El sistema terminológico de parentesco en el chino, al igual que en otros idiomas, se refiere al conjunto de palabras para denominar las relaciones específicas entre parientes: “kinship terms are category words by means of which the individual is taught to recognize the significant groupings in the social structure into which he is born” (Leach, 1969: 143). Estos términos se explican en este apartado, por una parte, para analizar las relaciones de los familiares en China; por otra, para demostrar el peso y la complejidad de tales familias en la cultura.

Así, cabe iniciar con el hecho de que en el chino no solo se distinguen los parientes afines y consanguíneos, sino que se trata de un sistema complejo y minucioso. Acerca de los sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana, según la división del antropólogo americano Lewis Henry Morgan, existen dos formas: la clasificatoria y la descriptiva. En la primera, “consanguinei are never described, but are classified into categories, irrespective of their nearness or remoteness in degree to Ego” (Morgan, 1877: 403). Para todas las personas de la misma categoría, se aplica un mismo término; en este caso, “my own brothers, and the sons of my father’s brothers are all alike my brothers; my own sisters, and the daughters of my mother’s sisters are all alike my sisters” (Morgan, 1877: 403). En cambio, en la segunda, “consanguinei are described either by the primary terms of relationship or a combination of these terms” (Morgan, 1877: 403-404). Sobre este caso, por ejemplo, en la lengua española, *hermana* solo sirve para denominar relación entre el ego y su hermana femenina, y no otra. Posteriormente, George Peter Murdock (1949), con base en una división de Leslie Spier, desde una perspectiva de términos sobre primos, y tras observar gran cantidad de sistemas terminológicos de parentesco, los dividió en seis patrones básicos: hawaiano, sudanés, esquimal, iroqués, crow y omaha. El de China permanece en el sistema sudanés de su clasificación, que se trata del más descriptivo, pues no existen dos parientes que sean denominados con el mismo término; mientras tanto, el español coincide con el esquimal, que posee tanto los clasificatorios como descriptivos. Por una parte, se establecen distinciones entre generaciones y sexos; por otra, se distinguen descendientes directos y colaterales.

3.7.1.2 Sistema del parentesco en el chino

Para tener una idea sobre el sistema, primero se debe empezar con una contraversia para los traductores chinos. Cuando se traduce una novela desde el inglés y se encuentra que el protagonista tiene un *cousin*, esto se traduce como 表弟 *biǎodì* (primo menor de parte de madre). A medida que se va leyendo, es posible darse cuenta de que es una chica, así que se cambia por 表妹 *biǎomèi* (prima menor de parte de madre). Más tarde, se nota que la persona es mayor que el protagonista, por lo que se modifica como 表姐 *biǎojiě* (prima mayor de parte de madre). Al continuar con la traducción, se descubre que no son de la misma generación, sino que es de una generación superior, por lo que se tendría que cambiar a 远房姨妈 *yuǎnfāngyímā* (tía lejana de parte de madre). Por fin, al llegar a la última parte de la novela, se descubre que es un pariente de parte del padre; así, se debe modificar, sin otro remedio, por 远房姑妈 *yuǎnfānggūmā* (tía lejana de parte de padre). Con todo eso, todavía no se sabe si se ha

traducido bien y con exactitud, porque también puede ser un 远房婶 *yuǎnfāngshěn* (tía lejana de parte de padre por afinidad).

Con este ejemplo, se puede ver lo minucioso que es el sistema en chino. A continuación, se vea el gráfico sobre la comparación de términos básicos de parentesco entre el chino y el español³⁶. Aunque el gráfico ya parece bastante detallado, en realidad todavía le faltan palabras más específicas; por ejemplo, 妯娌 *zhóulǐ* (relación entre las mujeres que se casan con hermanos), 连襟 *lián jīn* (relación entre hombres que se casan con hermanas). Estos tienen su referencia en el español como “concuñados”.

Por otra parte, al ser una presentación general del sistema, se utilizan nada más que términos formales. En realidad, en el chino mandarín se distinguen los términos de parentesco con dos sistemas: los tratos cuando se está frente a la persona referida y cuando el referido no está; estos a veces pueden coincidir, al igual que con la lengua formal y la lengua oral, que varían mucho según la zona.

3.7.1.3 Jerarquía y consanguinidad

A través de la comparación, se observan dos características que diferencian los tratos a los familiares en el chino y en el español: la jerarquía y la consanguinidad.

Jerarquía

Acerca de la jerarquía, en España se aprecia cada día más la igualdad entre los individuos, independientemente de su edad o su posición social, y llamar por el nombre es una muestra de relación igualitaria:

La progresiva extensión del tuteo recíproco en determinados ámbitos sociales para los que hasta hace poco estaba vedado (por borrar), una evolución que se ha hecho más evidente en las últimas décadas en las que la democracia y el progreso social parecen haberse afianzado en diversas áreas del mundo hispánico sustituyendo con ello a relaciones pretéritas generalmente mucho más jerarquizadas. (Arroyo, 1995: 24)

Actualmente, al llamar por el nombre y el tuteo se consiguen acercamientos; esto, en el ámbito del español. Resulta normal que las nueras o el yerno usen los nombres de los suegros para demostrar el acercamiento, lo cual es impensable en China.

³⁶ El gráfico está inspirado por un estudio realizado por Qiu Yan-ping (2003: 145) sobre las diferencias culturales del sistema de términos sobre parentescos entre el chino y el inglés.

Se evita decir directamente el nombre del pariente, que es una falta de respeto enorme, sobre todo si se trata de una persona de una generación inferior a una superior. La explicación de dicho fenómeno que ofreció Shi (Shi, 2003: 137-138) es la siguiente: desde los periodos de la primavera y el otoño de los reinos combatientes (722 a.C. - 221 a.C.) hasta mediados del siglo pasado, China permaneció como una sociedad feudal con sistema patriarcal. Para mantener el funcionamiento del sistema, el orden patriarcal se distingue por el papel de cada uno según su posición en la familia (edad y generación): primero se hace la distinción por generaciones, por lo que la superior puede llamar a la inferior de muchas maneras, incluso con nombre y apellido; en cambio, eso no pasaría de ninguna manera si fuera al contrario, y si son de la misma generación se distinguen por la edad.

Al no poder llamar a una persona por su nombre directamente, además de usar los términos específicos (hermano mayor o menor del padre, cuñado del padre, hermano de la madre, cuñado de la madre), también se añade el número cardinal, y es gracias a esta forma que se logra identificar a un pariente determinado con precisión sin mencionar su nombre.

Otro punto curioso que cabe mencionar es la traducción de la pregunta “¿tienes hermanos?”, que en realidad no tiene una traducción literal al chino. En el chino, esta sería “你有兄弟姐妹吗? *Nǐ yǒu xiōngdì jiěmèi ma?*”. Si se traduce palabra por palabra, sería: “¿Tienes hermano mayor, hermano menor, hermana mayor y hermana menor?”. Así, se coincide con Zhou y Hurtado en su análisis: “Una palabra como ‘hermano’ [...] no encuentra su equivalente en la lengua china, ya que en el mundo chino es indispensable especificar si es mayor o menor” (Zhou y Hurtado, 2010: 259), puesto que los de una edad mayor tienen mayor autoridad que los menores, y se sitúan por encima de ellos en la jerarquía familiar. En fin, por ser una sociedad jerarquizada, en el sistema terminológico de parentesco del chino la edad relativa es un criterio importante y se arraiga en el modo de pensar a un sinohablante.

Consanguinidad

Acerca de la importancia de la consanguinidad, se observa que, mientras que en el chino existen términos distintos para definir a los hijos de los tíos por parte de la madre y del padre, en el español se usa una palabra *primo* para denominar esas relaciones. Esa diferencia tiene su base en el énfasis en la consanguinidad. En China, se distinguen especialmente los parientes con una relación de consanguinidad y de afinidad. Estas también se denominan relaciones interior e exterior, lo cual también se refleja a través de su llamado. Los parientes de parte de la madre se denominan con un carácter 外 *wài* (exterior) como 外祖母 *Wàizǔmǔ* (abuela

materna), 外祖父 *Wàizǔfù* (abuelo materno), 外甥 *wàishēng* (hijo de la hermana), y 外甥女 *wàishēngnǚ* (hija de la hermana); mientras que los de parte de padre no llevan ese carácter. Acerca de los primos, la palabra 堂 *táng* originalmente se entiende como “sala de estar grande”, por lo que los primos eran los parientes que vivían bajo el mismo techo, y eran descendientes de un mismo hombre. Asimismo, 表 *biǎo* quiere decir “exterior”, y demuestra que son parientes que no tienen relación consanguínea³⁷.

Con esto se nota que la denominación está basada en la cercanía o la consanguinidad, y siempre con un eje en el varón. Otro punto de demostración es el grado de clasificación, pues existen palabras específicas y diferentes para el hermano mayor y el menor del padre, así como para sus esposas, mientras que para los de la madre se aplica un solo término sin distinguir la edad.

Otro ejemplo lo propusieron Zhou y Hurtado, quienes mencionaron que esta tradición de dividir los miembros entre los propios y los forasteros puede justificarse con la palabra *casarse*. Cuando la acción se aplica a un hombre, la palabra es 娶 *qǔ* y lleva un complemento direccional 进来 *jìnlái* (entrar); sin embargo, para una mujer, la palabra es 嫁 *jià* y el complemento direccional es 出去 *chūqù* (salir). Es decir, la familia con un hijo varón ganará a una persona y la de la chica perderá una persona (Zhou y Hurtado, 2010: 262). Así se formulan los conceptos de “interior” y “exterior”.

3.7.1.4 Uso extensivo de los términos de parentesco

El uso extensivo de los términos de parentesco es un fenómeno característico del chino moderno, donde se llama a las personas con términos de parentesco aunque no tengan una relación familiar. Se trata de un fenómeno lingüístico común en el chino moderno. Los términos de parentesco en este sentido no solo tienen un significado semántico, sino también pragmático en sus funciones, como una socialización de estos. Pan (1998) clasificó los 16 términos de parentesco más usados en relaciones sociales; entre ellos, las palabras que se expresan para llamar a la generación superior son 10: abuelo paterno, tíos, tías, madre y los otros seis sirven para llamar a los de la misma generación, como cuñado o hermano mayor. Además, 15 son del sistema paterno, y solo uno viene del sistema materno. Con todo eso, se nota que los extensivos

³⁷ Actualmente en la lengua oral, ya no se suele llamar con los adjetivos añadidos a la palabra de “hermano/a”, para demostrar la cercanía.

términos de parentesco pueden demostrar la cercanía para la gente más íntima. Finalmente, se pueden dividir los casos en varios tipos.

Hay palabras establecidas con adjetivos determinados, los cuales suelen ser usados con un desconocido; por ejemplo, es muy común añadir un adjetivo como 大 *dà* delante de las palabras mencionadas (varían un poco según la zona): vulgarmente se puede llamar a la vendedora del mercado 大姐 *dàjiě* (grande + hermana mayor) cuando aparentemente es mayor y de mediana edad, o se puede llamar a un señor mayor de la calle 大爷 *dàye* (grande + abuelo paterno) cuando se quiere preguntar por el camino. Cuando se trata de personas que no se conocen, se utilizan términos más abstractos. A nivel general, la aplicación del uso extensivo de los términos de parentesco varía según los lugares y la clase social; en este caso, al tratar con desconocidos, su uso es más común en las zonas rurales que en las ciudades, y se extiende más entre gente con nivel educativo bajo.

Cuando se trata de alguien a quien ya se conoce, se le suele llamar por términos de parentesco con su apellido o su nombre como adjetivo; esto se aplica mucho cuando es el caso de una generación inferior o una superior, y en caso contrario, se les llama directamente por el nombre. Cabe anotar que la gente suele colocarse en una posición inferior para demostrar modestia y respeto, de ahí el trato que utiliza el hijo para llamar a los amigos de sus padres o a los vecinos, como 李叔叔 *lǐshūshu* (tío Li), 王奶奶 *wángnǎinai* (abuela Wang). En este caso, no se trata de una forma vulgar, sino de una muestra de cortesía hacia las personas de una generación inferior, porque de ninguna manera se les puede llamar por los nombres propios.

Otro uso común es vincular los términos de parentesco con la profesión como adjetivo o partícula nominal; por ejemplo: azafata 空姐 *kōngjiě* (aero + hermana mayor), taxista 的哥 *dīgē* (taxi + hermano mayor), o los niños llaman a la policía 警察叔叔 *jǐngchá shūshu* (policía + tío), y entre los alumnos se llaman 学姐 *xuéjiě* (estudiar + hermana mayor), que se refiere a las chicas que entraron antes que ellos en la universidad.

Este uso extensivo de los términos de parentesco tiene funciones para demostrar el respeto a través del trato a la otra persona por su profesión, posición social o edad. En general, los llamados, además de servir para llamar atención de la otra persona, también deben demostrar la actitud hacia la otra parte, y la forma de expresar respeto y cercanía es incluir a alguien en la familia. Gracias a estos llamados, las personas que no son familiares son incluidas en el terreno familiar.

En la sociedad moderna, el pensamiento patriarcal va perdiendo su influencia. El cambio del modo de la vida y de la organización social disminuye la dependencia de la gente a la familia. La función de los parientes tampoco goza de lo mismo en las relaciones interpersonales hoy día. Al casarse y tener hijos más tarde, cada vez se ven menos familias tradicionales grandes con cuatro y cinco generaciones juntas. Adicionalmente, la política del hijo único también hace perder muchas relaciones parentescas al formar familias pequeñas. Al mismo tiempo, por la influencia de Occidente, entre los familiares de la misma generación, especialmente la generación joven, se llaman cada vez más entre sí por su nombre. Quizá después de un tiempo estos términos de parentesco se quedarán solo en los diccionarios; un chino de cierta generación no sabe cómo llamar a un pariente lejano, y a lo mejor es porque ya no dispone de dicho pariente.

El parentesco por consanguinidad	chino	丈夫 zhàngfu (espos)	妻子 qīzi (esposa)	父亲 fùqīn (padre)	母亲 mǔqīn (madre)	儿子 érzi (hijo)	女儿 nǚ'ér (hija)	哥哥 gēge (hermano mayor)	弟弟 dìdì (hermano menor)	姐姐 jiějie (hermana mayor)	妹妹 mèimei (hermana menor)
	español	espos	esposa	padre	madre	hijo	hija	hermano	hermano	hermana	
chino	祖父 zǔfù (abuelo paterno)	外祖父 wàizǔfù (abuelo materno)	祖母 zǔmǔ (abuela paterna)	外祖母 wàizǔmǔ (abuela materna)	孙子 sūnzi (nieta del hijo)	外孙 wàisūn (nieta de la hija)	孙女 sūnǚ (nieta del hijo)			外孙女 wàisūnǚ (nieta de la hija)	
español	abuelo	abuela	abuelo	abuela	nieta	nieta					
chino	伯父 bófù (hermano mayor del padre)	叔父 shūfù (hermano menor del padre)	舅舅 jiùjiu (hermano de la madre)	姑父 gūfù (cuñado del padre)	姨夫 yífū (cuñado de la madre)	侄子 zhīzi (hijo del hermano)	外甥 wàishēng (hijo de la hermana)				
español	tío	tío	hermano de la madre	hermana del padre	hermano de la madre	hermano	hermana				
chino	伯母 bómǔ (esposa del hermano mayor del padre)	婶母 shēnmǔ (esposa del hermano menor del padre)	舅母 jiùmǔ (cuñada de la madre)	姑母 gūmǔ (hermana del padre)	姨母 yímǔ (hermana de la madre)	侄女 zhīnǚ (hija del hermano)	外甥女 wàishēngnǚ (hija de la hermana)				
español	tía	tía	cuñada de la madre	hermana del padre	hermana de la madre	hija del hermano	hija de la hermana				
chino	堂兄 tángxiōng (primo mayor del tío paterno) (La descripción es correcta?)	堂弟 tángdì (primo menor del tío paterno)	表哥 biǎogē (primo mayor de la tía paterna o de tío/tía maternos)	表弟 biǎodì (primo menor de la tía paterna o de tío/tía maternos)	堂姐 tángjiě (prima mayor del tío paterno)	堂妹 tángmèi (prima menor del tío paterno)	表姐 biǎojiě (prima mayor de la tía paterna o de tío/tía maternos)	表妹 biǎotāi (prima menor de la tía paterna o de tío/tía maternos)			
español	primo	primo	primo mayor de la tía paterna o de tío/tía maternos	primo menor de la tía paterna o de tío/tía maternos	prima	prima					

El parentesco por afinidad	chino	公公 gōnggōng (padre del esposo)	岳父 yùefù (padre de la esposa)	婆婆 pōpō (madre del esposo)	岳母 yuèmǔ (madre de la esposa)	女婿 nǚxù (esposo de la hija)	儿媳 érxī (esposa del hijo)						
	español	suegro		suegra		yerno	niera						
chino	大伯 dàbó (hermano mayor del esposo)	小叔 xiǎoshū (hermano menor del esposo)	内兄 nèixiōng (hermano mayor de la esposa)	内弟 nèidì (hermano menor de la esposa)	姐夫 jiěfū (esposo de la hermana mayor)	林夫 línfū (esposo de la hermana menor)							
	español	cuñado											
chino	大姑 dàgū (hermana mayor del esposo)	小姑 xiǎogū (hermana menor del esposo)	大姨 dàtí (hermana mayor de la esposa)	小姨 xiǎoyī (hermana menor de la esposa)	嫂子 sǎozǐ (esposa del hermano mayor)	弟媳 dìxī (esposa del hermano menor)							
	español	cuñada											

3.7.2 Manifestación cultural - secretos en los banquetes

3.7.2.1 Banquetes - revelación de las particularidades de guānxi

Si un acto social puede determinar las particularidades del concepto de *guānxi*, serían los banquetes, tanto los diarios como los de las celebraciones.

3.7.2.2 Las ceremonias y el guānxi

En China se distinguen los sucesos importantes en la vida cotidiana como “acontecimiento blanco” y “acontecimiento rojo”. El primero se refiere a la muerte de una persona en una familia y el segundo es un suceso que da alegría: la boda, el nacimiento de un bebé, la mudanza, la entrada del hijo a la universidad, la consecución de un trabajo, etc. Generalmente, la familia organiza una ceremonia al respecto con banquetes, y los que acuden tienen una conexión estrecha con la familia. Un desconocido, en ese orden de ideas, no presenciaría dicha situación. Así, en las ceremonias, como los ritos, funerales o bodas, todos los huéspedes deben entregar a la familia organizadora un “sobre rojo”³⁸, lo que representa la muestra de bendición en forma socialmente establecida, y ese dinero tiene un nombre especial: 份子钱³⁹. En muchas zonas, a la entrada del banquete, hay personas que se encargan de alistar a los que llegan con la cantidad de dinero que aportan, y estas determinan de cuál de las dos familias es el invitado, como si fuera una boda.

Dentro de los sobres, es común poner los nombres y la relación con la familia, así como las palabras de bendición. Todos los dueños tienen una cuenta donde registran la cantidad de dinero de cada conocido, y devuelven la misma cantidad, o un poco más, lo que depende de la tendencia cuando la otra parte organice actividades similares, según la forma en la que se mueva el *Renqing*⁴⁰. Ahora bien, la cantidad de dinero varían según región, cultura local, etc.; y, aunque a diferentes escalas, depende siempre de la estrechez de la relación y del estatuto social económico de la persona, por lo que una familia o un conocido muy cercano ha de aportar

³⁸ "Sobre rojo" 红包 *hóng bāo*, hace referencia a un regalo en efectivo, envuelto en un sobre rojo, que se da durante las festividades: Año Nuevo chino, reuniones sociales y ocasiones especiales, como bodas, nacimientos o graduaciones. El color rojo es símbolo de buena suerte y de protección de malos espíritus. Actualmente, circula con frecuencia el sobre rojo digital, aunque también es común dar un sobre rojo de dinero en un grupo de chat digital entre familiares o amigos, y los primeros que lo abren obtienen una proporción de ese dinero. Esa es una actividad muy común durante las fiestas en China.

³⁹ 份子钱 (*Fènzǐ qián*)

份 (*fèn*), aquí se usa como sustantivo y quiere decir “una porción de un conjunto”. Y la palabra 份子 (*fènzǐ*) o 份子钱 (*Fènzǐ qián*) quiere decir “el dinero compartido por todos para un regalo colectivo”, o “el dinero en efectivo para regalos”.

⁴⁰ En esta situación la palabra *Renqing* puede sustituir directamente la palabra de dote monetaria, y se dice que el *Renqing* es grande cuando uno ha aportado mucho dinero y viceversa.

mayor cantidad. Generalmente la gente no se confunde con la cantidad que ha dado o ha recibido, pero también se permite un cambio al surgir una alternación de cercanía. Además, la cantidad de dinero en el sobre rojo se guarda como parte de la privacidad, porque no solo revela la cercanía de la relación, sino el nivel económico del aportador y su actitud hacia el receptor.

3.7.2.3 La boda: exposición de guānxi

La boda, como uno de los acontecimientos más importantes en las familias, se celebran en muchas culturas con banquetes. En China, el certificado de matrimonio con firmas y sello no es tan reconocido como la ceremonia. Normalmente la pareja va al registro y recibe el certificado sin avisar a otros familiares que no sean sus padres o hermanos, por eso la gente la reconoce como pareja solo tras la ceremonia de la boda con la presencia un oficiante que posea un estatuto social prestigioso. Solo de esta manera, frente a todos los conocidos, “se legitima” el matrimonio. Sin embargo, la ceremonia en China no es simplemente una celebración, un momento compartido con los conocidos o un festín de ostentación, sino que también puede llevar muchos significados ocultos relacionados con el *guānxi*. Por ejemplo, puede ser una escena para demostrar la fuerza política o cultural, una ocasión para los invitados para pedir favores a los correspondientes o una revelación de las redes interpersonales de los padres.

Para entender los demás significados de la celebración, se debe ver otro ejemplo. El lector imagine que el banquete no es para una boda, sino para el nacimiento de un varón en la familia de un campesino (Zhai, 2011: 295-297). Según su análisis, los motivos con que acuden los invitados pueden ser muy variables, igual que la familia que lo organiza. También puede ser que el nacimiento del niño esté en contra de la política de hijo único en esa época, por lo que se tendría que pagar una multa. La intención del banquete es demostrar las redes interpersonales de la familia, y se soluciona el problema por otras vías. Igual puede ser que la familia tenga altas expectativas sobre el niño, y con el estatuto social de los invitados ya se empieza a planear su futuro para abrirle más puertas. En fin, el mismo acto del banquete implica mucho más que la inversión y la ganancia, y esa parte diferencia los conceptos de *guānxi* y capital social.

En China, los invitados a la boda, en lugar de pagar la cuenta de su comida o contribuir en la lista de regalos, dan el sobre rojo a la pareja o a sus padres. Como no todo el mundo llega a organizar una fiesta grande, según Zhai (2011), en situaciones similares depende de si se dispone de buenas relaciones interpersonales y si pueden venir los parientes, amigos, vecinos y compañeros. De esta manera, el dinero que aportan los invitados debe cubrir los gastos del

banquete, y así se realizan los propósitos de celebración grande sin necesidad de gastar el dinero propio. Por el contrario, si se trata de una persona sin muchos recursos interpersonales, no se logra dicho resultado. Hasta aquí, el *guānxi* y el capital social son muy similares, pues se refieren a la capacidad de gestionar las redes de recursos, y ambos requieren confianza, beneficio mutuo y cooperación (Zhai, 2011: 296). Gracias al acto, se revela la capacidad de administrar el capital social de las dos familias y se consolidan y amplían dichos recursos por ser unidos los de las dos partes. Por eso Lin Nan (2004) denominó el banquete de la boda en China como “escaparate institucional del capital social”.

El autor lo consideró así porque las ceremonias con estas características son muchas, dado que se trata de una tradición establecida. Para Zeng y Zhou, el listado de cuenta de los banquetes, especialmente el de la boda, es una de las herramientas más eficaces para medir el capital social de un individuo. Según ellos, se desempeñan el “capital de relación”, la “posición estructural”, la “fuerza de unión”. Y tal aporte sirve como indicador de la fuerza y el nivel de aprovechamiento de los recursos interpersonales, por eso puede servir como medida de capital social en China. La razón consiste en dos puntos: permite un cálculo directo gracias a la forma de interacción vía moneda, y registra los nombres de casi toda la relación social activa (Zeng y Zhou, 2012: 40). Por consiguiente, los que no están en el registro de una boda se consideran parte de relaciones lejanas o desconocidas.

Así las cosas, se dice que casi todas las relaciones están en el registro, porque los que por no pueden acudir al banquete pueden mandar su sobre rojo a través de alguien más (o por vía electrónica). Aceptar la invitación y acudir a la ceremonia, a veces desde muy lejos, sirve para demostrar la sinceridad y la valoración de esa relación. Según Huwang (1987), es una forma importante de *render mianzi* 给面子 (*gei mianzi*).

3.7.2.4 La presión de su mantenimiento

Sobre si se puede o no realmente calcular esos *Renqing* (favores), Zhai ha mostrado opiniones opuestas, y puso un ejemplo para justificarlo (Zhai, 2011: 192-194). Durante las vacaciones del Día Nacional, que duró siete días, una pareja planeó ir de viaje; pero recibió varias invitaciones de boda.⁴¹ Entonces, en lugar de viajar, asistieron a esas bodas celebradas en diferentes lugares y gastaron una parte nada pequeña de su ingreso del mes en los “sobres

⁴¹ En China, muchas bodas se celebran en las vacaciones nacionales. La razón es la misma que existe al celebrarla durante los fines de semana: de modo que la gente (incluso los que viven lejos) pueda acudir también.

rojos”. Según las cifras, ese dinero aportado para las celebraciones ocuparon 8,5 % del ingreso familiar de un año, donde la mitad son para las bodas.

La pareja, igual que otras, también tiene su cuenta al respecto: han apuntado lo que han recibido de los demás en diferentes ocasiones, como en su boda, o para el funeral de su abuelo, o en el nacimiento de su hija. En esa cuenta, lo que recibieron en la boda ocupa un 75 % del total de la parte de ingreso; sin embargo, aunque se tiene el respaldo de lo apuntado, para la pareja esa cuenta de *Renqing* o de favores no puede ser calculada de una manera exacta, porque muchas veces se trata de gente con quienes no existe una relación muy estrecha, y raras veces están en contacto. Aun así, si los invitan a la boda o al nacimiento del bebé, tienen que ir y “pagar” el sobre. Si no, eso significaría un fin para sus relaciones.

El continuo de esta tradición muchas veces genera presión para los que están en esta relación. Por una parte, como comentó una trabajadora en la industria de la celebración de bodas, cuando la gente manda sus invitaciones se forma una expectativa sobre la cantidad de dinero que se espera recibir de tal persona; y, si no llega, la gente se puede sentir mal, porque ello se relaciona con la actitud de la otra persona hacia su personalidad.

Asimismo, para la persona que aporta, esto genera una gran carga económica, sobre todo si constantemente recibe invitaciones para asistir y ofrecer el sobre rojo. En ese sentido, para recuperar lo que ha pagado en las diferentes ocasiones, la única opción es crear más banquetes con diferentes excusas: la boda, el funeral, el nacimiento, el cumpleaños de los mayores, la mudanza, la entrada a la universidad de los hijos, la entrada al ejército, etc. Pero, obviamente, recibir dinero implica devolverlo después, porque así se forma el círculo; y, si una familia no da o rechaza el dinero de la otra, normalmente es símbolo de poner fin a sus relaciones, dado que no se deben nada mutuamente.

Capítulo IV. 孝xiào

4.1 Análisis Semántico

En el diccionario etimológico *Shuōwén Jiězì* de Xu Shen (30-124 d. C.) se indica que el significado del carácter 孝 xiào es “cuidar bien a los padres”. Este carácter se forma como una derivación del carácter 老 (lǎo), que traducido al español significa “mayor” o “viejo”, donde se omite parcialmente el carácter 匕 (bǐ) para poder formar la variante pictográfica 孝, la cual nace a partir de la sustitución de este conjunto de trazos inferiores (匕) por el carácter 子 (zǐ) que significa “hijo”.

Es así como de esta composición de trazos y el valor semántico de cada unidad se deriva el sentido global del carácter 孝 xiào que es “el hijo soporta al mayor”. 孝 es, pues, un carácter compuesto ideogramático donde la unión de los trazos inferiores (子) y superiores (耂) representa a un hijo que se encuentra debajo de un mayor porque lo lleva sobre su espalda, representación que significa que el menor es soporte del mayor o, dicho en otras palabras, el cuidado que el menor provee al mayor.

4.1.1 Estructura del Carácter 孝 xiào

En la siguiente figura se puede ver la representación gráfica del origen de la palabra 老 (lǎo) que significa “mayor” o “viejo”, el cual es importante comprender para poder entender cómo a partir de esta palabra se deriva el carácter 孝 y su significado.



Como se puede ver en la figura, el carácter 孝 xiào que significa “amor filial” deriva del carácter 老 (lǎo) al omitir el carácter 匕 (bǐ), que representa el bastón del mayor, de la parte inferior del compuesto de símbolos pictográficos y reemplazarlo por el carácter 子 (zǐ), carácter que quiere decir “hijo”.



Según la estructura esquematizada en la figura anterior, ambas palabras, tanto 老 como su derivado 孝, comparten el mismo carácter en la parte superior que es 耂, una variante del carácter 老 (lǎo) que significa “viejo”. La diferencia que le otorga significados distintos a los caracteres es la composición de trazos inferiores que tiene cada uno, pues mientras el carácter 匕 (bǐ) que representa el bastón del mayor completa el significado de viejo o anciano, el carácter 子 (zǐ) que representa a una persona más joven da a entender que lo que el carácter representa es un hijo que está en una posición inferior cuidando a su mayor que está en una posición superior.

Es curioso que cuando el carácter 孝 xiào se combina con un radical 攴 o su variante 攴 (pū), que representa un tipo de regla⁴² que se utilizaba anteriormente para aplicar un castigo, se forma el carácter 教 (jiāo/jiào) que significa “educar” o “educación”. Eso quiere decir que el ideograma de la palabra “educación” está compuesto por los ideogramas de piedad filial y la regla de castigo. Con respecto a esta anotación conviene aclarar que en el marco de este proyecto no se ha estudiado en profundidad la etimología de la palabra *educar* (教) en el idioma chino, dado que ello sobrepasa los alcances de la investigación; no obstante, se menciona como ejemplo porque, al ser el 孝 parte de la composición ideográfica de la palabra educar, se puede

⁴² En este caso hace referencia al 戒尺 (jièchǐ) que representa el precepto + regla. La 戒尺 (jièchǐ) es un tipo de regla de madera que se utilizaba en las escuelas antiguas chinas, de apariencia muy similar a la de la regla que se usa actualmente para medir y dibujar, pero, a diferencia de esta, la 戒尺 normalmente tenía escrita o esculpida en ella textos o frases célebres de preceptos. Generalmente esta regla se ponía en un rincón sobre la mesa de los alumnos para que estuviera a la vista de todos y servía como herramienta para imponer un castigo, el cual era aplicado por los profesores, quienes les pegaban a los alumnos en la mano con la regla si se portaban mal. Cabe recalcar que este es solo uno de los significados de la palabra 戒尺 (jièchǐ), las demás definiciones se han omitido para no sobrepasar el alcance de la investigación.

ver el peso que tiene el 孝 xiào en el sistema de formación de una persona para la sociedad de entonces.

4.1.2 Semántica

El carácter 孝 xiào se recoge en el diccionario con cuatro acepciones. Se puede entender como 1) la piedad filial, 2) los ritos que se realizan durante cierto periodo cuando se produce la muerte de los miembros de mayor edad de la familia, 3) la ropa de luto y 4) un apellido (DEO-IL-CASS, 2012: 1437). En el sentido con que se recoge la primera acepción el 孝 xiào puede ser un sustantivo, un verbo o un adjetivo; mientras que en la segunda, tercera y cuarta acepción que se recoge el diccionario la palabra se refiere a un sustantivo.

Dada la extensión que presupone hacer una presentación del glosario de este carácter, por la variedad de significados que admiten las acepciones que pueden formarse al agregarle al carácter 孝 xiào un ideograma (sea este un sustantivo, un verbo o un adjetivo), esta presentación se ha limitado a explicar sucintamente el significado de las palabras que se forman al hacer las combinaciones que más se utilizan en el idioma chino para referirse al 孝 xiào:

- 孝道 (xiàodào)

El carácter 道 (dào) se traduce comúnmente al español como “camino”, aunque, en realidad, su significado es mucho más complicado y abstracto. Este ideograma (道) es el símbolo del “tao” del que hablaba el escritor británico Clive Staples Lewis en su libro *La abolición del hombre* de la forma como se lee en el siguiente párrafo, donde se cita un fragmento de la publicación en el que el mismo Lewis explicó la razón en la que se basó para aplicar este término:

También los chinos hablan de algo grande (lo más grande) que llaman el *tao* [道]. Es la realidad más allá de toda calificación, el abismo que era antes que el Creador mismo. Es la *naturaleza*, el *camino*, el *sendero*. Es el camino por donde avanza el universo, el camino de donde todo eternamente surge, silencioso y tranquilo, al espacio y al tiempo. También es el camino que todo hombre debe hollar imitando esa progresión cósmica y supercósmica, conformando todas las actividades con ese gran ejemplo.

Todas las formas [como ha sido concebida] esta concepción —platónica, aristotélica, estoica, cristiana y oriental— [...] tienen en común algo que no podemos olvidar: la doctrina del valor objetivo, la convicción en que ciertas actitudes son realmente verdaderas y otras realmente falsas respecto de lo que es el universo y [lo que] somos nosotros. Los que conocen el *tao* pueden sostener que llamar encantadores a los niños o venerables a los ancianos no es solo registrar un hecho

psicológico acerca de momentáneas emociones parentales o filiales, sino reconocer una cualidad que nos exige una determinada respuesta, respondamos o no de este modo. Yo no disfruto de la compañía de niños pequeños; pero, como hablo desde la *tao*, reconozco esto como un defecto mío [...]. (Lewis, 1990, p. 8)

Partiendo del significado de cada uno de los caracteres que forman la composición 孝道, en el diccionario se recoge la palabra 孝道 (*xiàodào*) como “los principios para sostener y cuidar a los padres” (DEO-IL-CASS, 2012, p. 1437). De igual manera, el uso cotidiano que se le da a esta expresión en la cultura china es para indicar esta noción abstracta en general.

- 孝敬 (*xiàojìng*)

La expresión 孝敬 (*xiàojìng*) se forma a partir de la combinación de los caracteres 孝 *xiào* y 敬 (*jìng*) que traducido al español significa “respeto”. Esta combinación *xiào* + respeto es un verbo que tiene dos significados: 1) sentir y mostrar piedad filial hacia las personas mayores de otras generaciones, 2) ofrecer objetos de manera educada y respetuosa a las personas que son figuras de autoridad o mayores para demostrar respeto (DEO-IL-CASS).

- 孝顺 (*xiàoshùn*)

El ideograma 孝顺 que se forma al acompañar el carácter *xiào* + obediencia se utiliza como verbo y como adjetivo. Esta expresión hace referencia a estos dos tipos de conductas que son la base del principio de la piedad filial: 1) sostener y cuidar a los padres con amor y de corazón, y 2) obedecer la voluntad de los padres (DEO-IL-CASS, 2012).

Estas dos últimas expresiones, 孝敬 (*xiàojìng*) y 孝顺 (*xiàoshùn*), son a las que mayormente se hace referencia cuando se utiliza la palabra 孝 *xiào*, debido a que sus significados abarcan los valores intrínsecos de esta noción (piedad filial) que son el *respeto* y la *obediencia* a los mayores.

En los casos donde el carácter 孝 *xiào* se emplea como adjetivo la combinación es 孝 *xiào* + X. Algunos ejemplos donde se forman estas composiciones son:

- 孝服 (*xiàofú*)

Cuando el carácter 服 (*fú*), que se traduce al español como “ropa”, se une al carácter 孝 *xiào* y forma la combinación *xiào* + ropa, esta expresión se puede entender en dos sentidos: 1) actualmente como ropa de luto, y 2) anteriormente como el periodo de luto que se guardaba cuando fallecía un mayor en la familia o una persona que era figura de autoridad y respeto en

casa (DEO-IL-CASS, 2012). Además, en un sentido similar a los apuntados, el carácter 孝 xiào se puede emplear como sustantivo y combinarse con verbos como *vestir* o *ponerse* (*vestir + xiào*), casos en los cuales el significado de la palabra expresa que se está de luto.

- 孝心 (*xiàoxīn*)

El carácter 心 (*xīn*), que se traduce al idioma español como “corazón”, unido al carácter 孝 xiào forman la combinación *xiào + corazón* que hace referencia al sentimiento (expresión, intención) del amor filial (DEO-IL-CASS, 2012).

- 孝子/孝女 (*xiàozǐ/xiàonǚ*)

Los caracteres 子 (*zǐ*) y 女 (*nǚ*) se traducen al español respectivamente como “hijo” y “mujer”, y se combinan con el carácter 孝 xiào para formar la expresión *xiào + hijo/hija* que hace referencia a los hijos y las hijas que tienen y/o demuestran piedad filial hacia sus padres. En el caso específico donde el ideograma 子 (*zǐ*) aparece como radical del carácter 孝 xiào la expresión también se refiere al (los) hijo(s) que están en un periodo de luto por el fallecimiento de uno de sus padres o ambos (DEO-IL-CASS, 2012).

Tal como se puede leer en lo expuesto hasta aquí, el 孝 xiào, en comparación con las demás nociones que se han analizado en este trabajo, tiene un significado bastante explícito. Con todo ello, en esta investigación se presenta un análisis insustancial de la noción desde una perspectiva social debido a que la piedad filial es uno de los valores más importantes de la sociedad china y, por tanto, su esencia, profundidad e influencia son aspectos muy amplios que no se pueden abarcar en este trabajo en razón a los límites de extensión que se deben cumplir.

4.2 Surgimiento y Evolución del 孝 xiào

4.2.1 Tiempo de Surgimiento

En el ámbito académico todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre cuál es el marco temporal del origen del concepto 孝 xiào. No obstante, hay una variedad de autores que han aportado explicaciones y análisis sobre el origen del 孝, algunos de ellos con ideas que contrarían los supuestos anteriores, en un intento por clarificar y delimitar en qué época surgió la noción de piedad filial.

De acuerdo con Kang (2000) se cree que esta noción tiene sus orígenes en la forma de filiación que comenzaron a practicar los clanes patrilineales exógamos. La explicación aportada por Kang (2000) para sostener este supuesto es que desde la conformación de las sociedades primitivas, por una parte, los grupos ya distinguían y reconocían el vínculo de parentesco que existía entre los individuos que estaban relacionados en diferentes grados de consanguinidad y, por otra parte, ya se había construido el sistema de relaciones de pareja individuales o monógamas, que pasó a sustituir las relaciones grupales, con miembros de otros clanes de ascendencia distinta.

En un análisis más remoto Yang (1961) sostuvo que el surgimiento del carácter 孝 xiào data de la época en que la Edad de Bronce china tuvo su mayor auge. Se trata del periodo al que pertenecen los huesos oraculares de la dinastía Yin, también conocida como dinastía Shang (1766 a. C. - 1122 a. C.)⁴³, en los que se encontraron ejemplos en los cuales el carácter 孝 xiào fue utilizado como nombre de lugar y de persona.

Esas, entre otras razones, han llevado a muchos investigadores a creer que difícilmente el carácter 孝 xiào pudo haber surgido en épocas anteriores a la data en que se estableció la dinastía Yin. Sin embargo, autores como He (1988) han manifestado discrepancias con este supuesto. La razón de He (1988) para no estar de acuerdo con ello es que en los años de gobierno de la dinastía Yin la actitud que tenían los vivos frente a sus antepasados muertos no era producto del afecto y el amor filial o la piedad filial, dado que sus actos de veneración, más bien, los celebraban para pedir suerte, protección y bendiciones a sus familiares; a diferencia de la práctica del 孝 xiào que se desarrolló en la dinastía Zhou, alrededor del año 1122 a. C. hasta el año 249 a. C., que le sucedió al clan de los Shang.

Esta opinión es compartida por autores como Xiao (2001), quien, en su publicación *Xiào y la cultura china*, documentó cómo el concepto de *xiào* ha ido evolucionando con el paso del tiempo desde el culto a los antepasados que se celebraba con actos religiosos. En un principio, los antepasados no eran aquellos con quienes se tenía un vínculo de consanguinidad, sino quienes dependían de sus contribuciones. No fue sino hasta principios de la dinastía Zhou

⁴³ Es probable que la dinastía Yin fuese la segunda en gobernar en la historia de la nación de China, además de ser la primera de cuya existencia se tiene constancia gracias a las fuentes escritas que se han encontrado y que datan de la época en la que el clan Shang gobernó desde la antigua ciudad de Yin.

cuando los actos de culto a los antepasados empezaron a realizarse con el sentido del 孝 xiào actual de piedad filial.

4.2.2 Veneración a los Órganos Genitales

Si bien existen muchas interpretaciones sobre el origen del carácter 孝 xiào en este apartado solo se presenta una de estas hipótesis, la que a consideración de los autores de este proyecto parece ser la de mayor fundamento para presentar aquí. Se trata de la teoría que relaciona el carácter 孝 xiào con la veneración a los órganos genitales.

Según esta teoría, de la que Zhou (1983) fue precursor, el origen del carácter 孝 xiào está vinculado con la veneración a los órganos genitales. Zhou (1983) estaba convencido de la relación que existía entre este valor confuciano (piedad filial) y la admiración a los actos sexuales, puesto que la reproducción de la vida se concebía como la esencia misma de este concepto.

De manera similar, Chang (2010) creía que el surgimiento del carácter 孝 xiào era en sí mismo una pregunta por el origen de la vida, por el origen de sí mismo y por el final de esta, es decir, por el nacer y el morir; pregunta ante la cual el ser humano comienza una búsqueda a partir de lo que conoce que es su propia naturaleza. Y en este intento por explicar el origen de sí mismo pasa por unas etapas de veneración a los órganos genitales, tanto masculinos como femeninos, hasta llegar a la elaboración de la noción 孝 xiào en el sentido con el que hoy se conoce y se recoge en los diccionarios, tal como se explica en las líneas subsiguientes.

La forma más primigenia del origen de esta acepción, de acuerdo con lo señalado por Chang (2010), es el carácter 爻 (yáo)⁴⁴, un signo jeroglífico que hace parte de los miles de caracteres de los que se compone el idioma chino y que representaba de forma gráfica los verbos “unir, juntar, copular”. En las predicciones que se encontraron sobre los huesos

⁴⁴ En la actualidad el carácter 爻 (yáo) hace referencia a los trazos que forman un tipo de símbolo de origen chino que está compuesto por ocho trigramas. Estos trazos están divididos en dos: “—” una línea continua que se refiere al yáng (traducido al español como “sol”) y “--” una línea partida que se refiere al yīn (traducido al español como “luna”). Los dos conjuntos de trazos, yin yang, unidos forman un concepto que permite explicar el funcionamiento del universo. Al repetir los trazos de una línea continua y una partida se obtendrían cuatro estados, y si se utilizan tres líneas se logran hacer ocho combinaciones que son conocidas como “los ocho trigramas” y a partir de los cuales surgen los 64 hexagramas que contiene el libro oracular *I Ching* o *El libro de las mutaciones*, como se titula al traducir el nombre de la publicación china al español.

oraculares de la dinastía Shang (1766 a. C. - 1122 a. C.) el carácter 孝 xiào, que estaba compuesto en su parte superior por el carácter 爻 (yáo) y en la parte inferior por el carácter 子 (zǐ) que significa “hijo”, hacía referencia a la copulación como acto sexual cuyo resultado era el hijo. Con esta figura se revela la curiosidad que desde entonces tenía el ser humano sobre el origen de sí mismo.

Si la respuesta a la pregunta por el origen de la vida y de sí mismo era el acto sexual-reproductivo, explicaba Chang (2010), la curiosidad del ser humano por saber de dónde venía podía ser parcialmente resuelta por un concepto: *los ancestros*, dado que estas personas con quienes tenía un vínculo de consanguinidad se encontraban en un nivel espiritual y físico más alto como sus predecesores. Así estos antecesores representaban el concepto de la vida como también de la muerte y, desde otra óptica, el concepto de la inmortalidad, porque la vida de una persona no solo era originada por sus antepasados, sino que, además, continuaría con sus descendientes creando un ciclo de vida y muerte en el que hay una continuidad de la vida.

Lo expuesto por Chang (2010) apunta a que el 孝 xiào en su concepción originaria es en esencia la veneración a la vida o la producción de la vida. Más tarde, sería que se introduciría el concepto de los ancestros cuando, a través de la práctica piadosa del culto a los antepasados, el ser humano esperaba que los ancestros lo bendijeran para tener más descendientes. Y es esta la razón por la que Chang (2010) hablaba en principio de una evolución del significado del carácter que inicia con la veneración a los órganos reproductores y transita por el culto a los ancestros hasta tener el significado actual de respeto, cuidado y obediencia por los mayores. Consecuentemente, dado que los caracteres chinos son ideogramas, el carácter 孝 xiào evolucionó siendo el conjunto de trazos superiores 爻 (yáo) (intersección antigua) reemplazado por el carácter 老 (lǎo) que significa “viejo” y luego es modificado por el 孝 xiào actual (Chang, 2010).

Este supuesto es apoyado por autores como Song (1994), quien hizo un análisis sobre los orígenes del carácter basado en un libro antiguo de etimología *Liushugu*. En su análisis del texto Song (1994) encontraba que desde ambas concepciones, la de Chang (2010) y el *Liushugu*, el carácter tenía el mismo significado en su forma primigenia, pues transmitía información sobre el apareamiento, el acoplamiento o la reproducción, sentido que se derivaba de una veneración al miembro viril. Este significado de la palabra abarcaba, además, la concepción de la familia como un organismo de reproducción, es decir, conformado para fines reproductivos, dado que en la época las condiciones de vida eran extremas y poco o nada favorables para

garantizar la supervivencia y la continuidad de los descendientes, por lo que la sociedad enfatizaba en conceptos como el 孝 xiào para aumentar la probabilidad de que las familias tuvieran hijos en una época en la que la expectativa de vida promedio era relativamente corta.

Además de analizar los orígenes del carácter 孝 xiào, Song (1994), basado en los documentos que aún se conservan de las épocas anteriores, realizó un estudio sobre una posible evolución de este carácter partiendo de su concepción primigenia que lo vinculaba a la veneración de los órganos genitales. En este estudio Song (1994) encontró que, en la evolución del 孝 xiào en la sociedad china, el carácter pasó de estar relacionado con la veneración de los órganos genitales a vincularse con el culto a los ancestros, tal como se describe a continuación.

4.2.3 Culto a los Antepasados

En esta segunda etapa en la evolución del carácter 孝 xiào se dio el paso de la veneración de los órganos genitales al culto a los ancestros, el cual, de acuerdo con Song (1994), tuvo como punto de inicio el desarrollo y aumento de la productividad en la sociedad china que impulsó el surgimiento de la propiedad privada.

A medida que la actividad agrícola se convirtió en la fuente principal de la vida económica el establecimiento de la familia monogámica empezó a ser una necesidad, y de ese modo fue como se comenzó a determinar la relación sanguínea generacional entre aquellas personas que establecían lazos más estrechos. Esta forma de relacionamiento consanguíneo implicaba una relación de derecho-deber recíproca entre padres e hijos donde los hijos varones tenían el derecho de herencia y a la vez el deber de cuidar a los padres. Así, con el aumento de productividad los hombres de la familia comenzaron a tener cada día un papel más importante.

En esta sociedad agrícola que dependía en gran medida de la naturaleza y las condiciones ambientales, los desastres naturales como las sequías o las inundaciones que escapaban a su control generaban grandes daños en las plantaciones, por lo que la experiencia acumulada por las generaciones anteriores se iba convirtiendo en un conocimiento sumamente importante para las generaciones descendientes de aquellas. Entendiendo esta nueva dinámica de la sociedad agrícola se puede comprender por qué los miembros de estas sociedades primitivas esperaban que a través de las prácticas piadosas las personas con quienes tenían un vínculo filial que habían fallecido pudieran influir en el curso de la vida para que la generación viva tuviera más suerte, pues no solo se valoraba el aprendizaje de los ancestros, sino que, además, se creía que los antepasados eran seres espirituales con potencias sobrenaturales.

Ese culto a los ancestros es una voluntad colectiva de la población primitiva que concibe su vínculo con sus antepasados como un poder espiritual que influye tanto en la producción material de la sociedad como en su capacidad reproductiva. Esta tradición, aunque se originó en la antigüedad, se ha mantenido hasta hoy, por eso, al ser las dinastías chinas continuidades de los clanes primitivos, el sistema de clan patriarcal se mantiene y se fortalece.

Así pues, según Zhai (2011), el establecimiento en un lugar fijo, la lealtad a la familia y la continuidad del linaje son los principales resultados de una causa: el culto a los ancestros, por ello se puede decir que ese culto a los antepasados está intrínsecamente vinculado con el concepto de 孝 xiào y, por ende, con la cultura china. De ahí que aún en la actualidad, cuando se celebran fiestas importantes, la realización de actividades en las que se hacen ofrendas y sacrificios para mostrar respeto a los ancestros, junto con otras acciones específicas, siga siendo una parte muy importante de las reuniones familiares o para el linaje.

La piedad filial o el amor filial del confucianismo que se cimentaba en la práctica religiosa que sustentaba el culto antiguo a los ancestros ha servido en los últimos 2000 años para la conservación de dicha religión. Una muestra tangible de ello es el libro de la genealogía familiar que aún en la actualidad es utilizado por muchas familias chinas para nombrar a sus hijos según lo que se establece en estos libros⁴⁵, en los cuales se puede apuntar un número indefinido de generaciones. Aunque resulta un poco extremo, a modo de ejemplo se puede citar el caso de la descendencia de Confucio con respecto a la cual se emitió una noticia en el año 2006 informando que la octogésima generación del pensador de origen chino nacía ese mismo año en un hospital de Taipei; y, más recientemente, en el año 2018, en un programa de televisión se leían en voz alta párrafos de *Las Analectas* por la septuagésima novena y la octogésima generación de Confucio, es decir, el padre junto con el hijo.

Esta práctica de registrar la continuidad de las generaciones ancestrales en los libros de genealogía de las familias chinas tiene su base en el culto a los antepasados. Ante la inminente muerte del continuo de antepasados y descendientes por nacer que se produce cuando no nacen nuevas generaciones existe un sentido de responsabilidad y deber entre unas generaciones y

⁴⁵ Antes, en China, los nombres se componían comúnmente de dos caracteres, y por tradición uno de esos nombres ya estaba determinado por el registro del libro de genealogía de cada familia, dado que cada grupo familiar podía elegir un carácter que debían llevar todos los nombres de una misma generación. Si bien con la influencia de la modernidad algunas familias ya han abandonado esta tradición al nombrar a sus hijos, hay otras familias que aún observan la tradición descrita.

otras de un mismo linaje. Estas generaciones se respaldan y sustentan entre sí porque la existencia de la una y la otra en diferentes épocas y/o espacios geográficos da sentido a la vida de ambos. Y es precisamente en este sentido en que el 孝 xiào tiene su esencia en la reproducción de descendientes, pues lo mejor que puede hacer una persona para sus generaciones anteriores es tener generaciones posteriores.

Esas generaciones antecesoras reúnen cierto conocimiento para las generaciones futuras al lograr superar experiencias en las que han tenido que luchar contra la naturaleza, las cuales tienen significados decisivos para la supervivencia del colectivo y para sus descendientes, al punto que han creado tradiciones que se han mantenido por mucho tiempo a pesar de los diferentes desafíos que se les han presentado y de los cambios que traen consigo las nuevas eras. Este hecho de que las tradiciones establecidas hayan funcionado por décadas podía causar como efecto a la descendencia de esas generaciones pasadas la sensación de que estaba frente a algo mágico, asombroso o extraordinario. Así, dado que la acumulación de la experiencia y el crecimiento del conocimiento se dan poco a poco y se hacen visible de una generación a otra generación, pronto la admiración por la experiencia y el aprendizaje o la maestría adquirida comenzó a transformarse en admiración hacia la persona que lo dominaba, a quien se le reconocía como una figura de autoridad tanto en la vida como en la producción.

Entonces, en general, la veneración al miembro masculino podía llegar a significar el anhelo que una generación actual tenía por la continuidad de la vida y la pleitesía frente a sus progenitores, los cuales se convirtieron con el tiempo en el cuidado y la conformidad a los vivos.

4.2.4 Los Antepasados como Vigilancia

Rendir honores a los padres a su muerte, así como conmemorar a los antepasados, siempre es un motivo para que los descendientes adopten un mejor comportamiento del que pueden tener. Desde esta perspectiva tienen razón quienes consideran que esta tradición china es la religión más extendida en el país, pues, la mayor parte de la sociedad cree que los antepasados se convierten de seres espirituales y que al hacerlo adquieren poderes sobrenaturales que les permiten ver lo que hacen sus descendientes, aunque estos crean que nadie sabrá de sus actos inadecuados. Y la razón para creer en la observancia de los antepasados sobre sus descendientes vivos es que se cree que el linaje en la dimensión espacial y temporal es un *todo* y cada uno de los miembros de las generaciones que comparten esa misma línea de

sangre son una *parte* de ese todo, por lo tanto, un acto inmoral no solo avergonzará a los vivos, sino también a todos los antepasados, así como a todos sus descendientes.

Thus he regulated the services to be rendered to his father and grandfather before him —giving honour to the most honourable. He regulated the places to be given to his sons and grandsons below him— showing his affection to his kindred.⁴⁶

De acuerdo con lo descrito por Confucio en *El Libro de Ritos* el culto a los ancestros, o el concepto de 孝 xiào en general, tiene la función de regular la estabilidad social. Así lo recogió el pensador chino en *Las Analectas* indicando que solo cuando “there be a careful attention to perform the funeral rites to parents, and let them be followed when long gone with the ceremonies of sacrifice - then the virtue of the people will resume its proper excellence”⁴⁷.

Otra actitud que la persona debe asumir para regular la estabilidad social es acercarse a las personas cercanas y respetar a las personas respetables, mayores o que representan una figura de autoridad, además de “he is affectionate to his parents and lovingly disposed to people generally, he is lovingly disposed to people generally and kind to creatures”⁴⁸. Es importante aclarar que para la antigua sociedad china esta noción de *persona cercana* no hacía referencia únicamente a una persona con la que se tenía un vínculo de consanguinidad, es decir, una persona cercana no eran solo los padres o los hermanos, y tampoco se refería exclusivamente a alguien con quien se había conformado una pareja; la noción también hacía referencia a los superiores y a los subordinados en el trabajo, a los amigos, a la gente mayor y menor que sí mismo y, en general, a los demás seres humanos con quienes se comparte un mismo espacio geográfico como la misma provincia o el mismo país.

Así pues, siendo un animal social que puede relacionarse con otros estableciendo vínculos filiales, amistosos, sentimentales, de subordinación, entre otros, el ser humano debe aprender a controlar sus impulsos no civilizados y a obedecer las normas que la sociedad en la que está inserto fija para garantizar la convivencia y el desarrollo de la comunidad. Esto quiere decir que una persona, indistintamente de la sociedad de la que haga parte, se sitúa en cierto lugar y desempeña cierto papel, es así como se forma un orden social con diferencia jerárquica,

⁴⁶ “上至祖，尊尊也。下治子孙，亲亲也。”《礼记·大传》Shàng zhì zǔ, zūn zūn yě. Xià zhì zǐ sūn, qīn qīn yě. *Lǐjì-dà zhuàn*

⁴⁷ 曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。《论语·学而》Zēngzǐ yuē:shèn zhōng zhūi yuǎn, mǐn dé guī hòu yǐ. *Lúnyǔ-xué ér*

⁴⁸ 亲亲而仁民，仁民而爱物。《孟子·尽心上》Qīn qīn ér rén mǐn, rén mǐn ér ài wù. *Mèngzǐ-jìn xīn shàng*.

por ejemplo: dentro de una familia se forman las jerarquías padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, marido y mujer; y en la sociedad se forman las jerarquías mayores y menores, superiores y subordinados, etc.

En este orden cada persona ocupa una posición en el grupo familiar o en la sociedad conforme al cual se le exige que actúe, es decir, al individuo se le exige se resigne con lo que es y desempeñe bien lo que le requiere su ocupación. En ese sentido, una persona que tiene una posición alta en la sociedad representa el poder de lo colectivo y no un poder individual, lo que quiere decir que la obediencia que un subordinado le demuestra a un superior es en realidad la devoción que un individuo siente y le muestra a su colectivo. Tómese como ejemplo a la familia: el padre, según la doctrina confuciana, ocupa la posición máxima en el grupo, no por ser varón o una persona adulta, sino porque cada familia debe tener un representante, un jefe; en ese caso, cabe reiterar, el respeto y la observancia que demuestran los demás miembros de la familia no está dirigida a ese individuo en particular, sino al colectivo que es el grupo familiar en general y que el padre representa.

Con base en la raíz de esa piedad filial que se encuentra en el culto a los antepasados, en los siguientes apartados se desarrolló la discusión sobre su significado principal que es tratar bien a los superiores familiares dentro de la reflexión sobre la estructura jerárquica familiar: *respetar a los ascendientes* y *cuidar a los descendientes*. En ese sentido el concepto de 孝 xiào, de acuerdo con lo señalado por He (2013), puede ser dividido en siete dimensiones mediante las cuales se puede expresar el amor o la piedad filial:

1. Mantenimiento (dimensión material).
2. Cuidado (dimensión corporal).
3. Respeto (dimensión posicional).
4. Obediencia y sugerencia (dimensión de poder).
5. Amor y protección (dimensión sentimental).
6. Consolación (dimensión social o extendida).
7. Ofrenda (dimensión simbólica y ceremonial).

4.3 Esencia del 孝 xiào y sus Siete Dimensiones

4.3.1 Mantenimiento (Dimensión Material)

El mantenimiento se refiere al suministro de dinero u otros objetos materiales que los hijos dan a sus padres para mantenerlos y con ello mejorar su calidad de vida. Y, aunque en la

sociedad se enfatiza más el aspecto del respeto hacia los mayores, el mantenimiento siempre ha sido la base más fundamental y más general del 孝 xiào.

Como requisito para desarrollar esta dimensión en *Las Analectas* se indica que esta se podrá desplegar “if, in serving his parents, he can exert his utmost strength”⁴⁹ (*xue er*). Con la expresión *ejercer la mayor fuerza* que aparece en la cita anterior se hace referencia al ser diligente en el trabajo, como lo mencionaba Mencius en un diálogo con Wan Zhang Shang al decir “I exert my strength to cultivate the fields, but I am thereby only discharging my office as a son”⁵⁰. Dicho en otras palabras, la expresión de Mencius refiere que, debido a que el 孝 xiào era la exigencia fundamental y el principio moral más importante para la antigua sociedad china, el disponer de recursos para mantener a los padres también es una responsabilidad que los hijos deben asumir sin cuestionamiento.

En esta dimensión surgen muchas historias de hijos solícitos que intentaron aportar a sus padres algo que no les era posible en un principio, pues, aunque los comportamientos en esta dimensión pueden resultar bastante conmovedores, a veces son muy difíciles de realizar. A pesar de ello, frente a las demás dimensiones las acciones que abarca esta dimensión siguen estando en un nivel básico. Así lo expresaba Confucio en su tratado *Clásico de la piedad filial* indicando que “using heaven's way, sharing in earth's bounties, being prudent with their persons and thrifty in their expenditure, in order to support their parents - this is the *xiào* of the common people”⁵¹. Más aún, en *Las Analectas* Confucio indica que las acciones en esta dimensión tenían que ver con el apoyo brindado a los padres, dado que “the filial piety nowadays means the support of one's parents. But dogs and horses likewise are able to do something in the way of support; - without reverence, what is there to distinguish the one support given from the other?”⁵².

⁴⁹ 事父母能竭其力。《论语·学而》Shì fù mǔ néng jié qí lì. *Lúnyǔ-xué ér*

⁵⁰ 我竭力耕田，共为子职而已矣《孟子·万章上》Wǒ jié lì gēng tián, gòng wèi zǐ zhí ér yǐ yǐ. *Mèngzǐ-wàn zhāng shàng*

⁵¹ 用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母，此庶人之孝也。《孝经》Yòng tiān zhī dào, fēn dì zhī lì, jìn shēn jié yòng, yǐ yǎng fù mǔ, cǐ shù rén zhī xiào yě. *Xiàojīng*

⁵² 今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？《论语·为政》Jīn zhī xiào zhě, shì wèi néng yǎng. Zhì yú quǎn mǎ, jiē néng yǒu yǎng; bù jìng, hé yǐ bié hū? *Lúnyǔ-wéi zhèng*

Es por lo anterior por lo que la dimensión material de mantenimiento se considera la más fundamental de todas. No obstante, si una persona se limita únicamente al cumplimiento de esta dimensión y olvida las demás estaría muy lejos de ser realmente una persona filial.

4.3.2 Cuidado (Dimensión Corporal)

La dimensión corporal de cuidado suele ser entendida junto con la primera porque en ambas se busca cuidar a los padres físicamente. Lo que diferencia a la una de la otra es que la primera (el mantenimiento) se realiza a través de lo material como el dinero o la comida, mientras que la segunda (el cuidado) se desarrolla en una vía distinta que implica la dedicación de tiempo y la realización de acciones físicas concretas; siendo el apoyo material usualmente más visible que el apoyo emocional.

Entrando más en detalle en esta segunda dimensión hay que especificar que el cuidado a los padres se puede dividir en dos tipos: el cuidado cotidiano y el cuidado que se brinda cuando estos están enfermos. En el primer caso “when their elders have any troublesome affairs the young take the toil of them”⁵³, y en caso de que los padres presenten alguna enfermedad el cuidado que los hijos deben proveerles debe expresarse en su preocupación por ellos, permanecer a su lado, cuidarlos con atención y acudir a buenos médicos para curarlos.

Cabe aclarar aquí que, aun cuando existen estas pautas generales para desarrollar las dos dimensiones vistas hasta aquí, el criterio de evaluación del amor filial siempre varía de una familia a otra, sus características y el modo como usualmente se relacionan sus miembros. Así, por ejemplo, para alguien que tiene un estatus social alto la expresión de 孝 xiào que será más valorada sería cuidar a sus padres personalmente porque el tiempo que dedica y el empeño que pone en su cuidado en la vida cotidiana son más apreciables; en cambio, para alguien con escasos recursos económicos la expresión de 孝 xiào que será más valorada es el aporte material, en ese caso el amor filial del hijo puede expresarse en intentar todo lo que pueda para proporcionarles a los padres algún objeto que necesiten, por mencionar un ejemplo.

4.3.3 Respeto (Dimensión Posicional)

Según el confucianismo el respeto es lo que diferencia a un caballero de los demás hombres porque hacerse responsable del mantenimiento de los padres es un requisito básico

⁵³ 有事，弟子服其劳。《论语·为政》Yǒu shì , dì zǐ fú qí láo. *Lúnyǔ-wéi zhèng*

con el cual pueden cumplir tanto las personas honorables como las personas humildes, incluso los animales. Así lo señalaba Confucio en su *Libro de los Ritos* al comentar que “small men are all able to support their parents. If the superior man do not also reverence them, how is his supporting to be distinguished from theirs?”⁵⁴.

Pero, ¿qué es en sí el respeto a los padres? En la cultura tradicional china el respeto siempre ha estado relacionado con el *lǐ* que es la demostración exterior del respeto y este, a la vez, el espíritu interior del *lǐ*. Esta relación es tan estrecha que el *lǐ* no solo permite diferenciar a una persona respetuosa de una que no muestra respeto, sino que también sirve para distinguir a las personas honorables y a las sencillas. Esto quiere decir que respetar a sus ascendientes equivale a tratar a los padres con “*lǐ*”. Se trata, pues, “[...] the intimate relationship that it discovers between a person showing appropriate respect (*jing*) within the hierarchy of human relations and the pleasure that is derived from such deference by the person who extends this respect” (Rosemont y Ames, 2009, p. 78).

Es interesante resaltar aquí las respuestas dadas por Confucio a cuatro personas que en una ocasión preguntaban por el significado del 孝 xiào, las cuales se han documentado en *Las Analectas* del pensador. Lo curioso de las sentencias a las que se hace referencia es que Confucio les contestó a las cuatro personas con cuatro respuestas diferentes, refiriendo que los hijos “no [*deben*] ser desobedientes”, “los padres no se [*deben*] preocupar nada por sus hijos a menos de que sufran enfermedades inesperadas”, además, los hijos deben mostrar “respeto o reverencia” a sus padres aun cuando, aclaró, “no es fácil que los padres estén contentos”⁵⁵. Al parecer, lo contestado por Confucio son respuestas variables, pero, en realidad, la esencia de estas es la misma: el respeto. Incluso, de una forma más detalla Confucio también contestó que el respeto es “that parents, when alive, be served according to propriety; that, when dead, they should be buried according to propriety; and that they should be sacrificed to according to propriety”⁵⁶.

De lo anterior se puede concluir que las acciones en las que se expresa el 孝 xiào pueden variar, pero siempre se debe intentar hacer lo que en esa determinada situación se espera de

⁵⁴ 小人皆能养其亲，君子不敬，何以辨？《礼记·坊记》Xiǎo rén jiē néng yǎng qí qīn, jūn zǐ bù jìng, hé yǐ biàn? *Lǐjì-fāng jì*

⁵⁵ 无违；父母唯其疾之忧；敬；色难。《论语》Wú wéi; fù mǔ wéi qí jí zhī yōu; jìng; sè nán. *Lúnyǔ*

⁵⁶ 生事之以礼；死葬之以礼、祭之以礼。《论语·为政》Shēng shì zhī yǐ lǐ; sǐ zàng zhī yǐ lǐ, jì zhī yǐ lǐ. *Lúnyǔ-wéi zhèng*

una persona, indistintamente de quién se trate y las condiciones en que se encuentre. Y, en ese sentido, respetar a los padres es tratarlos con *lǐ*.

Ahora bien, “[...] this *li*-constituted performance has its source in the insight that personal refinement is only possible through the discipline provided by formalized roles and behaviors” (Rosemont y Ames, 2009, p. 78). Entonces, respetar a los padres a través del *lǐ* requiere que los hijos expliciten cuál es su posición dentro del marco de relaciones intrafamiliares. Y el objetivo de aclarar cuál es el estatus de los miembros de la familia dentro del grupo será que cada uno pueda encontrar su rol en ella y actuar en conformidad con su posición y su rol, contribuyendo así a mantener el orden jerárquico familiar.

4.3.4 Obediencia y Sugerencia (Dimensión de Poder)

Obediencia y sugerencia son dos características importantes del 孝 *xiào* que parecen ser opuestas, pero se encuentran en la misma categoría porque ambas se expresan en relaciones de poder. Por una parte, los hijos deben obedecer a sus padres, lo cual representa un ejercicio vertical del poder que va de arriba abajo y que enfatiza el poder parental; por otra parte, los hijos tienen la responsabilidad de dar sugerencias o corregir los actos de los padres, lo cual también representa un ejercicio vertical del poder cuya dirección va de abajo arriba y enfatiza el poder de los hijos. Es claro así que ambos conceptos hacen referencia a una relación familiar en cuyas interacciones media el poder.

Con relación a la obediencia y la sugerencia, como dimensión de la piedad o el amor filial, Mencius comentó que “if one could not get the hearts of his parents he could not be considered a man, and that if he could not get to an entire accord with his parents, he could not be considered a son”⁵⁷. La frase subrayada traducida al español significa “llegar a un acuerdo completo con sus padres”, y es una expresión que describe el sentido del carácter chino 顺 *shùn*, el cual se combina con el carácter 孝 *xiào* para formar una palabra entera. Es por ello por lo que al hablar de 孝 *xiào* el significado en el que se piensa conlleva el sentido de obediencia. Con este mismo sentido los autores Rosemont y Ames tradujeron el *Clásico de piedad filial* e interpretaron este carácter como “follow”, “compliance” y “bring [...] into accord” (Rosemont

⁵⁷ 不得乎亲，不可以为人。不顺乎亲，不可以为子。《孟子·离娄上》Bù dé hū qīn, bù kě yǐ wéi rén. Bù shùn hū qīn, bù kě yǐ wéi zǐ. *Mèngzǐ-lí lóu shàng*

y Ames, 2009, pp. 105-116), que al idioma español se traducen como “seguir, cumplir y ponerse de acuerdo”.

Combinado con otras palabras el carácter 順 shùn también se refiere a un proceso o a un estado sin obstáculos donde no hay inconvenientes y todo sale de acuerdo con lo que se ha proyectado. Al aplicarlo al tratamiento de los hijos con los padres el carácter 順 shùn hace referencia a acciones que agradan a los padres y que se realizan para contentarlos o para que tengan un estado de ánimo positivo. En ese sentido, si se considera el 孝 xiào como una actitud o una acción, el 順 shùn sería su resultado. Entonces, el significado del 順 shùn implica implícitamente el poder que los padres ejercen sobre los hijos y el reconocimiento de las posiciones diferenciadas que cada uno tiene dentro de la familia. Así, la obediencia tiene la función de ser garante de los roles establecidos, mantener la armonía en la familia y aportar con ello una mayor estabilidad en la sociedad.

Sobre el concepto de *obediencia* cabe mencionar que esta se entiende, por una parte, como el cumplimiento de las órdenes de los padres y, por otra parte, como la satisfacción de los intereses, gustos y preferencias de los padres. Esta última acepción, como se indica en los *Anales de primavera y otoño* atribuidos a Confucio, también llamados *Chunqiu*, no solo hace referencia a las costumbres, los hábitos y las necesidades básicas de la vida como la comida y el vestido; sino también al conocimiento y el respeto de las aficiones y gustos de los padres, y a ofrecerles apoyos materiales y espirituales para que puedan satisfacerlos.

Querer lo que quieren los padres y respetar lo que respetan los padres⁵⁸ también hace referencia al seguimiento de los deseos y los oficios de los padres por parte de los hijos, en razón a que “one’s parents give birth to one — there is no continuity greater than this”⁵⁹, como se apuntó en el *Clásico de piedad filial*. Aquí la palabra *continuidad* se puede entender en dos sentidos: 1) como continuación de la vida física, y 2) como continuación de las ambiciones y los deseos de los padres que se entiende como continuar la vida espiritual.

El cumplimiento de los deseos especiales de los padres es un poder que ejerce la generación mayor sobre la descendencia para realizar aquellas ambiciones que tienen los padres, los ancestros o que son propios del linaje al que pertenecen, lo cual representa en

⁵⁸ 父母之所爱亦爱之，父母之所敬亦敬之。《春秋》Fùmǔ zhī suǒ ài yì ài zhī, fùmǔ zhī suǒ jìng yì jìng zhī. *Chūnqīū*

⁵⁹ 父母生之，续莫大焉。《孝经·圣治章》Fùmǔ shēng zhī, xù mò dà yān. *Xiàojīng-shèng zhì zhāng*

muchas ocasiones una sobrecarga para los hijos que se ven movidos a cumplir los sueños y las inquietudes que los padres no lograron con sus proyectos de vida. Es así como en muchos casos los padres disponen del poder de decidir la carrera y el futuro de la siguiente generación, mientras que los hijos solo pueden diseñar su vida en cierto sentido a partir de las aspiraciones de los mayores, tanto en el ámbito profesional como en la vida privada, como sucedía antiguamente en la sociedad china cuando a los hijos se les negaba su derecho a elegir su pareja porque los padres tenían el poder absoluto de decidir con qué persona contraerían matrimonio los hijos, debido a que el matrimonio era una forma de mantener vivo el linaje y realizar las ambiciones de los padres o las familias.

Si no se tiene en cuenta el contexto en que esta dinámica familiar y social se producía pareciera entonces que los padres fueran tiranos que solo buscaban oprimir a sus hijos. Sin embargo, en la explicación de este fenómeno se debe hacer un matiz y tener en cuenta que el hecho de planificar la vida de los hijos no responde en todos los casos a unos fines personales de los padres o de los mismos hijos, de hecho, en la mayoría de los casos responde a la búsqueda de un beneficio para todo el linaje, tanto para los antepasados como para los descendientes. Eso significa que la búsqueda y el alcance de éxito de un miembro del grupo familiar representará prosperidad para todo el linaje y será, además, la aspiración de todos los miembros del grupo; incluso, antiguamente representaría el sentido de la vida para muchos.

Sin duda, todos los padres quieren que sus hijos y demás descendencia tengan garantizada su supervivencia y viva en las mejores condiciones posibles, por eso, todos los padres, independientemente del tiempo y la cultura, realizan planificaciones latentes o manifiestas en su vida y para la vida de sus hijos a fin de poder garantizar el bienestar de su descendencia. En ese sentido es comprensible que en una sociedad donde las comunicaciones y la transmisión del conocimiento no estaban tan desarrolladas como hoy en día los padres les enseñaran a sus hijos lo que sabían y les proporcionarían los recursos de los que disponían, dado que esta era la opción casi más sensata y segura de asegurar mejores condiciones de vida. Se supone que esta mentalidad parental es de carácter universal, pero en China existe la particularidad de que los padres hacen planificaciones respecto a la vida de sus hijos basados en la doctrina de la obediencia a los padres, lo cual implica una confección de las opiniones públicas más comunes y supone que de esa forma también se asegura el orden social.

Ello era más usual en siglos pasados en las comunidades más tradicionales y la antigua sociedad china, dado que con la globalización, la influencia de la cultura occidental, el individualismo, la mejora de la educación tanto de los padres como de los hijos, la disminución

del número de hijos que tienen las familias y la influencia de los valores tradicionales, entre otros factores, en la actualidad se ha hecho cada vez más común que los hijos tomen sus propias decisiones sobre sus profesiones y su vida privada, teniendo o no en cuenta lo que sus padres esperaban de ellos.

Con respecto a la *sugerencia*, el segundo aspecto de la dimensión de poder, cabe destacar que esta doctrina postulada por Xunzi refiere que hay que “seguir el camino correcto en lugar del emperador [y] seguir la justicia en lugar del padre”⁶⁰. La razón para postular esta doctrina es que el hecho de que el hijo obedezca ciegamente a su mayor puede hacer que el padre caiga en malos actos o en inmoralidad, lo cual va en contra del 孝(*xiào*). Por eso en el libro *Clásico de piedad filial* Confucio dedicó un capítulo a discutir sobre la importancia de que los hijos puedan sugerirles a los padres para que estos no incurran en actos inadecuados.

Ahora bien, también se proporcionan las pautas para realizar una sugerencia, las cuales básicamente se reducen al seguimiento de dos principios: 1) la sugerencia se aplica cuando los padres cometen errores, por lo tanto, ante la comisión de un error los hijos tienen la responsabilidad y el deber de advertirles; 2) la forma como se realiza la sugerencia no debe llegar a dañar la relación familiar.

Con relación a la forma como se recibe la sugerencia, tal como se refiere en la siguiente cita, no importa si los padres aceptan o no las sugerencias hechas por los hijos, estos no pueden perder en ningún momento el respeto con el cual se dirigen a ellos:

In serving his parents, a son may remonstrate with them, but gently; when he sees that they do not incline to follow his advice, he shows an increased degree of reverence, but does not abandon his purpose; and should they punish him, he does not allow himself to murmur.⁶¹

A través de esta faceta se puede ver la elasticidad del concepto de 孝 *xiào*, dado que admite que los hijos razonen frente a los comportamientos de sus padres e incluso lo considera un deber, pues no se recomienda en ningún momento y circunstancia tener una obediencia sin principios. No obstante, el *lǐ* hacia los padres siempre se debe mantener, indistintamente de quién tenga la razón o si los padres aceptan o no lo sugerido. Es importante que al insistir en una sugerencia sobre lo correcto no se destruya la estructura del escalafón familiar, pues no se

⁶⁰ 从道不从君，从义不从父 《荀子·子道》 Cóng dào bù cóng jūn, cóng yì bù cóng fù. *Xúnzǐ-zǐ dào*

⁶¹ 事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。《论语·里仁》 Shì fùmǔ jǐ jiàn, jiàn zhì bù cóng, yòu jìng bù wéi, láo ér bù yuàn. *Lúnyǔ-lǐ rén*

puede perder el respeto ni durante el proceso ni cuando se tenga un resultado negativo o se fracase en la sugestión.

En el caso de que el hijo haya insistido varias veces para sugestionar al (los) padre(s) y no haya podido convencer a sus superiores, en el *Libro de los Ritos* se recogen algunas pautas que son bastante concretas. En primer lugar, se indica que, de acuerdo con las reglas de propiedad, un ministro no debe protestar abiertamente a su gobernante:

[Pero] if he have thrice remonstrated and is still not listened to, he should leave (his service). In the service of his parents by a son, if he have thrice remonstrated and is still not listened to, he should follow (his remonstrance) with loud crying and tears.⁶²

Es decir, se exponen nuevamente las dos situaciones juntas: el servir a un emperador y el cuidar a los padres. En el primer caso se debe escapar en cuanto se fracase en el intento de sugestión, dado que la acción de escapar se considera aquí un acto producto de la sabiduría de supervivencia; y en el segundo caso el hijo debe obedecer a los padres aun si lo mandado va en contra de sus propuestas, acción que se puede interpretar desde la óptica del mantenimiento de un equilibrio entre lo que es correcto y el orden jerárquico que en la sociedad tradicional tiene primacía.

4.3.5 Amor y Protección (Dimensión Sentimental)

Si bien el respeto es uno de los factores más esenciales del confucianismo, el uso de la palabra 孝 xiào indica que el amor filial involucra más sentimientos que el respeto, lo que quiere decir que las relaciones intrafamiliares en comparación con otro tipo de relacionamiento humano es, sin duda, más sentimental. Así se puede leer en el siguiente fragmento:

Take from how one serves his father to serve one's mother and the love is the same. Take from how one serves his father to serve one's Lord and the respect is the same. Thus the mother takes the love while the lord takes the respect; the one who takes both is the father.⁶³

Es decir, el respeto es lo que caracteriza la relación entre un subordinado o inferior y el mayor o superior, tal y como sucede en una relación entre maestro y alumno, pero la relación

⁶² 为人臣之礼：不显谏。三谏而不听，则逃之。子之事亲也：三谏而不听，则号泣而随之 《礼记·曲礼下》
Wéi rén chén zhī lǐ: bù xiǎn jiàn. Sān jiàn ér bù tīng, zé táo zhī. Zǐ zhī shì qīn yě: sān jiàn ér bù tīng, zé háo qì ér suí zhī.
Lǐjì-qū lǐ xià

⁶³ 资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同。故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。《孝经·士章》
Zī yú shì fù yǐ shì mǔ ér ài tóng, zī yú shì fù yǐ shì jūn ér jìng tóng. Gù mǔ qǔ qí ài, ér jūn qǔ qí jìng, jiān zhī zhě fù yě.
Xiàojīng-shì zhāng

entre padres e hijos es diferente porque en ella está presente el sentimiento del amor tierno que se tienen entre sí.

Ahora bien, además del amor, este sentimiento también involucra un sentimiento de agradecimiento hacia los padres. Se cree que el 孝 xiào es una forma como los hijos devuelven el amor y el sacrificio que los padres han hecho por ellos con relación al ofrecimiento de la vida y la crianza, dado que, en ese aspecto, en la tradición de China la crianza de los hijos no es vista como un deber que tienen los padres frente a los hijos, sino como favores o bondades de parte de estos, por lo tanto, los hijos le deben a sus padres y tienen la responsabilidad de devolver o retribuir lo dado y saldar dichas “deudas”.

Este mecanismo implica, por una parte, que los hijos se endeudan con sus padres desde el momento del nacimiento sin tener la opción de elegirlo; y, por otra parte, permite que cuando los padres entran en una edad avanzada y sus recursos para el intercambio se ven reducidos, sin tener garantía alguna de que los hijos devolverán estos “deberes”, puedan recibir ese amor filial. Es precisamente con este fin que, generalmente, la sociedad china promueve el concepto de 孝 xiào a través de cuentos, noticias y otros medios de comunicación para aumentar en los hijos el nivel de aceptación y la motivación interior para practicar este amor filial.

4.3.6 Consolación (Dimensión Social o Extendida)

Hasta aquí parece que ya se han explicado casi todos los aspectos de la vida cotidiana relacionados con el cuidado de los mayores, sin embargo, hay un aspecto del 孝 xiào que queda por abordar y es la piedad o amor filial como diseño cultural, el cual tiene facetas más complejas. Aquí la consolación hace referencia a la intención de alegrar y consolar a los padres espiritualmente, pues mantener a los padres física y materialmente no es suficiente para demostrar el amor filial, hace falta satisfacer también sus necesidades psicológicas.

Una de las formas como los hijos pueden satisfacer estas necesidades es esforzarse más para tener más éxito o alcanzar un mejor nivel moral para mejorar la reputación familiar, con el propósito de que sus padres estén orgullosos de ellos o contentos. Otra forma es evitar la preocupación de los padres cuidándose a sí mismo físicamente para que los padres no tengan que preocuparse por su salud, y manteniendo buenas relaciones con su pareja y sus hermanos para que los padres no se entristezcan.

Esta faceta de consolación de la piedad filial se entiende como una dimensión completa de 孝 xiào, porque conlleva el aspecto latente del 孝 xiào. Es decir, los hijos no solo deben ser

buenos hijos; sino que también deben desempeñar correctamente otros papeles como funcionarios, amigos, hermanos, pareja, profesionales, etc.

Además de las formas mencionadas, ser alguien con reconocimiento también es una forma de consolar a los padres, dado que establecerse a sí mismo para gozar de cierta reputación permite honrar a los padres. De hecho, en el *Clásico de piedad filial* se refiere que “establishing oneself, practicing the way, spreading the fame of one’s name to posterity, so that one’s parents become renowned — that is the end of *xiao*”⁶⁴. Al tener esta mentalidad de que honrar a los padres es 孝 xiào ya se encuentra una razón para justificar el empeño y las aspiraciones, como lo mencionaba Mencius en el siguiente fragmento:

Of all which a filial son can attain to, there is nothing greater than his honouring his parents. And of what can be attained to in the honouring one's parents, there is nothing greater than the nourishing them with the whole kingdom.⁶⁵

Este aspecto también permite justificar la situación en que se encuentran los funcionarios que deben ejercer sus cargos por fuera de su zona y que por esa razón no pueden cuidar personalmente a sus padres, pues en ese caso el hecho de que esté sirviendo para la gobernanza del país configura en sí un acto de 孝 xiào.

Es importante mencionar que, si bien el éxito en la sociedad depende de muchos factores y alcanzarlo no garantiza que la persona actuará con buenas intenciones, llegar a ser buena persona y actuar apropiadamente es algo que se puede lograr más fácilmente teniendo una educación adecuada. Por ello se considera que el 孝 xiào tiene esta dimensión social que ofrece a los padres un consuelo al permitirles proteger su reputación.

En ese sentido es que se señala que los hijos deben cuidarse a sí mismos para que los padres no se preocupen por su salud, además de tener una buena relación con su pareja y sus hermanos para lograr y/o mantener la armonía familiar y los padres se sientan tranquilos.

Guarda relación con lo anterior el comportamiento de los hijos, el cual estos deben observar con mucho cuidado para que la sociedad no diga que “de tal padre, tal hijo” y que la

⁶⁴ 立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。《孝经·开宗明义章》Lì shēn xíng dào, yáng míng yú hòu shì, yǐ xiǎn fù mǔ, xiào zhī zhōng yě. *Xiàojīng-kāi zōng míng yì zhāng*

⁶⁵ 孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。《孟子·万章上》Xiào zǐ zhī zhì, mò dà hū zūn qīn; zūn qīn zhī zhì, mò dà hū yǐ tiān xià yǎng. *Mèngzǐ-wàn zhāng shàng*

fuente de su mala conducta es el ejemplo que le dieron sus padres o la crianza que tuvo. Ello, en razón a que en la sociedad china, por ejemplo, si:

Jun-zi is the completest name for a man; when the people apply the name to him, they say in effect that he is the son of a Jun-zi; and thus he makes his parents to be a Jun-zi. This is what I intend by saying that he does all that can be done for his parents.⁶⁶

Así pues, dado que todo comportamiento del hijo, sea este apropiado o inadecuado, se le atribuye a la educación familiar que este recibió y se vincula con los padres, el ser prudente en lo que hace y mantener cuidadosamente una buena reputación son acciones que entran en el concepto de 孝 xiào.

Recapitulando lo visto en esta dimensión se puede decir, en síntesis, que el 孝 xiào tiene una faceta que es la consolación de los padres. Este aspecto implica, por un lado, tranquilizar a los padres para que estos no se preocupen o entristezcan por las acciones de los hijos como no cuidar de su salud o sus relaciones interpersonales; y, por otro lado, comprende el sentido de alegrar a los padres y honrarlos alcanzando el éxito social o profesional, desarrollando virtudes elogiadas o, simplemente, no afectando negativamente la reputación y el buen nombre de los padres.

4.3.7 Ofrenda (Dimensión Simbólica y Ceremonial)

Antes de profundizar en el análisis de esta última dimensión sería conveniente comenzar este apartado pensando cómo se podría responder a la pregunta por ¿cuándo se acaba el proceso del 孝 xiào? A la cual el mismo Confucio dio respuesta en el *Libro de los Ritos* indicando que “such is the filial son to the end of life. By “the end of life”, I mean not the end of parents' lives, but the end of his own life”⁶⁷. A continuación, se explica el porqué.

En la idiosincrasia china el 孝 xiào no se acaba cuando desaparece el cuerpo físico de los padres debido a que se cree que todas las generaciones de un mismo linaje son eslabones de una cadena, de tal manera que cuando los padres fallecen se conectan automáticamente a los eslabones de los antepasados, extendiendo así la longitud de esa cadena. Por lo tanto, los

⁶⁶ 君子也者,人之成名也。百姓归之名,谓之君子之子。是使其亲为君子也,是为成其亲之名也。《礼记·哀公问》
Jūn zǐ yě zhě, rén zhī chéng míng yě。 Bǎi xìng guī zhī míng, wèi zhī jūn zǐ zhī zǐ。 Shì shǐ qí qīn wéi jūn zǐ yě, shì wéi
chéng qí qīn zhī míng yě。 *Lǐjì-āi gōng wèn*

⁶⁷ 孝子之身终。终身者,非终父母之身,终其身也。《礼记·内则》 Xiào zǐ zhī shēn zhōng。 Zhōng shēn zhě, fēi
zhōng fù mǔ zhī shēn, zhōng qí shēn yě。 *Lǐjì-nèi zé*

hijos de padres ya fallecidos deben respetar o conmemorar a sus progenitores de igual manera que lo hicieron en vida, pues al unirse a los eslabones de los antepasados es como si aún estuviesen vivos. Es por eso por lo que el 孝 xiào es una acción que solo se acaba cuando el hijo muere, porque el sentimiento de respeto, honra, obediencia, amor, protección y todos los demás que estos abarcan o con los que se relacionan, que siente el hijo hacia sus padres dura para toda la vida, y ni siquiera la muerte de los padres podrá ponerle fin a este amor.

El amor hacia los padres es un sentimiento que los hijos, aun cuando ya estos han fallecido, resguardan en su interior y demuestran externamente de acuerdo con las convenciones sociales establecidas en la cultura en la que están insertos, a través de objetos simbólicos y ritos como, por ejemplo, la tableta memorial y las tumbas.

Así, a lo largo de la vida de una persona, se van adoptando nuevas y diversas formas para expresar el 孝 xiào: cuando los padres están vivos los hijos los mantienen y cuidan de ellos, en el momento en que mueren realizan su funeral de acuerdo con los ritos funerarios que se practican en cada cultura; y después de su muerte los conmemoran con ofrendas siguiendo los requisitos rituales. Dado que en las ceremonias de honras fúnebres y los procesos de duelo no se da una interacción entre los vivos y los muertos la tristeza, el respeto y el amor de los hijos hacia los padres se expresa a través de las ceremonias y los rituales establecidos, por lo que con el tiempo se corre el riesgo de caer en un formalismo que hace que la expresión del 孝 xiào, en lugar de basarse en un sentimiento real, se convierta en una serie de pasos a realizar.

Estos ritos y ceremonias conmemorativas que se realizan en memoria de los antepasados son sumamente importantes tanto para las familias como para la sociedad en general, no solo porque a través de ellos se puede expresar el 孝 xiào hacia las personas que ya fallecieron, sino también porque, como señalaba Mencius “the nourishment of parents when living is not sufficient to be accounted the great thing. It is only in the performing their obsequies when dead that we have what can be considered the great thing”⁶⁸.

Incluso, en algunas zonas de China, la celebración de las honras fúnebres es una fiesta en la que se reúnen todas las pequeñas familias del linaje, y aquellos que trabajan o viven en provincias distintas a los lugares donde fueron enterrados sus familiares viajan largas horas para presenciar y celebrar cada año las prácticas piadosas y los ritos de culto a los antepasados,

⁶⁸ 养生这不足以当大事，惟送死可以当大事。《孟子·离娄下》Yǎng shēng zhè bù zú yǐ dāng dà shì, wéi sòng sǐ kě yǐ dāng dà shì. Mèngzǐ-lí lóu xià

quienes permanecen vivos en espíritu en otro mundo. Tal como se sentencia en *Las Analectas* de Confucio “in all duties to the dead, not to dare not to exert one's self”⁶⁹, pues el culto a los antepasados es una forma de expresar el 孝 xiào que se organiza dentro de cada familia y la tradición de su linaje con independencia de las organizaciones comunales.

En China se cree que el otro mundo se parece a este y que la muerte implica meramente la desaparición del cuerpo, por lo tanto, el espíritu sigue viviendo en otro mundo. Es por eso por lo que cada linaje y familia, además de tener sus propios santuarios familiares, tabletas espirituales y tumbas para cada uno de los miembros de la familia de las diferentes generaciones que ya han fallecido, los visitan en el tiempo establecido como la Fiesta Qingming (también conocida como la Festividad de Ching Ming, el Día de Limpieza de Tumbas o Día de los Difuntos) y en cualquier otro momento que quieran comunicarse con sus antepasados.

Esa creencia en la existencia de los progenitores en lo invisible no solo da consolación a los familiares vivos al tener la certeza de que sus antepasados protegen a todos sus descendientes, y que estos sabrán de las obras buenas y las muestras de respeto que ellos les presentan. También crea una sensación de alerta o presión porque los descendiente vivos saben que al morir se reunirán con sus ancestros y tendrán que dar cuenta de lo que han hecho durante su vida. De ahí que esta forma de pensar pueda ser considerada la base de las presiones que a lo largo de toda su vida debe sortear la población en China porque involucra todos los ámbitos y aspectos de la vida de una persona.

La atención que se le presta a la ofrenda en la sociedad china es explicada en parte por el valor original del 孝 xiào que es la conmemoración de los antepasados y, por otra parte, por la intención de garantizar el buen funcionamiento y la regularización del orden social. Es por eso por lo que “they are few who, being filial and fraternal, are fond of offending against their superiors”⁷⁰. Así pues, con las constantes ofrendas, la vigilancia de los antepasados será una protección y un acompañamiento con el que los descendientes vivos contarán siempre.

Las primeras palabras del libro *Clásico de piedad filial* indican también que la meta del 孝 xiào es “make the world harmonious”, y para ello “the people practice peace and cordiality,

⁶⁹ 丧事不敢不勉 《论语·子罕》 Sāng shì bù gǎn bù miǎn. *Lúnyǔ-zǐ hǎn*

⁷⁰ 其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。《论语·学而》 Qí wéi rén yě xiào dì, ér hǎo fàn shàng zhě, xiǎn yǐ. *Lúnyǔ-xué ér*

[so] neither above nor below have resentment”⁷¹. De ese modo se revela claramente la doble función social del 孝 xiào. Por una parte, se promueven en la sociedad valores y cualidades como el respeto, la obediencia, la honestidad, entre otros que contribuyen a mantener la estabilidad social, los cuales son aprendidos a través de la educación familiar y escolar, como también mediante la participación en las ceremonias fúnebres como se hacía antiguamente donde “the repairing of the ancestral temple and the reverential performance of the sacrifices were intended to teach the people to follow their dead with their filial duty”⁷². Por otra parte, se promueve la celebración de las conmemoraciones, así, un individuo, aunque sus padres ya no estén físicamente presentes, seguirá observando los requisitos de 孝 xiào y las repercusiones que tiene en sus comportamientos sociales para contribuir al mantenimiento del orden social.

4.4 El Origen del Concepto

4.4.1 Raíz del 孝 xiào: la Sociedad Agrícola

La importancia del 孝 xiào tiene su fundamento en la sociedad agrícola. Incluso se puede decir que es una exigencia interna para la producción agrícola, dado que en la antigüedad la experticia y el saber que daba la experiencia y la práctica que se enseñaba de una generación a otra era imprescindible para el cultivo. Este conocimiento no era exclusivo de sobre los plantíos, abarcaba también las técnicas para la mejora de productividad y la calidad de las plantaciones y para hacerle frente a las condiciones adversas y situaciones poco regulares que afectaban los cultivos como los cambios de tiempo, todo lo cual requería unos conocimientos y pericia que era heredados.

Se trataba de una época en la que no se disponía de herramientas modernas de control ni equipos especiales de previsión, por lo que la maestría acumulada por los mayores durante toda una vida de trabajo en el campo era la mayor garantía que se tenía para sortear situaciones como las mencionadas y tener unos cultivos sanos y productivos. Es por eso por lo que no debe causar extrañeza que en esa época los ancianos representaran la sabiduría, concepción desde la cual, en adelante, en la sociedad china se considera que respetar y servir a la gente mayor es lo más natural, pues es la forma como las generaciones jóvenes reconocen y respetan a las

⁷¹ 以顺天下，民用和睦，上下无怨。《孝经·开宗明义章》Yǐ shùn tiān xià, mǐn yòng hé mù, shàng xià wú yuàn. *Xiàojīng-kāi zōng míng yì zhāng*

⁷² 修宗庙，敬祀事，教民追孝也 《礼记·坊记》Xiū zōng miào, jìng sì shì, jiào mǐn zhuī xiào yě. *Lǐjì-fāng jì*

generaciones anteriores y muestran su admiración por el fruto que ha dado la acumulación de saberes y los trabajos duros realizados durante centenares de años. Así, una de las características especiales de la civilización agrícola era seguir las reglas establecidas como un requisito intrínseco.

En esta época en la que la sociedad tenía un modo de producción primitivo, debido al bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, vivir en colectivo y trabajar en grupo era la única forma de sobrevivir frente a las adversidades de la naturaleza, especialmente cuando tenían que enfrentar los efectos de los desastres naturales como las sequías y las inundaciones. También era el trabajo colectivo la única forma como esta sociedad pudo producir nuevas tierras de cultivo y construir el sistema de riego, entre otras construcciones y grandes proyectos que necesitaban una buena organización, la solidaridad de una gran cantidad de personas y un trabajo conjunto. De esa manera el trabajo conjunto de todo el linaje y toda la comunidad adquirió un carácter fundamental en la sociedad.

La familia individual estaba dentro de la comunidad de linaje [*como*] una unidad económica independiente. Bajo estas circunstancias, los objetivos del *xiào* de esa época, en lugar de ser los padres, eran los ancestros del linaje. (Zhu, 2001, p. 101)

Es decir, inicialmente, el culto y la adoración eran para los ancestros de toda la comunidad. Posteriormente, gracias a la mejora de la productividad las familias pequeñas empezaron a ser más autónomas tanto en el trabajo diario como en las demás actividades y de esa forma, poco a poco, el 孝 *xiào* se fue restringiendo cada vez más para la pequeña familia. Sin embargo, aún se conservaba la esencia del concepto de 孝 *xiào*, entendido no solo como el respeto, la emoción y los sentimientos hacia los padres y los abuelos; sino también como el miramiento a toda gente mayor, hiciera esta o no parte del linaje. Ello sería a su vez la raíz de la jerarquía basada en la edad, como se comentaba en la parte de los tratamientos familiares, en la lengua donde se establece claramente la edad relativa de cada persona, como es el caso de los hermanos.

En estas familias más reducidas que se convirtieron en la unidad fundamental de producción los varones de mayor edad eran quienes tomaban las decisiones sobre los asuntos importantes, pues al tener más fuerza física los hombres mayores se habían dedicado a trabajar por mucho tiempo fuera de casa, en el campo, y, por tanto, tenían más experiencia tanto en el cultivo como en el ámbito social. Sobre esta dinámica social se construyó una organización social patriarcal que reservaba la autoridad a los hombres de las generaciones anteriores, y en ella se halla igualmente el germen de la obsesión por tener descendientes varones, pues ellos

serían quienes trabajarían en el campo y dominarían las técnicas de cultivo para proveer los alimentos a la familia. De ahí la obsesión manifiesta en tantas culturas y en la historia china, en especial en las zonas rurales como ocurre en la actualidad, por tener hijos varones.

Con el tiempo se arraigó en la mente de los padres y en la sociedad en general la naturalidad del hecho de que los padres criaban a los hijos para proveerlos de todo lo necesario hasta que pudieran hacerlo ellos mismos, y que estos al llegar a cierta edad empezaban a cuidar a los mayores. Ello se interpretó muchas veces como una forma de devolución de favores, dado que la lógica de los padres de esta época era: cuidado a mis hijos cuando sean pequeños y ellos cuidarán de mí cuando yo sea mayor.

Esa esperanza supuesta de los padres no fue compartida por todos. Aquellos que discrepan muy fácilmente sostendrán que ellos cuidan e invierten en sus hijos sin esperar un beneficio proporcional o una especie de pago cuando sean adultos, dado que la gratificación para ellos no es ni monetaria ni inmediata. La satisfacción psicológica de haber cuidado y provisto a sus hijos, a quienes ha podido ver crecer y convertirse en personas que aportan a la sociedad, ya es para ellos una compensación y la retribución por todo su esfuerzo puesto en la crianza. Además, los padres que disienten son conscientes de que cuando sus hijos sean padres deberán cuidar de igual manera a sus descendientes, por lo que no esperan ser cuidados por ellos cuando sean mayores; aún más, llegados a edades más avanzadas el sentimiento de ser abuelos y saber que pertenecen a una cadena intergeneracional que cada vez se hace más amplia es para ellos todavía más satisfactorio y gratificante.

Quienes piensan así, tanto hijos como padres, consideran que tanto el cuidado que los padres les proporcionan a sus hijos como el que estos les proporcionan a sus padres son acciones suscitadas por el sentimiento de amor filial, el cual va más allá del instinto maternal y paternal basado biológicamente en procesos hormonales, o del deber que sienten los hijos de retribuir el afecto, los cuidados y la protección que sus padres un día le proporcionaron contribuyendo a que tengan la mejor calidad de vida posible en su adultez y vejez.

Dicho esto, en el siguiente apartado se citan algunos análisis y perspectivas elaboradas en otros campos de estudio para esclarecer aún más cuál es la raíz del concepto de 孝 xiào y la importancia que concede a la familia en la cultura china.

4.4.2 La Selección de Parentesco

En este apartado se exponen algunos resultados relevantes de estudios sobre el altruismo que demuestran que la base del altruismo familiar es de carácter biológico y que, por tanto, este puede ser interpretado como un instinto humano innato, lo que significa que para llevarlo a cabo se requiere un esfuerzo mínimo y que este puede ser logrado por todos los seres humanos. Partiendo de esta premisa se cree que por es ello por lo que el énfasis en las relaciones familiares tiene tanto peso en la administración de la sociedad china. Y por eso, a continuación, se presenta la importancia del panorama en general, aunque el 孝 xiào es solo una de estas relaciones familiares que se orienta especialmente en la dirección de hijos a padres.

Empezando por la noción más básica se encuentra el concepto de *selección familiar* que fue discutido por Charles Darwin en 1859 en su libro *El origen de las especies*. Esta es una estrategia evolutiva que favorece el éxito reproductivo de los organismos que pertenecen a determinada especie, incluso a costa de la supervivencia y reproducción del propio organismo, la cual es aplicable tanto a insectos sociales como a algunos mamíferos. Los estudios que se han elaborado hasta la fecha muestran que el altruismo familiar puede estar impulsado por esta estrategia evolutiva.

Un siglo después, en el año 1976, el biólogo británico Richard Dawkins⁷³ publicaba su libro *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, obra en la que interpretaba la evolución de las especies desde el punto de vista genético, explicaba los fenómenos selectivos grupales e introducía el concepto influyente de “meme”. Desde esta perspectiva se entiende que los instintos que impulsan al ser humano a proteger a sus descendencia son compartidos por muchos otros animales. Biológicamente tiene sentido cuidar a los hijos, dado que en promedio cada padre comparte la mitad del material genético que tendrán los nuevos seres humanos, es decir, transmiten altos porcentajes de sus genes a los hijos, y eso sería lo más cerca que un ser humano podría llegar a estar de “la inmortalidad” en cierto sentido, dado que ese material genético será compartido nuevamente con las subsiguientes generaciones si los hijos también se convierten en padres.

Ello permite explicar la selección familiar revelada en la conducta humana, la cual se refleja incluso en las interacciones cotidianas entre individuos que están emparentados y está

⁷³ Richard Dawkins (26 de marzo de 1941). Etólogo, biólogo evolutivo y autor inglés. Es miembro emérito de la New College (Oxford) y fue profesor de Comprensión Pública de la Ciencia en la Universidad de Oxford.

estrechamente relacionada con la protección. Esta selección familiar explica que, al igual que los animales como los suricatos o los monos vervet cuidan a las hembras que han tenido crías y que comparten el mismo material genético por ser del mismo grupo, asimismo, los seres humanos están predispuestos biológicamente a proteger a su descendencia, no solo a sus propios hijos, sino también a los hermanos y a los sobrinos que están emparentados con ellos, pues, desde la óptica genética, comparten respectivamente la mitad y un cuarto de genes con los familiares en segundo y tercer grado de consanguinidad. Es así como, explicaba Dawkins (2002), la protección puede ser llevada incluso a dar la propia vida por salvar al otro “gen”:

[...] se preocupará en igual medida por el bienestar de su mellizo que por el suyo propio. Cualquier gen para el altruismo hacia los mellizos o gemelos está destinado a ser llevado por ambos cuerpos; por lo tanto, si uno de ellos muere heroicamente por salvar al otro el gen continúa viviendo. (p. 122)

En estos mismos términos explicaba la selección familiar el genetista y biólogo evolutivo británico John Burdon Sanderson Haldane señalando que él “daría mi vida por dos hermanos u ocho primos” (McElreath et al., 2007). Este comentario de Haldane aludía que, como los hermanos comparten material genético en un 50 % estando en un segundo grado de consanguinidad, los sobrinos comparten material genético con sus tíos en un 25 % y los primos comparten un 12.5 %, perder la vida para salvar a dos hermanos y cuatro sobrinos u ocho primos sería una buena opción en términos evolutivos. La razón por la que esto ocurre, consciente o inconscientemente, explicaba Dawkins (2002) más adelante, es por la acción del gen egoísta, pero “¿qué está tratando de hacer un gen egoísta? Está tratando de hacerse más numeroso en el acervo génico, lo [*cual*] logra, básicamente, ayudando a programar los cuerpos en que se encuentra para sobrevivir y reproducirse” (Dawkins, 2002, p. 115).

A través de los trabajos que realizó en la década de los sesenta el teórico y biólogo evolutivo británico William Donald Hamilton⁷⁴ intentó demostrar que la relación parental es una fuerza evolutiva que ha moldeado el comportamiento de los animales. Fue así como en el año 1964 el biólogo evolutivo publicó su primer estudio cuantitativo sobre la selección de parentesco para explicar los actos altruistas y formuló la siguiente ecuación que se conoce como *regla de Hamilton*.

$$R * B > C$$

⁷⁴ William Donald Hamilton (1936-2000). Biólogo evolutivo británico considerado uno de los teóricos evolutivos más importantes del siglo XX. En su trabajo exponía una base genética rigurosa para la existencia de la selección de parentesco. Del año 1984 al 2000 fue profesor de la Royal Society en la Universidad de Oxford.

Donde:

R = el coeficiente de relación parental entre los individuos.

B = el beneficio reproductivo adicional que recibe el receptor del acto “altruista”.

C = el coste reproductivo o el costo individual que sufre el donante.

Gracias a la regla de Hamilton se entiende que la decisión de ayudar a otro individuo viene dada directamente por la relación parental que los une. Lo anterior, dicho en otras palabras, significa que por selección natural se asistirán las acciones con alto beneficio y bajos costos entre parientes y se evitarán aquellas que sean costosas y entre personas que no tengan vínculo genético en ningún grado de consanguinidad con estos individuos.

Ese altruismo de parentesco se vincula con el comportamiento altruista cuya evolución se ha producido por selección de parentesco, lo cual permite explicar por qué los parientes cooperan entre sí. De acuerdo con Dawkins (2002) “[...] el gen sería capaz de ayudar a las réplicas de sí mismo que están situadas en otros cuerpos. Si así fuese, podría parecer como un acto de altruismo individual, pero sería originado por el egoísmo del gen” (p. 115). Ello permite explicar la misma conducta en los seres humanos, pues es más probable que se practique el altruismo con parientes que con individuos con quienes no se tiene una relación filial; más aún, cuanto más cerca se encuentren esos parientes al individuo en el árbol familiar, más genes comparten y más dispuesto estarán ambos de hacer algo el uno por el otro, es decir, dependiendo de la proporción de material genético que comparten serán más o menos altruistas. Ahora bien, cabe preguntar:

[Si] ¿existen maneras plausibles por las cuales los genes puedan reconocer a sus copias en otros individuos?

La respuesta es afirmativa. Es fácil demostrar que los *parientes cercanos* —familiares— tienen una probabilidad mayor que la común de compartir los genes. Desde hace bastante tiempo ha quedado claro que esta debe ser la causa de por qué es tan común el altruismo de los padres hacia sus hijos. [...] El mismo postulado es aplicable a otros parientes cercanos tales como hermanos y hermanas, sobrinos y sobrinas, primos cercanos. Si muere un individuo con el fin de salvar a diez familiares se perderá una copia del gen que determina el altruismo hacia los parientes, pero un mayor número de copias del mismo gen se habrá salvado. (Dawkins, 2002, p. 117)

Se puede decir entonces, a partir de la cita anterior, que, aunque en todas las culturas se han adoptado una serie de preceptos morales entre los cuales se encuentra la máxima de amar a los hermanos, como igualmente lo indica el confucianismo en las normas de las relaciones interpersonales, en realidad, quizá no hace falta que el ser humano se preocupe tanto por ello.

Podemos ahora apreciar que el cuidado paterno es solo un caso especial de altruismo entre parientes cercanos. Genéticamente, un adulto debería dedicarle tanto cuidado y atención al bebé huérfano que es su hermano como lo haría con uno de sus propios hijos. [...] En términos de selección de genes, un gen para el comportamiento altruista de una hermana mayor debería tener tan buenas oportunidades para esparcirse a través de la población como un gen para comportamiento altruista por parte de los padres. (Dawkins, 2002, p. 117)

Es claro entonces que genéticamente el ser humano ya está diseñado para beneficiar a otro individuo con quien tiene un parentesco en primer grado como su hermano, al igual que lo hacen los padres con los hijos, porque existe una alta probabilidad de que el gen altruista se encuentre presente en sus cuerpos. Lo mismo pasa con otros familiares:

Aun valdría la pena salvar la vida de un primo tercero si el riesgo para uno mismo es muy pequeño. [...] Los abuelos y los nietos tienen, genéticamente hablando, iguales razones para comportarse de manera altruista unos con otros, ya que comparten 1/4 de los genes. (Dawkins, 2002, p. 117)

Además de lo anterior, Dawkins también explicó explícitamente por qué el amor que tienen los padres hacia los hijos y hacia los hermanos es diferente, o por qué existe esta “asimetría fundamental” (Dawkins, 2002, p. 140), en estas relaciones, de la manera como se cita:

[...] la clave para comprender por qué el cuidado paterno es mucho más común y más consagrado que el altruismo entre hermanos/hermanas en la naturaleza [*está en*] [...], además de [*tener en cuenta el*] índice de parentesco, considerar un índice de “certeza”, [*pues*] aun cuando la relación entre padres e hijos no es más próxima, genéticamente, que la relación entre hermano y hermana su certeza es mayor. Normalmente es posible estar más seguro de quiénes son nuestros hijos que de quiénes son nuestros hermanos. (Dawkins, 2002, p. 138)

A este respecto, cabe agregar que Dawkins, de manera similar, indicó que en ese sentido la abuela y los tíos maternos estarían más seguros de la relación sanguínea que existe entre ellos y el hijo, puesto que la madre y, por ende, su familia, tendrá más posibilidad que el padre y su familia de asegurar que el hijo es suyo. Por lo tanto, se puede esperar que el tío o la abuela maternos demuestren un mayor grado de altruismo frente al hijo, aunque ello no parece ser el caso de la sociedad patriarcal china.

4.4.3 Reconocimiento de Parientes

Sobre el reconocimiento de los parientes Hamilton (1964) señaló que hay dos maneras como se puede dar ese reconocimiento: 1) por la discriminación positiva del parentesco, y 2) por la limitación dispersal, las cuales se explican a continuación.

La primera se trata, como lo denominó el mismo Dawkins, del gen cooperativo de la “barba verde” que predice que los portadores de un mismo rasgo se comportarán de manera

altruista entre sí con aquellos con quienes comparten el mismo rasgo debido a la similitud genética, por ejemplo, en los términos de Dawkins quienes tienen barba verde tendrán un comportamiento altruista con aquellos individuos con quienes comparten material genético y tengan barba verde. Con esta acción existe una mayor esperanza de que los genes de los ancestros en común puedan descender.

La segunda se refiere a las poblaciones viscosas con bajas dispersiones, lo cual se explica porque en esos lugares los interlocutores sociales suelen ser parientes genealógicamente cercanos, y el altruismo aquí puede florecer con ausencia de una discriminación parentesco. Además, este punto también explica por qué la proximidad espacial es un factor relevante en las acciones altruistas, dado que una selección direccional favorece a aquellos que tienen mayores tasas de fecundidad dentro de una población determinada.

En una especie cuyos miembros no se alejan mucho o, cuando lo hacen, forman grupos pequeños, hay bastantes posibilidades de que cualquier individuo que se encuentre al azar sea un pariente cercano. En este caso, la regla “comportate de manera agradable con cualquier miembro de tu especie con quien te encuentres” podría tener un valor positivo de supervivencia, en ese sentido, a que un gen, que predisponga a su poseedor para que obedezca dicha regla, podría llegar a ser más numeroso en el acervo génico. (Dawkins, 2002, p. 124)

Si se aplica esta hipótesis a la historia de la sociedad china se confirma que es cierto que en la antigua sociedad agrícola, donde la tasa de movilidad de personas era mucho menor que la actual y el transporte era bastante limitado, se marcaban grandes distancias geográficas que son un indicador fuerte de la posibilidad de que los grupos humanos compartieran sus genes. En ese sentido, es normal que entre compatriotas o personas que provienen del mismo lugar se ayuden entre sí, ya sea que se encuentren dentro de la misma nación de origen o por fuera de esta, dado que al tener mayor probabilidad de compartir algunos genes tenderán a ayudarse mutuamente y a cooperar entre sí para aumentar la probabilidad de supervivencia de esos genes. Esta es también la fuente del *guanxi*, porque debido a las delimitaciones geográficas, las personas conocidas no solo son a quienes se puede llevar más tiempo averiguando qué tipo de personas son realmente, sino que también serán quienes tengan mayor posibilidad de tener algún vínculo familiar débil.

Con lo expuesto se puede explicar el altruismo dentro de los grupos familiares, pero ¿por qué se enfatiza el 孝 xiào si el altruismo es innato? La razón por la cual se enfatiza es que los hijos suelen tener una mayor esperanza de vida que los padres y por ello, naturalmente, “estaría determinado [a] un autosacrificio altruista en beneficio de individuos que están más próximos a la muerte debida a la avanzada edad que [tienen, la cual es mayor a la d]el mismo

altruista” (Dawkins, 2002, p. 140). Por esa misma razón, a una mujer de avanzada edad, con un valor reproductivo residual mínimo, le convendría más cuidar a sus nietos que procrear más niños, dado que un nieto con una madre joven tendrá una mayor probabilidad de sobrevivir y, por ende, de transmitir un cuarto de sus genes.

En términos generales, por el instinto maternal y paternal, proteger, cuidar o alimentar a los propios hijos no significaría un sacrificio para los padres. En cambio, los requerimientos que trae consigo el amor filial para los hijos es una exigencia moral que no puede ser cumplida por todos, porque los miembros del grupo familiar que están cercanos a la muerte serían, más bien, una carga que gasta los recursos, en lugar de aumentar la probabilidad de descendencia.

Desde el punto de vista del *Homo oeconomicus* se considera que dedicar altos recursos materiales y emocionales a una persona que está próxima a morir no es la opción más sensata que un agente racional que tiene en buen estado sus funciones de utilidad personal pueda tomar. Quizá, por eso se necesitan las convenciones sociales que alertan constantemente sobre la observancia de la piedad filial hacia los padres y la incluyen dentro del diseño de planificación social para que cumpla su función moral y material, dado que se habla de una sociedad agrícola en la que se valora altamente la experiencia en el campo.

Entrando en el estudio de la perspectiva económica conviene mencionar dos citas ampliamente influenciadas por el pensamiento del economista y filósofo escocés Adam Smith. La primera cita fue tomada de *La riqueza de las naciones* donde se plantea que en las relaciones de intercambio los individuos se comportan conforme a sus conveniencias y actúan de acuerdo con sus intereses o movidos por su egoísmo de la forma como se cita:

Dame esto que deseo y obtendrás esto otro que deseas tú, y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. (Smith, 1776, pp. 45-46)

Sin embargo, en la segunda obra citada sobre *La teoría de los sentimientos morales*, específicamente en el primer párrafo del primer capítulo Smith indicaba:

[Que] por más egoísta que quiera suponerse al hombre evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros, de tal modo que la felicidad de estos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla.

Si bien la comparación de ambas citas parece una contradicción del filósofo escocés, pues, por una parte, Smith habla de perseguir el interés personal para “maximizar la utilidad” y, por otra, trata el tema de la compasión y aquellas emociones que el ser humano experimenta ante la miseria ajena; tal vez lo que Smith pretendía era colocar al lector ante la pregunta por

¿qué son los seres humanos?, ¿egoístas o altruistas? Es interesante citar aquí a Adam Smith porque esta paradoja también es observable en los comportamientos de los grupos familiares, pues, por una parte, si los padres cuidan a sus hijos para que sus genes se transmitan y los hijos cuidan de sus padres para que socialmente se les reconozca como “buenos hijos”, entonces los miembros de las familias son egoístas; luego, en la otra cara de la moneda, están los sacrificios que ambos ofrecen y que son filantrópicos, como los cuidados que se les proporciona a los hijos o a los nietos en los primeros meses y años de vida o a los hermanos, a los padres, entre otros.

Frente al problema planteado el economista estadounidense Gary Becker⁷⁵ creó en los años comprendidos entre las décadas de 1970 y 1980 un marco analítico donde incluía estos comportamientos altruistas en el análisis, sin sancionar o estar en contra de los principios del ser humano egoísta. Este marco analítico se encuentra en su obra *Tratado sobre la familia*, donde examinó el matrimonio, los nacimientos y otros fenómenos que tienen lugar en los hogares desde un enfoque económico, aplicando instrumentos analíticos y modelos teóricos elaborados para estudiar los comportamientos de los miembros de las familias. Específicamente, para los fines propuestos con el desarrollo de esta tesis, interesa especialmente el capítulo VIII (Becker, 1987, pp. 226-262) del libro, el cual trata sobre el altruismo en la familia, y, aunque su análisis se basa en una teoría cuyos principios son económicos, se ha considerado importante presentarla aquí para explorar las fuentes más razonables y quizá más naturales del 孝 xiào.

El análisis de Becker empieza con el supuesto de una persona h que es efectivamente altruista para con otro miembro de la familia: su esposa w . Aquí Becker definió la palabra *altruista* como “la función de utilidad de h [que] depende positivamente del bienestar de w ”. En términos matemáticos Becker lo describió así:

⁷⁵ Gary Becker (1930-2014). Economista estadounidense, catedrático de Economía y Sociología en la Universidad de Chicago. Fue un sucesor de la economía política que practicaron Adam Smith y John Locke y un destacado representante del liberalismo económico. En el año 1992 recibió el Premio Nobel por ampliar el dominio del análisis microeconómico a un mayor rango de comportamientos humanos fuera del mercado, extendiendo el dominio de la teoría económica a otras disciplinas en las ciencias sociales como a los aspectos del comportamiento humano. Becker investigó sobre fenómenos sociales como la discriminación, el racismo, la familia, la educación, el capital humano, el salario mínimo, el altruismo, la inmigración, el coste de los restaurantes, la competencia y la democracia, entre muchos otros temas relacionados. Todo ello lo llevó a convertirse en uno de los economistas más importantes del siglo XX.

$$U_h = U[Z_{1h}, \dots, Z_{mh}, \psi(U_w)]$$

and $\partial U_h / \partial U_w > 0,$

Si Ψ es una función positiva de U_w , Z_{jh} es la j -ésima mercancía consumida por el marido. Ahora, con la palabra *efectivamente* Becker hacía referencia a que el “comportamiento de h cambia con su altruismo”, pues cuando decide a través de su elección de Z_{1h}, \dots, Z_{mh} , el consumo bajo los niveles de equilibrio, este cambiará cuando U_w forme parte de la función de utilidad de h . Si se simplifica Z_{1h}, \dots, Z_{mh} hasta solo una mercancía Z_h y la mujer también consume únicamente una Z_w , entonces, la restricción presupuestaria de h es:

$$Z_h + y = I_h$$

Donde:

I_h = la propia renta de h

y = es el gasto total en w

Siendo así, para determinar el consumo total de la esposa se debe despejar la siguiente fórmula:

$$Z_w = I_w + y$$

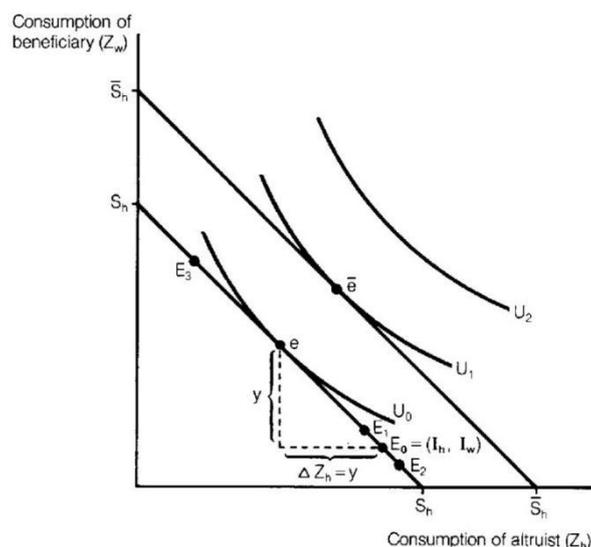
Entonces, la ecuación de la renta familiar es:

$$S_h = Z_h + Z_w = I_h + I_w$$

Dado que el marido, el altruista, maximiza la propia utilidad, que en términos de utilidad se puede decir que es un egoísta y no un altruista, la asignación de recursos de un altruista como h estará determinada por la condición de equilibrio:

$$\partial U / \partial Z_h = \partial U / \partial Z_w$$

A continuación, en la siguiente figura se pueden ver las contribuciones que hace un altruista a la persona beneficiaria, las cuales están determinadas por las preferencias de la persona altruista y el consumo de ambos individuos.



El altruismo de h sería efectivo si la pendiente de su curva de indiferencia en el punto de “dotación inicial” E_0 fuese menor que la pendiente de su recta de presupuesto. Si la renta de w está en E_0 , E_1 y E_2 en un estado equilibrado “la sección de la curva con pendiente positiva (She) es resultado del altruismo de h , de forma que todos los movimientos a lo largo de esta sección hacia e son mejoras Pareto-óptimas para h y w ” (Becker, 1987, p. 231), sin embargo, cuando w está en E_3 en un estado inicial h no dispondrá de altruismo.

Se han omitido otras figuras para adjuntar al documento aquellas que resultan más pertinentes para el análisis, no obstante, en la siguiente cita se presenta el resultado al cual llegó el autor:

En caso de que h , o bien w , sufriesen una desgracia que redujese mucho sus propias rentas, la renta familiar descendería en la misma cuantía. Sin embargo, el consumo de la persona afectada por la desgracia disminuiría en una cuantía menor que la reducción de la renta familiar que induce al altruista a extender a las consecuencias de esta reducción de la renta disminuyendo su propio consumo y el de su beneficiario. (Becker, 1987, p. 231)

De esta forma el altruismo contribuye a la protección que las familias ofrecen a sus miembros contra las desgracias económicas y otras consecuencias de la incertidumbre: cada miembro de una familia altruista está asegurado parcialmente, ya que todos los demás se ven inducidos a soportar parte de la carga a través de los cambios de las contribuciones del altruista. Como resultado, están más dispuestos a llevar a cabo acciones que aumenten la variabilidad de sus propias rentas que los miembros de familias egoístas, porque las familias altruistas tienen mayor seguridad. (Becker, 1987, pp. 231-232)

Con el análisis expuesto se puede leer la realidad que reveló Becker en su *Tratado sobre la familia* y es que cuando el marido dispone de altruismo se aumentan las capacidades de los miembros de la familia frente a los desafíos. Si la renta de la mujer baja, entonces el marido disminuirá su consumo para aumentar el de su mujer, quizá en un intento por garantizar su

propia supervivencia y la de los demás miembros de la familia; pero si sucede lo contrario, aunque la mujer sea una persona demasiado egoísta, cuando disminuye la renta de su marido ella no tendrá otra opción que reducir su consumo para poder satisfacer las necesidades básicas alimentarias.

Basado en este modelo, Becker hizo posteriormente una mejora introduciendo en el análisis de la situación a otros miembros de la familia y la cuestión de la existencia de un hijo que tiene un comportamiento envidioso y manifiesta envidia hacia sus hermanos. En este escenario hipotético un niño X es malvado con su hermana y disfruta destruyendo lo que ella tiene, hasta que un día encuentra una forma de ganar el beneficio de recibir 10 euros a costa de que su hermana pierda 15 euros. Frente a esta situación Becker se planteó si ¿el niño lo va a hacer, aunque su acción es egoísta y está mal su comportamiento?

En respuesta a la pregunta planteada, según el teorema del niño malvado de Becker, el cual recoge en su *Tratado sobre la familia*, el economista concluyó que el niño protagonista del escenario hipotético antes expuesto no realizaría la acción. El teorema establece que si un jefe de familia que es lo suficientemente rico y benevolente en su trato hacia todos los miembros del hogar un día le da dinero a todos, entonces cada miembro de la familia, no importa cuán egoísta sea, buscará maximizar su propia utilidad al realizar acciones que conducen a la maximización del ingreso familiar total, por lo tanto, todos los miembros de la familia actuarán armoniosamente en pro de salvaguardar los intereses de la familia y obtener beneficios para esta, toda vez que sean conscientes de lo que es bueno y conveniente tanto para ellos como individuos como para la familia en su totalidad.

Explicando con más detalle la respuesta dada por Becker, retomando el ejemplo anterior, se puede suponer que si el niño X destruye todos los juguetes de su hermana la acción que desencadenará en el padre altruista será el ofrecimiento de una ayuda adicional a la hermana como, por ejemplo, comprarle algunos juguetes. De esa manera, disminuirá el dinero total de la familia y el niño X recibirá menos dinero como consecuencia, es decir, si el niño es malo con la hermana obtendrá menos recompensas financieras. Así pues, el niño egoísta sabe que solo puede maximizar su propio consumo realizando aquellas acciones que maximizan el ingreso familiar total, lo cual se configura en un incentivo financiero para actuar de forma armoniosa.

Esta conclusión, tal como lo señaló el mismo Becker al hablar del teorema sobre el cual profundizó en su *Tratado sobre la familia*, se puede aplicar a “la interacción entre todos los

tipos de altruistas y beneficiarios” que tiene implicaciones fundamentales para la eficiencia, la división del trabajo, entre otros comportamientos que se dan al interior de las familias (Becker, 1987: 235). De ese modo se puede concluir, desde el punto de vista del *Homo oeconomicus* egoísta, que la solidaridad y el altruismo dentro de la familia sigue siendo la opción más racional.

4.5 Desarrollo del 孝 xiào según los Filósofos de diferentes Dinastías

4.5.1 Desarrollo Histórico del 孝 xiào

A lo largo de la historia, desde la formación del pensamiento ético de la piedad filial que se dio con el establecimiento de las familias individuales en los periodos de gobierno de las dinastías Xia, Shang y Zhou (hacia el año 2000 a. C. y 700 a. C.), el concepto de 孝 xiào ha ido transformándose. Tiempo después el confucianismo analizó y sistematizó el concepto de 孝 xiào, convirtiéndose así en una etapa esencial para el tiempo en que la noción se configuró en un concepto nuclear para la cultura china.

En la época Chunqiu (770 a. C. – 476 a. C.), cuando comenzó a desestabilizarse el poder del imperio, surgieron muchos pequeños reinos en los cuales el líder fue en la mayoría de los casos el mismo jefe del linaje. Así la lealtad al rey comenzó a coincidir con el amor filial al padre y, de esa forma, poco a poco los padres se fueron convirtiendo en el objetivo de esa reverencia. Más tarde, ese sentimiento de piedad se expandió desde la clase noble hasta la clase corriente y empezó a tener un valor más generalizado.

El mayor avance del concepto se dio en la época de las Cien escuelas de pensamiento⁷⁶, por eso, a continuación, se presenta brevemente cómo fue el desarrollo de la noción de piedad filial con un enfoque especial en esta época.

⁷⁶ Las Cien escuelas de pensamiento fueron una serie de escuelas y filósofos cuyo pensamiento floreció entre el año 770 a. C. y el año 221 a. C., en una era que fue de gran expansión cultural e intelectual en China. A pesar de que en la sociedad china de esta época hubo mucho caos y tuvieron lugar muchas batallas sangrientas, fue conocida como la Edad de Oro de la filosofía china porque se desarrolló y discutió libremente una amplia gama de pensamientos e ideas. Este fenómeno ha sido llamado “el debate de las Cien Escuelas de Pensamiento”. Los pensamientos y las ideas discutidos y refinados durante este periodo han influenciado profundamente desde entonces y hasta la actualidad los estilos de vida y la conciencia social en los países de Asia oriental y la diáspora de Asia oriental en todo el mundo. La sociedad intelectual de esta época se caracterizó por estar conformada por eruditos itinerantes que a menudo eran empleados por

4.5.1.1 Confucio

Para Confucio (551 a. C. - 479 a. C.) el 孝 xiào es parte de su pensamiento basado en la benevolencia, en el cual la familia y la patria forman un conjunto. De acuerdo con lo planteado por el pensador chino, la centralidad de este concepto es la reverencia y el respeto. Así se evidencia en la siguiente cita:

Let him preside over them with gravity; then they will reverence him. Let him be final and kind to all; then they will be faithful to him. Let him advance the good and teach the incompetent; then they will eagerly seek to be virtuous.⁷⁷

Con este énfasis en el respeto y la reverencia hacia los demás Confucio sentenció que el hombre virtuoso “not to do to others as you would not wish done to yourself”⁷⁸, pues “the man of perfect virtue, wishing to be established himself, seeks also to establish others; wishing to be enlarged himself, he seeks also to enlarge others”⁷⁹. Y siguiendo esta lógica fue como finalmente amplió la ética familiar hasta la ética política y social, expresando que el amor filial a los padres está asociado con el amor humano a la patria y a la sociedad en general. En ese sentido, una acción enmarcada en el sentimiento y el pensamiento de la piedad filial debe encajar armónicamente con el *lǐ*, es decir, con la moralidad y los retos de cada época.

El 孝 xiào, desde la perspectiva desarrollada por Confucio, se divide en varios niveles o dimensiones, las cuales, si bien ya han sido objeto de análisis en este capítulo, requieren ser presentadas ahora desde la óptica original que tenía el pensador de los diferentes aspectos sobre los cuales versa cada dimensión del 孝 xiào. Estos niveles descritos por Confucio fueron:

1. Sostener a los padres: “That parents, when alive, be served according to propriety; that, when dead, they should be buried according to propriety; and that they should be sacrificed to according to propriety”⁸⁰.

varios gobernantes estatales para que los asesoraran en el manejo de temas como los métodos de gobierno, la guerra y la diplomacia.

⁷⁷ 临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能，则劝。《论语·为政》Lín zhī yǐ zhuāng zé jìng, xiào cí zé zhōng, jǔ shàn ér jiào bù néng, zé quàn. *Lúnyǔ-wéi zhèng*

⁷⁸ 己所不欲勿施于人。《论语·颜渊》Jǐ suǒ bù yù wù shī yú rén. *Lúnyǔ-yán yuān*

⁷⁹ 夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。《论语·雍也》Fū rén zhě, jǐ yù lì ér lì rén, jǐ yù dá ér dá rén. *Lúnyǔ-yōng yě*

⁸⁰ 生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。《论语·为政》Shēng, shì zhī yǐ lǐ; sǐ, zàng zhī yǐ lǐ, jì zhī yǐ lǐ. *Lúnyǔ-wéi zhèng*

2. Respeto a los padres: Con relación a esta dimensión Confucio cuestionaba si “dogs and horses likewise are able to do something in the way of support; - without reverence, what is there to distinguish the one support given from the other?”⁸¹ para enfatizar en la importancia del respeto en los actos de piedad filial, el cual es un valor igual o incluso más importante que el sostenimiento.

3. Contentar y estar contento cuando se les proporcionen cuidados a los padres: Con esta sentencia Confucio apuntaba que una persona virtuosa debe estar alegre y mostrarse sinceramente contenta al poder brindarles su afecto sincero y profundo a los padres. Además, en una actitud coherente:

A filial son, cherishing a deep love (for his parents), is sure to have a bland air; having a bland air, he will have a look of pleasure; having a look of pleasure, his demeanour will be mild and compliant.⁸²

4. No preocupar a los padres: Esta dimensión requiere a los hijos exigirse como personas, ser prudentes, morales e intentar mejorar en todos los aspectos de su vida para que los padres puedan estar tranquilos y dejen de preocuparse por ellos. En un fragmento de *Las Analectas* de Confucio “Meng Wu asked what filial piety was, [and] the Master said parents are anxious lest their children should be sick”⁸³. Con esta contestación indirecta Confucio explicaba que, además de las posibles enfermedades que puedan sufrir los hijos, en su etapa de mayor adultez los padres no deben preocuparse por ningún otro aspecto de la vida de los hijos, por eso, salvo cuando se atraviesan situaciones incontrolables, estos deben esforzarse todo lo que puedan para no preocupar a sus progenitores. Esta es una exigencia sin pautas concretas, pues, tal como lo comentaba el sociólogo Fei Xiaotong en un fragmento que se ha traducido aquí al español:

Cuando leí *Las Analectas*, noté que Confucio daba diferentes definiciones de piedad filial (*xiao*) a diferentes personas. [...] ¿Qué es la piedad filial? Confucio no dio una explicación abstracta, pero dio diferentes respuestas a diferentes estudiantes al describir ejemplos concretos de comportamiento. Finalmente, concluyó que la piedad filial es simplemente una mente pacífica. Los hijos y las hijas

⁸¹ 至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？《论语·为政》 Zhì yú quǎn mǎ, jiē néng yǒu yǎng, bù jìng, hé yǐ bié hū? *Lúnyǔ-wéi zhèng*

⁸² 孝子之有深爱者，必有和气，有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。《礼记·祭义》 Xiào zǐ zhī yǒu shēn ài zhě, bì yǒu hé qì, yǒu hé qì zhě, bì yǒu yú sè. Yǒu yú sè zhě, bì yǒu wǎn róng. *Lǐjì-jì yì*

⁸³ 孟武伯问孝。子曰：父母唯其疾之忧。《论语·为政》 Mèng wǔ bó wèn xiào. Zǐ yuē: fù mǔ wéi qí jí zhī yōu. *Lúnyǔ-wéi zhèng*

deben familiarizarse completamente con las personalidades de sus padres en el curso del contacto diario, y luego deben tratar de complacerlos para lograr la tranquilidad. (Fei, 2013, p. 12)

En el marco de este estudio se cree que Fei tiene mucha razón al dar esta opinión, pues, ciertamente, en *Las Analectas* Confucio contestaba a diferentes personas que le preguntaban qué es 孝 xiào con diversas respuestas, todas diferentes entre sí. Alguna vez contestó que el 孝 xiào era “lo que se debe hacer cuando los padres están vivos y cuando estén muertos”; también “no dejar que los padres se preocupen en nada por sus hijos, a menos de que sufran enfermedades inesperadas”; “respetar a los padres, en lugar de solo sostenerlos”; “demostrar una buena actitud hacia los padres y alegrarlos”; entre muchas otras.

Es comprensible que el pensador diera diferentes respuestas a la pregunta porque se supone que Confucio, en calidad de educador, aplicaba aquel principio en el que tanto insistió con respecto a la educación, esto es: *educar según el alumno*, dado que el método de enseñanza siempre dependerá del tipo de alumno al que se le esté enseñando. Y pasa exactamente lo mismo con la asimilación y expresión del 孝 xiào, pues la respuesta a la pregunta por qué es 孝 xiào varía dependiendo de la situación de la familia y los caracteres de los padres. Queda, así pues, claro que existe un principio, pero no una pauta rígida.

4.5.1.2 Zengzi

El filósofo chino Zengzi (505 a. C. - 436 a. C.) y discípulo de Confucio, siguiendo los pensamientos de su maestro, opinaba que el 孝 xiào es el fundamento y la suma de todo lo moral. Por esa razón, consideraba que no solo era importante en la vida familiar y en el perfeccionamiento personal, sino también una norma fundamental para la gobernanza del país. Este filósofo también dividió el 孝 xiào en varios aspectos, específicamente los tres que se mencionan: “The [*degree*] highest [*of filial piety*] is the honouring of our parents, the second is the not disgracing them, and the lowest is the being able to support them”⁸⁴. También creía que el 孝 xiào era parte de la naturaleza humana, por eso, es algo que se revela naturalmente desde el interior del ser.

Desde esta perspectiva Zengzi sostenía que una persona que actúa según el 孝 xiào es alguien que cuida la vida cotidiana de sus padres, primeramente para demostrar su piedad filial

⁸⁴ 曾子曰，孝有三：大孝尊亲，其次不辱，其下能养。《礼记·祭义》 Zēng zǐ yuē, xiào yǒu sān: dà xiào zūn qīn, qí cì bù rǔ, qí xià néng yǎng. *Lǐjì·jì yì*

y, en segunda instancia, porque a través de este puede conseguir sus objetivos personales con respecto a la moral y sus ideales para alcanzar un alto nivel de sinceridad y lealtad⁸⁵. En esa línea, el filósofo chino expresaba, además, que “if in serving his ruler, he be not loyal, he is not filial; if in discharging the duties of office, he be not reverent, he is not filial”⁸⁶. Con esta expresión Zengzi reforzó el carácter social del principio de 孝 xiào y amplió el significado de piedad filial, haciéndolo extensivo no solo a las relaciones familiares entre padre e hijo o entre hermanos o parejas, sino también al terreno político en la relación ciudadano-emperador. De esa manera fue como se produjo la unión del principio del amor filial con la gobernanza política.

4.5.1.3 Mencio

Para el filósofo chino Mencio (370 a. C. - 289 a. C.), quien también fue discípulo de Confucio, la piedad filial es congénita y emana de la bondad innata que posee el ser humano, pues para él:

The ability possessed by men without having been acquired by learning is intuitive ability, and the knowledge possessed by them without the exercise of thought is their intuitive knowledge. Children carried in the arms all know to love their parents, and when they are grown a little, they all know to love their elder brothers. Filial affection for parents is the working of benevolence. Respect for elders is the working of righteousness. There is no other reason for those feelings - they belong to all under heaven.⁸⁷

En otras palabras, Mencio creía que los seres humanos nacen con ese amor a los familiares y que lo que estos hacen durante toda su vida es intentar mantener esa moralidad. Consideraba, además, que un principio importante que el ser humano debía observar para poder expresar el amor filial era la obediencia, dado que “the richest fruit of benevolence is this: the service of one's parents. The richest fruit of righteousness is this: the obeying one's elder brothers”⁸⁸. Bajo esta consideración, para Mencio “of services, which is the greatest? The

⁸⁵ 礼以将其力，敬以入其忠，饮食移味，居处温愉，著心于此，济其志也《大戴礼记·曾子立孝》Lǐ yǐ jiāng qí lì, jìng yǐ rù qí zhōng, yǐn shí yí wèi, jū chù wēn yú, zhù xīn yú cǐ, jì qí zhì yě. *Dàdài lǐjì-zēng zǐ lì xiào*

⁸⁶ 事君不忠，非孝也；在官不敬，非孝也。《礼记·祭义》Shì jūn bù zhōng, fēi xiào yě; zài guān bù jìng, fēi xiào yě. *Lǐjì-jì yì*

⁸⁷ 人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。《孟子·尽心上》Rén zhī suǒ bù xué ér néng zhě, qí liáng néng yě; suǒ bù lǜ ér zhī zhě, qí liáng zhī yě. Hái tí zhī tóng, wú bù zhī ài qí qīn zhě, jí qí cháng yě, wú bù zhī jìng qí xiōng yě. Qīn qīn, rén yě; jìng zhǎng, yì yě. Wú tā, dá zhī tiān xià yě. *Mèngzǐ-jìn xīn shàng*

⁸⁸ 仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。《孟子·离娄上》Rén zhī shí, shì qīn shì yě; yì zhī shí, cóng xiōng shì yě. *Mèngzǐ-lí lóu shàng*

service of parents is the greatest. Of charges, which is the greatest? The charge of one's self is the greatest”⁸⁹.

He considered [*what's more*] that if one could not get the hearts of his parents he could not be considered a man, and that if he could not get to an entire accord with his parents, he could not be considered a son.⁹⁰

Todo ello indica que para Mencio la realización suprema de la vida es obedecer a los padres. Y, en esa línea, destaca como un importante aspecto en su pensamiento su preferencia a la vinculación sanguínea cuando se presentan situaciones en las que se produce un choque entre este vínculo y la ley. Por ejemplo:

To urge one another to what is good by reproofs is the way of friends. But such urging between father and son is the greatest injury to the kindness, which should prevail between them.⁹¹

Es decir, para este filósofo chino la relación familiar siempre prevalece por encima de la ley social en general, lo que para muchos es considerado la fuente de la problemática de corrupción general que hoy aqueja a la sociedad china.

En síntesis, Mencio consideraba que el 孝 xiào es una virtud que todos los seres humanos tienen al nacer y que está dada por el carácter innato de la bondad humana, y en ese sentido creía que todas las personas en el mundo tenían la posibilidad de ser santas y justas porque en la base de ambas cualidades se encuentra el 孝 xiào. Por eso, el 孝 xiào es tomado como el precepto moral más importante para la vida de una persona y para la gobernanza de la sociedad.

4.5.2 La otra cara de la moneda: ¿injusticia social?

La idea de Mencio, sin duda, representa una garantía para una sociedad pacífica, sin embargo, es necesario mostrar que hay en la otra cara de la moneda. En concreto, se ha señalado que este énfasis que Mencio le daba a la familia en la expresión del 孝 xiào puede ser fuente de muchos fenómenos que son criticados por la corriente política actual porque estaban en contra de la igualdad y de la justicia. Se discute si el confucianismo fomenta un tipo especial

89 事孰为大? 事亲为大; 守孰为大? 守身为大。《孟子·离娄上》Shì shú wéi dà? Shì qīn wéi dà; shǒu shú wéi dà? Shǒu shēn wéi dà. *Mèngzǐ-lí lóu shàng*

90 不得乎亲, 不可以为人; 不顺乎亲, 不可以为子。《孟子·离娄上》Bù dé hū qīn, bù kě yǐ wéi rén; bù shùn hū qīn, bù kě yǐ wéi zǐ. *Mèngzǐ-lí lóu shàng*

91 责善, 朋友之道; 父子责善, 贼恩之大者。《孟子·离娄下》Zé shàn, péng yǒu zhī dào; fù zǐ zé shàn, zéi ēn zhī dà zhě. *Mèngzǐ-lí lóu xià*

de corrupción a través de su afecto fundamentalmente consanguíneo. (Liu, 2002; Guo, 2004; Deng, 2007), y como ejemplo cita algunos diálogos entre Mencio y sus discípulos. El primer caso que se discutieron como ejemplo fue el siguiente:

Uno de los discípulos de Mencio, pregunta: "Cuando Shun [el emperador antiguo ejemplar] era emperador y Gao Yao era el juez, si Gusou [el padre del emperador Shun] hubiera asesinado a una persona, ¿qué acción se habría tomado?". Mencio responde: "Gao Yao [el juez] simplemente debería haber apresado a Gusou [el padre del emperador]". "¿Pero no habría prohibido Shun tal cosa?". "¿Cómo podría Shun haberlo prohibido? Gao Yao había recibido la ley de una fuente adecuada". "Entonces, ¿qué habría hecho Shun?" "Shun habría considerado abandonar el imperio como si tirara un zapato gastado. En secreto, se habría cargado a su padre a la espalda y habría huido a la orilla del mar, donde habría vivido feliz sin pensar en el imperio".⁹²

Este ejemplo explica la paradoja presente en la filosofía confuciana centrada en la familia: por una parte, la ley debe ser aplicada a todos los seres humanos, sean esos nobles o humildes, por eso en el diálogo Mencio decía "hay que ejecutar tal como debería", porque la ley es la misma para todos; sin embargo, dado que el hijo no puede dejar que su padre sufra sin él hacer nada para impedirlo esa máxima de "la ley debe ser aplicada a todos los seres humanos" no se cumple, lo cual contradice el principio de 孝 xiào. La resolución propuesta por Mencio en el ejemplo es, quizá, ideal para la cultura china, aunque muy poca gente pueda llegar a hacerlo, pues, ser un delincuente y huir para esconderse con su padre dejando la posición de emperador no es un bien moral en absoluto, pero en este caso es casi la única manera como se puede ser un buen hijo.

El segundo caso que se comentó a modo de ejemplo fue el siguiente:

Otro discípulo de Mencio, argumenta:

Shun [emperador antiguo ejemplar] desterró a Gong Gong [nombre de delincuente], despidió a Huan Dou [nombre de delincuente], dio muerte a San Miao [nombre de delincuente] y mató a Gun [nombre de delincuente]. Al ser castigados estos cuatro culpables, el pueblo del imperio se inclinó ante su voluntad con admiración en el corazón, pues había castigado a

⁹² 桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”《孟子·尽心章》 Táo yīng wèn yuē: “shùn wéi tiān zǐ, gāo yáo wéi shì, gǔ sǒu shā rén, zé rú zhī hé?” Mèngzǐ yuē: “zhí zhī ér yǐ yǐ.” “Rán zé shùn bù jīn yǔ?” Yuē: “fū shùn è dé ér jìn zhī? Fū yǒu suǒ shòu zhī yě.” “Rán zé shùn rú zhī hé?” Yuē: “shùn shì qì tiān xià yóu qì bì yě. Qiè fù ér táo, zūn hǎi bīn ér chù, zhōng shēn xīn rán, lè ér wàng tiān xià.” *Mèngzǐ-jìn xīn zhāng*

personas carentes de humanidad. Sin embargo, Xiang [hermano que siempre quiso matar a Shun] era de todas las personas la más desprovista de humanidad, y sin embargo Shun lo elevó a príncipe de Youbi [un lugar]. ¿Qué mal había hecho la gente de Youbi? ¿Realmente actúa así un hombre humano? En el caso de otras personas, las eliminó; en el caso de su hermano, lo elevó a príncipe.

Este es también un ejemplo que trata sobre cómo equilibrar lo privado y lo público y, al igual que en el primer caso, exhibe la paradoja a la que se enfrenta el emperador por no saber si privilegiar la relación familiar o la justicia estatal. Dado el carácter de ambas decisiones que se tomaron en cada una de las situaciones planteadas y analizadas por Mencio, las dos se pueden considerar casos de “corrupción” tanto en la época antigua como en la actual, puesto que hay un aprovechamiento de los recursos públicos, los cuales se destinan al alcance de un fin personal.

Según lo comentado por Liu (2002), para Mencio la respuesta se basa en el espíritu del afecto consanguíneo, pues, así como Confucio daba un énfasis especial a la importancia del vínculo parental resaltando, por ejemplo, la piedad filial y el respeto fraternal como principios en la vida personal y la vida en sociedad, Mencio consideraba que este espíritu representaba el valor más elevado en la vida humana, incluso superaba otras virtudes como la humanidad, la sabiduría y la sinceridad. Liu consideraba que Mencio había aprobado la resolución a la que se llegó en el primer caso por colocar la piedad filial sobre el sistema legal del imperio; caso contrario ocurre en el segundo ejemplo, la cual no aprueba, pues la resolución a la que se llegó en esa segunda situación está en contra de “tratar a las personas con justicia” y “nombrar a las personas por sus méritos”, es decir, contraría las normas confucianas porque se antepone la piedad filial expresada en el ascenso dado al hermano.

Al respecto, el sociólogo alemán Max Weber señalaba que para la ética confuciana “the absolutely primary virtue, constantly inculcated in children, was filial piety toward parents, [*so that*] In case of conflict, piety preceded all other virtues” (Weber, 1964, p. 157).

Cabe aclarar que en las situaciones expuestas en los ejemplos Shun no tenía intención alguna de incurrir en un acto de corrupción intencionalmente, la comisión de estas acciones de corrupción se producen como un efecto de la acción que realiza intencionalmente para ser un verdadero hijo y hermano según el espíritu confuciano. En otras palabras, se puede decir que esta es una paradoja del confucianismo, dado que la esencia del acto de corrupción cometido está en lo elogiado por esta doctrina: la virtud de amor filial y familiar. Así se puede leer en

otros fragmentos de la obra escrita de Confucio como, por ejemplo, en el pasaje que se cita a continuación:

The Duke of She informed Confucius, saying, “Among us here there are those who may be styled upright in their conduct. If their father have stolen a sheep, they will bear witness to the fact”. Confucius said, “Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son, and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this”.⁹³

A esta paradoja del confucianismo se refirió Benjamin Schwartz señalando que “one feels that Confucius places family above polity”, si bien “it is not that he approves of stealing. It is that the sacred familial ties are so overriding in importance that even in a case as painful as this they must be preserved” (Schwartz, 1985, pp. 102–103). Mencio argumentaba más de una vez lo siguiente:

Now between Zhang and his father there arose disagreement, he, the son, reproving his father, to urge him to what was good. To urge one another to what is good by reproofs is the way of friends. But such urging between father and son is the greatest injury to the kindness, which should prevail between them.⁹⁴

Con estas palabras, es claro que Mencio, al igual que otros discípulos de Confucio, posicionaba el afecto que se generaba entre las personas que compartían un vínculo de consanguinidad en un puesto superior al bien de la naturaleza humana. Por ello persiste la discusión sobre si el confucianismo valora más el amor humano universal o la piedad filial. Al respecto, Liu (2002) expresaba que el afecto consanguíneo no solo es la base, sino también el principio supremo de la vida humana para el confucianismo.

Esta doctrina considera que el afecto y el vínculo consanguíneo son el valor supremo en la vida humana, por eso la piedad filial y fraternal se halla por encima de otros valores y principios llegando a admitir acciones que perjudican la justicia social como la tolerancia hacia el nepotismo, el favoritismo o la violación de una ley por obtener un beneficio para un familiar. Más grave y preocupante es aún que, como la obediencia o el amor filial es tan importante, estas acciones corruptas no serán percibidas como erróneas, sino todo lo contrario, serán elogiadas como virtudes independientemente de su naturaleza corrupta. Estos fenómenos

⁹³ 叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”《论语·子路》 Yè gōng yǔ kǒng zǐ yuē: “wú dǎng yǒu zhí gōng zhě, qí fù rǎng yáng, ér zǐ zhèng zhī.” Kǒng zǐ yuē: “wú dǎng zhī zhí zhě yì yú shì, fù wéi zǐ yǐn, zǐ wéi fù yǐn, zhí zài qí zhōng yǐ.” *Lúnyǔ-zǐ lù*

⁹⁴ 夫章子，子父责善而不相遇也。责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者。《孟子·离娄下》 Fū zhāng zǐ, zǐ fù zé shàn ér bù xiāng yù yě. Zé shàn, péng yǒu zhī dào yě; fù zǐ zé shàn, zéi ēn zhī dà zhě. *Mèngzǐ-lí lóu xià*

descritos son bastante comunes en la vida cotidiana de la sociedad china, tanto del pasado como del presente, dado que el confucianismo es el espíritu fundamental de la construcción psicocultural de la China.

No se puede negar, entonces, el aspecto negativo de la doctrina en la cultura china tradicional y la influencia profunda que ejerce en la sociedad actual, pues muchas de las tendencias que tienen aspectos negativos en la sociedad actual están vinculadas de alguna manera con ello. Ejemplos de ello son: el *network* conectado vía conocidos y el favoritismo con personas de confianza o familiares de algún conocido para obtener un puesto de trabajo, las cuales son acciones por medio de las cuales se obtienen beneficios para los familiares aprovechando los intereses y recursos públicos. El punto neurálgico de la doctrina confuciana es que si una persona ama a sus familiares debe poner el amor filial y el parentesco por encima de otras cosas, pero ello no garantiza su amor universal hacia los demás, pues, como comentaba Mencio, “the humaneness of Yao and Shun did not extend to the point of loving all humans, but they urgently cultivated their affection for their parents and the worthy”⁹⁵. Sobre esta creencia en la que el valor más elevado se centra en la familia, el neoconfuciano Du Weiming también indicó:

[That] such a recommendation may give the impression that Chung-yung [*Zhongyong*] advocates, or at least tolerates, nepotistic practices. Underlying this apparent favoritism, however, is a particular concern for the ruler’s primordial ties, both as a harmonizing force in the court and as a political symbol for the kingdom. From the point of view of the principle of “differentiated love”, it is inconceivable that the ruler could extend his compassion to the people without first showing affection to his own relatives. (Tu, 1989, pp. 62–63)

Visto lo anterior, es claro que no se puede negar la existencia de esta paradoja presente en la doctrina del confucianismo, pues poner el amor filial por encima de los demás principios puede generar consecuencias como las que indican los casos mencionados. La ética asociada al 孝 xiào no es, pues, una ética del bien absoluto ni mucho menos, es una ética laica que intenta ser accesible para la gente ordinaria con sus ideas egoístas y sus limitaciones humanas. En ese sentido, es importante tomar conciencia de que este sistema basado en el 孝 xiào puede ser beneficioso para los intereses de la propia familia, pero sin dejar lado su función social consistente en mantener un equilibrio social a nivel general.

⁹⁵ 尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。《孟子·尽心上》Yáo shùn zhī rén bù biàn ài rén, jí qīn xián yě. *Mèngzǐ-jìn xīn shàng*

4.5.2.1 Xunzi

El filósofo chino Xunzi (316 a. C. - 237 a. C.) tenía una opinión opuesta a la Mencio sobre el origen del 孝 xiào, pues consideraba que el amor filial no era innato del ser humano ni venía de la naturaleza. El punto de partida del pensamiento de Xunzi sobre este principio era la maldad natural del ser humano, y su conformación por el *lǐ* que construyen los santos y los gobernantes.

Desde su perspectiva, Xunzi señalaba que el 孝 xiào se debía ejecutar a través del *lǐ*, pero no sin motivo alguno, y poniendo el énfasis en la continuidad durante el proceso de cuidado. Además, este filósofo consideraba que era más importante la lealtad al emperador que el amor a los padres, por lo que se advierte que los pilares de su pensamiento no tratan específicamente del 孝 xiào, dado que Xunzi, más bien, transformó el concepto para adaptarse mejor a la necesidad política de la época logrando que este se convirtiera en una herramienta útil a la política del momento.

Cabe mencionar que el planteamiento de Xunzi sobre la naturaleza del 孝 xiào proveniente de la maldad del ser humano, esta se presenta en el apartado sobre el *lǐ*.

4.5.2.2 Dong Zhongshu

Un personaje esencial en la evolución del 孝 xiào fue Dong Zhongshu (179 a. C. - 104 a. C.) que le atribuyó al sistema del universo la característica de los conjuntos donde todos los elementos que hacen parte de él están ligados. Así, en su pensamiento, el cielo y el ser humano son un conjunto y las ideas morales y éticas no son producto del progreso de la sociedad humana, sino que vienen del cielo, es decir, de lo más originario. Ideas como 孝 xiào son una demostración, para Dong Zhongshu, de lo esencial que es el cielo y de la ley universal sin el cual no se formará un ser humano. Desde este punto de vista Dong Zhongshu planteó que existen dos tipos de 孝 xiào: uno está basado en el cielo y el otro en lo humano; mientras el 孝 xiào del cielo manifiesta su origen razonable, el 孝 xiào de lo humano promueve el anterior.

Una contribución importante de Dong fue la explicación que aportó sobre las relaciones que se establecen entre padres e hijos basada en las teorías naturalistas de los cinco elementos. Dong Zhongshu consideraba que el cielo tiene cinco elementos que son la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua, los cuales se encuentran en un orden fijo que no cambia; estos

elementos que, además, se alimentan mutuamente, reflejan los principios que regían las relaciones humanas en la antigua sociedad feudal.

Cabe mencionar, además, que otra importante contribución de Dong fue la sistematización y teorización del libro *Clásico de la piedad filial* de Confucio, el cual se convirtió posteriormente en un manual sobre la dominación social para la clase gobernante.

4.5.3 Evolución Cronológica

El desarrollo del concepto del 孝 xiào ha evolucionado continuamente sin detener su progreso hasta hoy. Exponerlo en detalle en este trabajo no es posible debido a la limitación de extensión de este, por ello, a continuación, se presentan algunos puntos importantes que resaltan a lo largo de su curso.

En las dinastías Sui y Tang (581 d. C. - 907 d. C.) el 孝 xiào empezó a gozar de un respaldo judicial. Específicamente, en el Código Tang de la dinastía Tang (618 d. C. - 907 d. C.) se compilaron las normas y los principios jurídicos para regular los diferentes aspectos en la sociedad, allí se refleja profundamente la influencia del concepto, tanto su filosofía de trasfondo como su contenido en su medición de la pena. Es la dinastía Song (960 d. C. - 1279 d. C.) aquella en la que se puede considerar se dio el apogeo de la sociedad feudal china, en la cual el poder se centraba en el emperador; durante esta dinastía, para mantener la gobernanza, la propaganda del 孝 xiào llegó a un nivel muy alto, se decía que “entre todos los elogios, lo más grande es el 孝 xiào.”⁹⁶ En las dinastías Song y Ming (1368 d. C. - 1644 d. C.), se entra en la época del neoconfucianismo y se cree que el 孝 xiào es el fundamento de la benevolencia, lo cual lleva a que e principio se convierta en la base del sistema ético.

Fue así como la educación del 孝 xiào empezó a vulgarizarse y a ser ampliamente divulgada en muchos libros como *Los veinticuatro xiào* e *Imagen de cientos de xiào* etc.

Se puede decir que en toda la época feudal, durante más de dos mil años, el peso del 孝 xiào no cambió mucho, sin embargo, al entrar en el siglo XX la disputa sobre el valor del 孝 xiào fue un tema importante para algunos movimientos sociales como el Movimiento del Cuatro de Mayo y del Movimiento de la Nueva Cultura. La razón de ello se puede atribuir a la

⁹⁶ 冠冕百行莫大于孝。Guān miǎn bǎi xíng mò dà yú xiào.

primera guerra del Opio⁹⁷, pues las pérdidas en las guerras hacen reflexionar sobre los defectos de la propia cultura.

En el marco de este conflicto la negación de la cultura tradicional china llegó a impugnar la base del sistema, una ética cimentada en las relaciones interpersonales, pues se comenzó a cuestionar la jerarquía social china y a elogiar el sistema político cultural occidental que promovía la igualdad de todos: entre padre e hijo, marido y mujer, etc. En este punto merece la pena poner especial atención en la misión del cristianismo, junto con la forma de vida y las relaciones familiares y sociales que tuvieron lugar en Occidente, dado que, por ejemplo, en China se estableció un estado oposicional conocido como el Reino Celestial de la Gran Paz (1851-1864) que fue gobernado por un cristiano como estado revolucionario teocrático. El Reino Celestial de la Gran Paz expandió las doctrinas cristianas como la hermandad de todos, la cual tuvo una repercusión profunda y agitó valores como el 孝 xiào.

Otro ejemplo sería la Revolución de 1911 cuyo resultado fue el derrocamiento de la última dinastía y el establecimiento de la República de China. La idea espiritual que sostenía Sun Yat-sen, primer presidente de la República de China, también era “libertad, igualdad, fraternidad”, aunque, más bien, el estadista apoyaba aprovechar los buenos aspectos de ambas culturas; así, el cuestionamiento del concepto de 孝 xiào invitaba a la reflexión de los valores de la cultura tradicional, proceso que desde que inició no ha finalizado y continúa hasta la actualidad. Estos hechos datan de la primera mitad del siglo XX, época en la que China estaba en constantes guerra, sin embargo, el valor del 孝 xiào en la práctica estaba bien asentado a pesar de que era ampliamente discutido a nivel cultural. En ese sentido, se puede decir que fue una época de caos, pero a la vez tolerante porque se podían discutir los pros y contras de las diferentes culturas.

En la época de la República Popular de la China se establecieron comunas populares en las que se compartía todo, se negaban las funciones de las familias privadas, se enfatizaba en la igualdad de los dos sexos y se refutaban los entierros tradicionales, lo que llevó a que los templos ancestrales fueran destruidos o a que las estructuras se destinaran a un funcionamiento distinto. Para los líderes de entonces la falta de unidad de China se debía a lo que promovía el confucianismo sobre la atención exclusiva a la propia familia, como lo declaraba radicalmente

⁹⁷ Conflicto bélico que enfrentó al Reino Unido y al Imperio chino entre los años 1839 y 1842. La rendición y pérdida de China marcó el comienzo del declive definitivo de la dinastía Qing (1644-1912) que fue incapaz de resistir la superioridad militar de Occidente.

el distinguido pensador neoconfuciano Xiong Shili: “Family is the source of all evil and the root of decline. [...] It is because of family that the Chinese people lack ideas of country, of nation, and of public life” (Xiong, 1996, pp. 336–337).

Finalmente, con la llegada de la Revolución Cultural las raíces espirituales basadas en el sistema del linaje se fueron abandonado. Durante los años de revolución los hijos vigilaban, reportaban y denunciaban a sus padres, incluso no era raro que ocurrieran enfrentamientos directos entre hijos y padres. Posteriormente, con el desarrollo del Movimiento de anti-Linbiao, anti-la campaña de Confucio, se animaba a los jóvenes para que cortaran la relación con sus padres debido a sus diferencias respecto a sus posiciones políticas. En consecuencia, en medio de este desastre cultural ocurrido en el año 1974 todos los libros clásicos confucianos, así como los intelectuales fueron apartados y conceptos como el 孝 xiào fueron objeto de crítica. Las secuelas de esos años han durado hasta la actualidad, dado que ello ocurrió hasta hace menos de medio siglo y mucha gente que experimentó los años de revolución acaban de entrar en su vejez.

El académico Chow (1991) opinó que existe una incongruencia entre la piedad filial y la ideología del comunismo chino, pero también ha indicado que, a pesar de que las ideas comunistas consideran el concepto del 孝 xiào como repugnante, lo han tolerado y hasta lo han utilizado como base para sustentar sus propuestas que buscan el bienestar del pueblo. En un artículo de su autoría Chow examinó la coherencia lógica y la exhaustividad racional del sistema de servicio civil propuesto en China y el contexto político en el que se emprendieron las medidas de reforma, por ejemplo, sus declaraciones sobre la Constitución china indican claramente que los mayores tienen el derecho de asistencia material de parte de sus hijos y apoyados por estos mismos en sus edades avanzadas (art. 45); y que los padres tienen la obligación de criar y educar a sus hijos menores, quienes, al llegar a cierta edad, tienen la responsabilidad de soportar a sus padres mayores (art. 49). Según Chow ello no necesariamente denotaba una aceptación al valor de la ideología comunista, pues lo que se pretendía simplemente era hacer una no condena.

Además, Chow señalaba que existían dos sistemas que serían: el sistema de soporte familiar para la zona rural, y el sistema de seguro social para los trabajadores para la zona urbana que fue creado para solucionar la falta de capacidad para asegurar a todos los adultos mayores y brindarles el nivel y la calidad de vida prometidos. Entonces, tenía razón Chow en indicar que esta era una opción bastante realista, pues, para un país donde la sociedad envejece

sin estar bien preparada para asegurar su vejez, el 孝 xiào es tanto la opción moral como la opción material.

A medida que empezó la Reforma y Apertura china el estudio de valores como el 孝 xiào fue nuevamente tema de estudio. En esta época, a nivel social y cultural, empezó a ganar popularidad el estudio de la cultura tradicional china y el 孝 xiào fue exigido nuevamente como norma social, por eso abundan en este tiempo las políticas locales para promover el 孝 xiào como la elaboración de manuales. Incluso, se puede decir que se está explorando de nuevo los valores del 孝 xiào para el mantenimiento del orden social y la gobernanza política como respuesta a una sociedad envejecida.

Estas políticas relacionadas con el 孝 xiào tienen repercusiones continuas y bien profundas, como ejemplo de ello puede citarse la política de hijo único. Históricamente, la ética social les exige a los hombres a tener hijos varones para que el linaje siga vivo en el tiempo, sin embargo, tras la aplicación de la política de hijo único se ha aliviado mucho esa obsesión de tener hijos varones o de tener muchos hijos para que estos cuiden de los padres en su vejez, pues los mayores están aceptando hacerle frente a la vejez con otros recursos que no sean los hijos.

4.5.4 El 孝 xiào en la Actualidad

4.5.4.1 Situación General

En tiempos pasados los hijos esperaban vivir junto con sus padres cuando estos ya fueran mayores y el cuidado de las personas adultas mayores era una responsabilidad dada a los hijos adultos que aún vivían en casa, solo las personas adultas mayores sin hijos podían ingresar a los asilos organizados por el sector público del gobierno bajo el régimen comunista. Si bien en esta época se documentaron casos de personas adultas mayores abandonadas por los hijos, se trata de casos inaceptables por la sociedad, pues en la sociedad china no se concibe y nunca ha estado bien visto que los hijos no cuiden a sus padres a pesar de las dificultades que se les presentan para hacerlo.

Antes de los 80 los asilos eran de uso exclusivo para el albergue de personas adultas mayores con dependencia física que no tenían hijos, o aquellas que no tenían hijos u otro familiar ni ingresos para poder solventar sus necesidades. En estos casos excepcionales que se ven ahora donde los mayores no reciben apoyo familiar en la vejez, tradicionalmente eran los

parientes cercanos u otros miembros del linaje los que los respaldaban económicamente, en lugar de ser este respaldo proporcionado por el Estado. La razón de que ello fuera de este modo es que, en general, en una cultura centrada en las relaciones interpersonales el ingreso al asilo se convierte en una pesadilla vergonzosa y la vida en el lugar se torna en la peor experiencia por la que podría pasar una persona en sus últimos años de vida porque eso significa que ha sido abandonada por sus propios hijos, e incluso por sus redes sociales.

En la actualidad, la situación de alta movilidad geográfica de la joven generación y la disminución del tamaño familiar ha imposibilitado el cuidado en casa de las personas adultas mayores. Por ello, después de la reforma del bienestar que se llevó a cabo en 1990, los asilos de ancianos patrocinados por el gobierno fueron descentralizados y un gran número de ellos de carácter privado entró en el mercado. Es así como, poco a poco, los asilos han empezado a recibir a todo tipo de personas adultas mayores para convertirse en una alternativa para su cuidado.

Cabe mencionar que en un estudio empírico realizado por Zhan et al. (2006) sobre las actitudes de los padres chinos mayores y sus familiares frente al cuidado institucional de las personas adultas mayores se descubrió que, entre los hijos adultos, quienes tenían más hermanos tendían a recurrir en mayor número a las instituciones de asilo que aquellos que tenían menos hermanos. Discriminando la información obtenida por sexo, estos autores encontraron, además, que las hijas estaban menos dispuestas a ingresar a sus padres en estas instituciones; y también se evidenció que entre los factores que llevaban a las personas adultas mayores a permanecer en una institución de asilo estaban el estado civil y la capacidad financiera.

4.5.4.2 Factores de Influencia: el Tamaño de la Familia

El cambio del tamaño de la familia ha sido uno de los factores principales que han afectado la situación del cuidado de las personas adultas mayores en China, agravando tanto el problema de la atención directa como la asistencia financiera. En la actualidad este factor influye en los patrones de cuidado de los padres en China en el contexto de los valores culturales y los recursos familiares (Zhan y Montgomery, 2003).

Estos patrones han estado relacionados a lo largo de la historia con la presencia de hermanos, sin embargo, en estas últimas décadas se ha empezado a evidenciar las consecuencias que se derivan de la implementación de la política de hijo único para controlar la tasa de natalidad. Esta política se implementó en el año 1979 y aproximadamente al mismo

tiempo comenzó a implementarse una serie de reformas económicas. A fines de la década de 1990 las tasas de un solo hijo oscilaron entre el 85 % y el 96 % (Falbo y Poston 1986; Tsui y Rich, 2002), mostrando que las familias chinas se hacen cada vez más pequeñas y se conforman con una estructura nuclear, sobre todo en la China urbana.

Este fenómeno generará, sin duda, una serie de desafíos sociales sin precedentes tanto para los que elaboran las políticas como para el pueblo. De hecho, esos retos ya han comenzado a desencadenarse, pues, actualmente, la generación de *baby boomers* china, nacida entre los años 1950 y 1970, está entrando en la vejez; y mientras ellos mismos tienen múltiples hermanos con quienes comparten las responsabilidades de cuidado de los padres, sus hijos no podrán disfrutar de ese beneficio porque no tendrán hermanos con quienes compartir la tarea de cuidar de ellos en su vejez.

Es poco probable que el cuidado familiar satisfaga en la actualidad las necesidades de todas las personas adultas mayores, dado que decenas de millones de jubilados solo tienen un hijo en quien confiar. Así lo indica la estructura familiar en la China urbana, la cual sugiere que debe hacerse una pirámide invertida formada por “4-2-1/2”, esto es, cuatro ancianos, una pareja y un (dos) hijo(s) para poder satisfacer las necesidades de cuidado. Esto quiere decir que una pareja casada tendrá que asumir el cuidado de uno o dos hijos y cuatro padres mayores, e incluso el cuidado de los abuelos en las ciudades.

4.5.4.3 El Peso de las Mujeres en el Soporte de los Mayores

Con respecto al papel de las mujeres en el 孝 xiào, esta presentación se centra especialmente en dos puntos que se están desviando de las reglas tradicionales producto del desarrollo social.

1. Las nueras están dejando de desempeñar el papel del cuidador: Tradicionalmente las mujeres eran cuidadoras de los padres de su marido debido a que estas se incorporaban al linaje del esposo una vez se casaba, y su expresión del 孝 xiào se daba en el cuidado de sus suegros, no así en el de sus propios padres. En la actualidad esta dinámica ha venido cambiando, dado que las mujeres que viven en zonas urbanas tienen mayor acceso a la educación superior y gran parte de ellas ya ha completado una formación y ocupación profesional, por lo que será poco probable que se dediquen a ser cuidadoras y a estén siempre disponibles en casa. Además, aunado a su voluntad, la presión

económica y laboral también son factores que no les permitirán abandonar sus trabajos para dedicarse a la labor tradicional de cuidadoras del hogar.

2. Las propias hijas de los ancianos, en contra de las convenciones tradicionales, están aportando cada vez más a su familia de origen, tanto presencialmente como económicamente: De acuerdo con un estudio hecho por Zhan y Montgomery, a pesar de los años de existencia que tienen las normas patrilocales que dictan regulaciones para el cuidado directo de los padres por parte de la nuera, las hijas les proporcionan a los padres una atención de un nivel casi igual a la que brindan las nueras. De la cantidad de personas adultas mayores que residen con los hijos, un porcentaje considerable vive con sus hijas, en lugar de los hijos varones, lo cual ha hecho que la proximidad con las hijas se convierta en un arreglo aceptable y se haga cada vez más evidente la relevancia que tiene la participación de las hijas en el cuidado de los padres en la China urbana actual. Ello refleja, a su vez, la elasticidad que existe en la implementación de las normas culturales (Zhan y Montgomery, 2003: 223-224), debido a los cambios importantes que se han producido con respecto al papel tradicional que tienen los valores culturales en las prácticas de cuidado de los padres.

En este modelo de 孝 xiào más actualizado hay factores que están modificándose y cambiando los patrones, especialmente, las restricciones estructurales que pueden influir en el cuidado de los mayores en la forma de recursos familiares. Por ejemplo, los factores como las horas de dedicación de los hijos en el cuidado pueden variar debido a que ello está asociado con su estado laboral, además, como consecuencia de la mejora de cobertura de seguridad social cada día hay más personas mayores que pueden ser independientes económicamente. Esto quiere decir que la política de la recepción de pensión puede influir en el nivel de asistencia financiera proporcionada por los hijos.

A los factores mencionados se suman la presión social externa y las expectativas sociales, los cuales pueden influir en los comportamientos de los hijos, quienes tendrán más cuidado con sus comportamientos de amor filial si la zona mantiene bien la tradición, es decir, si hay un ambiente de respeto a los mayores. En algunas zonas urbanas el aumento de servicios públicos en el sector puede aliviar a los hijos en la prestación de atención a sus mayores, por ejemplo, las expectativas sociales sobre la aportación del cuidado en persona disminuye a medida que se incrementan los recursos públicos para la vida social de la población adulta mayor.

4.5.5 El Engendramiento y Casos Concretos sobre el 孝 xiào Actual

En este apartado se presentan casos concretos sobre las relaciones intergeneracionales que se dan en los campos en la actualidad. Pero antes de tratarlos es preciso volver a analizar el engendramiento, porque esta es la forma del 孝 xiào o la situación intergeneracional de cada zona que está estrechamente vinculada con la convicción de la gente local sobre la importancia del engendramiento.

4.5.5.1 El Engendramiento

La sucesión sanguínea es el valor de vida más fundamental en China y siempre ha sido la base del funcionamiento de la sociedad, y el principio de la organización de la familia y el matrimonio, por eso se exige que todos los varones engendren para que su vida adquiriera significado a través de la existencia de las siguientes generaciones. Pero estas exigencias sociales no solo han afectado el valor o el significado de vida de los varones, sino también el de las mujeres, dado que a las mujeres se les pide ayudar a la familia del marido a engendrar y a cuidar de los hijos hasta que honren a los antepasados del marido con descendencia. Antiguamente, si una mujer tenía un hijo varón, aunque su marido falleciera, su hijo y ella seguirán siendo una entidad familiar en el pueblo, dado que tradicionalmente no es común que una viuda con un hijo varón se case de nuevo; contrario a lo que sucede cuando una viuda no tiene hijo varón, pues en ese caso es más frecuente que vuelva a casarse.

Autores como Yin (2011) han elaborado estudios en la materia y llegado a concluir que hay muchas razones por las cuales es deseable tener un hijo varón, entre ellas las que se mencionan en el siguiente fragmento:

Tener descendientes es una de las principales tareas del matrimonio, no solo es para la herencia de los bienes y las instrucciones secretas de la familia para mantener su posición en el terreno, sino también [*porque*] es la continuación de la cadena sanguínea, desde los antepasados. Por lo tanto, el nacimiento de un hijo, especialmente un varón se considera una continuación de la rama familiar, en modo de metáfora sería pasar la antorcha (como la de los Juegos Olímpicos) a los siguientes participantes en el recorrido. Además, se debe admitir que una obsesión por tener varones también se basan en sus circunstancias pragmáticas. En la sociedad campesina, los varones que se ejercitarán [*en*] los trabajos de producción [*les proporcionaban*] seguridad social a los padres mayores, [*pues ellos*] serán sus fuentes de pensión y seguro médico. Entonces, en teoría, más hijos varones representan futuros más asegurados. (Yin, 2011, p. 102)

Es decir, la razón por la cual es deseable tener un hijo varón puede ser doble, dado que el hijo es garantía de sucesión y a la vez soporte en la vejez. El engendramiento en la sociedad

china se llama literalmente “transferir el linaje y continuar las generaciones como la sucesión”⁹⁸, y está estrechamente vinculado con otra idea que es “criar a los hijos como preparación a la vejez”⁹⁹. Por eso, hasta las parejas que no están casadas o aquellas que no pueden tener hijos, intentan adoptar un niño como, por ejemplo, un sobrino. Los que solo tienen hijas, primero van a intentar todo lo que puedan para tener un hijo varón, pero, en caso de fracasar porque solo tienen hijas o porque el hijo murió temprano, se engendran a través del modo “yerno a casa”¹⁰⁰, expresión entendida como “yerno que viene a casa”. En estos casos, tradicionalmente el hijo, o el primer hijo, debe seguir el apellido de la madre en lugar del padre. La razón para ello se puede entender a través de otra frase que dicta que “de la misma manera que uno se guarda cereales para los años de escasez, uno cría a los hijos para la vejez”¹⁰¹.

4.5.5.2 La Destrucción del Sistema Tradicional - Grados Diferentes según las Zonas

La idea de engendrar está muy generalizada en China, aunque los detalles varían según las diferentes zonas a lo largo y ancho del país, debido a que las ideas de modernidad van modificando las antiguas según la zona de la que se trate. Para abordar este punto se trae a colación un estudio realizado por He Xuefeng (2009) donde se compararon los diferentes tipos de relaciones generacionales y sus correlaciones con los valores de engendramiento. Los pueblos que se estudiaron se encuentran en zonas muy variadas dentro del territorio chino, pues el trabajo abarcó a algunos pueblos que se encuentran geográficamente distantes entre sí y que hacen parte del norte, del centro, el este, el oeste y el sur del país.

En general, lo que evidencia el estudio es que la idea de engendramiento es fuerte en toda China, y los padres siempre intentan sacrificarse en beneficio de la siguiente generación; aun así, las diferencias son evidentes en algunas zonas. En la investigación He Xuefeng (2009) tomó como objeto de estudio pueblos concretos que en general representaban las costumbres de la zona, poniendo especial interés en aquellas zonas rurales a las que todavía no cubre el sistema de seguridad social. Los principales hallazgos fueron los siguientes:

⁹⁸ 传宗接代 Chuánzōng jiēdài

⁹⁹ 养儿防老 Yǎngér fánglǎo

¹⁰⁰ 上门女婿 shàngmén nǚxù

¹⁰¹ 养儿防老，积谷防饥。 yǎngér fánglǎo, jīgǔ fángjī.

-
1. En un pueblo del centro norte de China la comunidad tiene la costumbre de decir el dicho “hay que llorar si tiene dos hijos varones” ¿De dónde viene este dicho?, según la tradición de esa zona del país, además de criar a los hijos varones, las mujeres deben prepararlos con todo lo que sea necesario para que puedan casarse, construir una casa con todos los objetos preparados, celebrar la boda, preparar el “regalo” de casamiento para la novia, etc. Normalmente a los padres les toma más de 10 años preparar todo lo necesario ahorrando diariamente, y es por eso por lo que se dice que si tienen dos hijos la carga hay que llorar, pues los gastos serían doble.
 2. En otro pueblo del oeste de China la situación distaba de la descrita, dado que los padres no preparan muchas cosas para la boda del hijo. En esa zona del país se cree que casarse es, antes que nada, cuestión del hijo más que de los padres. En este pueblo, aunque tener a un hijo casado sigue siendo una tarea para la vida de los padres, no se considera la única.
 3. En los ejemplos de una provincia del centro-sur de China la tradición indica que los padres tienen la responsabilidad de casar a sus hijos y a sus hijas, y estos deben encargarse de cuidar a los padres cuando no dispongan de la capacidad para trabajar. En esta relación, los padres sacrifican mucho por los hijos y las hijas, quienes no les devuelven esta dedicación en la misma medida, aunque, de todas formas, son relativamente pocos años en los que los padres no pueden trabajar en absoluto. En estos lugares los padres de los novios preparan los “regalos de casamiento” para la familia de la novia, pero esta no se queda con ese dinero u objetos, a cambio, le dan una dote junto con su parte de contribución; es decir, los padres de ambas partes ayudan a la joven pareja.
 4. En un pueblo en el centro sur de China y otro del noroeste se encontraron situaciones semejantes en las que la joven generación intenta todo lo que puede para que los padres le paguen más para destinarlo su boda, por ejemplo, las novias piden una cantidad alta de dinero como “regalo de casamiento” a la familia del novio. En estos casos, los padres suelen separarse económicamente de sus hijos mucho más temprano que en otros lugares, incluso ocurre con los hijos únicos, por lo tanto, estos padres tienen sus propios ahorros para solventar sus necesidades básicas en la vejez.

Es claro que las situaciones varían, lo cual tiene mucho que ver con la idea de que casar al hijo y tener descendientes es lo más imprescindible, porque aquí surge la duda de ¿qué pasará?

si los padres no les pagan lo que necesitan para casarse. Y la respuesta a esta pregunta es que estos hijos se mantendrán solteros porque ninguna mujer querrá casarse con ellos, por consiguiente, tampoco tendrán descendientes.

En las zonas donde tener un hijo varón es indispensable los hijos intentarán a toda costa tenerlo, por ello en estos lugares se observa que fue muy difícil aplicar la política de hijo único, y se supone que también es donde se abandonan más niñas. En cambio, en otras zonas donde la idea de tener hijos es más utilitaria, la gente se conforma con procrear un hijo o una hija única, aun cuando se les permita tener más.

4.5.5.3 Formas de mantener a los padres

A diferencia de las zonas urbanas donde el sistema de pensión cubre y tiene disponibilidad de ingreso al asilo, tradicionalmente en las zonas rurales las formas de mantener a los padres están socialmente establecidas y aceptadas en las siguientes: 1) los padres viven juntos y los hijos les ofrecen alimentación y dinero, 2) los padres viven con uno de los hijos y los demás hijos les ofrecen alimentación y dinero, 3) se separan los padres y viven con diferentes hijos o los padres se turnan para vivir temporadas sucesivas en las casas de los hijos.

Por tradición la opción de vivir con uno de los hijos es la preferida y bastante común en algunas provincias ubicadas en la zona centro-norte de China. Sin embargo, esta forma se está aplicando mucho más en los pueblos donde se mantienen las tradiciones éticas más rigurosas. La razón por la que eso sucede es que en las zonas donde se pierde la tradición, los hijos se quejan de que los padres han ayudado demasiado al hijo con el que viven, que muchas veces es el menor porque es el último que se casa, tanto económica como físicamente, por lo tanto, no es justo repartir la responsabilidad entre todos para mantenerlos cuando ya no puedan trabajar.

4.5.5.4 El equilibrio de las generaciones

En algunas zonas de China los hijos están “explotando” a los padres aprovechando las tradiciones mencionadas, pues esa relación generacional no es equilibrada. Ahora bien, este desequilibrio es fruto de la modernidad y los cambios que ha sufrido la zona rural donde vive la generación de padres que durante el proceso de crianza de sus hijos tenían entendido que estos los iban a mantener y cuidar cuando fueran mayores. No obstante, debido a los cambios que se han venido dando en la sociedad, esta idea es un malentendido o una ilusión de los padres, una creencia infundada; y los padres, al percatarse de esto, en lugar de poner toda la

esperanza en los hijos, comienzan a generar ahorros propios y procuran tener fondos de provisión para su vejez.

Al momento de buscar una explicación a estas dinámicas sociales, He Xuefeng (2009) acudió a la idea del engendramiento para comprender los fenómenos analizados en los cuales los padres sacrifican mucho y siguen el modelo tradicional, a pesar de que no se trata de una relación recíproca y son conscientes de que los hijos no les devolverán lo que han ofrecido. Es decir, el engendramiento es la causa de los comportamientos poco razonables que se dan en estas relaciones desequilibradas entre padres e hijos.

Está claro, entonces, que existen muchos más factores que influyen en la crianza de los hijos como, por ejemplo, el goce que sienten los padres al tener a los hijos y una vida familiar agradable, pero esto no es algo que esté garantizada, pues se han visto muchas manifestaciones en las que los hijos no quieren a los padres tal como ellos lo esperarían. Además, en el caso de China, ser padres, sobre todo de hijos varones, es un peso enorme que solo puede ser llevado por los padres por la motivación que tienen en el fondo y que es casi un poder religioso, porque solo un poder así de fuerte puede mantener una relación tan poco equilibrada que implica sacrificar casi una vida entera.

Los diferentes lugares de China se encuentran en fases diferentes de la evolución de la idea de engendramiento afectada por la modernidad. Algunas modalidades de esta relación generacional son las siguientes:

1. Hay zonas donde todavía se mantienen muy bien todas estas tradiciones y los padres siguen teniendo autoridad sobre los hijos, se jubilan los padres campesinos antes de que llegue el momento en que su cuerpo ya no les permite trabajar, se tienen hijos varones y la idea de engendramiento es muy fuerte, los hijos cuidan a los padres tanto material como espiritualmente, y la relación se mantiene en armonía. Esta modalidad es frecuente en el extremo sur de China.
2. Hay zonas donde tener hijos varones también es imprescindible y la idea del engendramiento sigue siendo fuerte, sin embargo, la ética tradicional va perdiéndose en los pueblos y surgen casos en los cuales los hijos se aprovechan de esa actitud de los padres. Es decir, los padres sacrifican mucho para casar a su hijo y tener un nieto, pero las siguientes generaciones no los cuidan tan bien como deberían.

-
3. Frente a las situaciones mencionadas hay pueblos que siguen manteniendo las ideas tradicionales y sacrifican todo lo que pueden para los hijos. También hay zonas en las cuales los padres empiezan a plantearse su vida sin poner toda la esperanza en los hijos.
 4. Hay zonas en las cuales los padres no invierten mucho en los hijos debido a que prefieren disfrutar su vida, en lugar de ahorrar desde el nacimiento del hijo. Estas familias forman un círculo donde hay poca inversión y poca recompensa, porque los hijos tampoco cuidan mucho a los padres como en otras zonas, sino que trabajan y ahorran para casarse y tienen una idea del matrimonio mucho más liberal.

En lo expuesto se puede ver que las ideas de modernización están influyendo constantemente en los valores de los hijos en las zonas rurales, por eso cada día es más difícil lograr la tarea de que los hijos tengan descendientes varones para el engendramiento y que los padres reciban un buen cuidado de parte de estos cuando sean mayores. Esto sucede por el cambio de principios éticos, es decir, la pérdida de las tradiciones de 孝 xiào, y por el flujo de migración de los campesinos hacia las ciudades, dado que los padres ya no consideran tan veraz la idea de que tener un hijo varón es garantía de que este lo cuidará en la vejez.

4.6 Aspecto Legal del 孝 xiào

4.6.1 孝 xiào en los Códigos Legales

Para llevar a cabo el 孝 xiào no solo se acude a la moral por la vía de la educación, sino también a la ley como garantía, por eso se han recibido castigos tanto de las opiniones públicas como de la ley a lo largo de la historia, la cual se ha configurado en una herramienta fuerte para proteger el valor del 孝 xiào, tanto en la antigüedad como en la actualidad. Al respecto, cabe citar un estudio que realizó por Ding (citar) donde señalaba que 154 artículos de los 502 que contiene el Código Tang¹⁰² están relacionados con el familiarismo que ocupa un 31 %. En realidad, si se toman en consideración otros aspectos de este tema, se advierte que el peso del concepto de 孝 xiào en este código es muy grande, por lo que tuvo un importante impacto tanto en las dinastías posteriores que gobernaron en China como en otros países del Sudeste Asiático.

¹⁰² El Código Tang es un código penal establecido y utilizado durante la dinastía Tang (618 d. C. – 907 d. C.) en China. Tenía 502 artículos dispuestos en 12 secciones y fue mejorado con un comentario. El código sintetizó las interpretaciones legalistas y confucianas de la ley y es considerado uno de los mayores logros de la ley tradicional china.

En el *Clásico de piedad filial* Confucio comentaba que “there are three thousands offenses¹⁰³ against which the five punishments are directed, and there is not one of them greater than being unfilial”¹⁰⁴. Por su parte, Geoffrey MacComarck, en su investigación sobre el espíritu de la ley en la sociedad china tradicional, también indicó:

[That] in Ming and Ching times¹⁰⁵, especially the latter, we see an increase in the range of offenses it was possible for a junior to commit against a senior. This is particularly striking in the lengths to which the law went in punishing lack of filial piety. At the same time the discrepancy in punishment of seniors and juniors, at least for some offenses, became more marked. [*Esta tradición de considerar la falta del 孝 xiào como delito fue heredada de la sociedad moderna*]. (McCormack, 1996, p. 77)

En el año 2006 la Oficina de Información del Consejo de Estado de China publicó el *Libro Blanco. El desarrollo del compromiso de China para los ancianos*, en el cual indicó que a finales del siglo XX la proporción de personas de 60 años o más en China representaba más del 10 % de toda la población, lo que significa que China ha entrado en una etapa de envejecimiento. Este proceso se aceleró en los primeros años del siglo XXI, data en la cual se registró que alrededor del 60 % de las personas mayores en China vivía en zonas rurales, y se advirtió que la sociedad china tiene relativamente poco tiempo para prepararse para el envejecimiento de la población, dado que el mecanismo tradicional se estresa al disponer de una menor cantidad de jóvenes y un número grande de mayores, así como el cambio de valores sociales.

Anteriormente, en China los campesinos del sector agrícola no estaban cubiertos por los planes de pensiones y los mayores dependían del mantenimiento de sus hijos. Las largas tradiciones de piedad filial siempre habían promovido el cuidado familiar de los mayores, y la intervención o la atención estatal o formal solo se brindaba si el apoyo familiar no estaba disponible o era insuficiente. Pero, en la actualidad, los adultos jóvenes migran de las zonas rurales a las urbanas dejando atrás el pueblo natal, así como a los mayores que han de valerse por sí mismos. Esto ha provocado la disminución del tamaño de la familia y aumentado el empleo femenino, lo que hace que sea cada vez más difícil el cuidado de los mayores.

Frente a las necesidades de las personas mayores, la Organización Mundial de la Salud (OMS) (Serrano et al., 2017) desarrolló un estudio en los gobiernos de Bangladesh, India,

¹⁰³ “Tres mil” es aquí una expresión en chino indicativa de una *gran cantidad*.

¹⁰⁴ 五刑之属三千，而罪莫大于不孝。《孝经·五刑》 Wǔ xíng zhī shǔ sān qiān, ér zuì mò dà yú bù xiào. *Xiàojīng-wǔ xíng*

¹⁰⁵ Hace referencia a las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1644-1912).

Singapur y China, encontrando que estos países están aplicando soluciones políticas innovadoras como la formulación de leyes de apoyo filial para satisfacer dichas necesidades. El reportaje indica que durante siglos muchas comunidades asiáticas han creado mecanismos de apoyo familiar tan fuertes que algunos gobiernos nacionales incluso no sintieron la necesidad de mantener los programas de asistencia social para las personas mayores, dado que se han beneficiado de ideas arraigadas en la piedad filial y el respeto a los mayores. Sin embargo, bajo las circunstancias de la presión del envejecimiento, la baja tasa de fertilidad y los valores culturales cambiantes, estos países han introducido en sus políticas leyes de apoyo filial (Serrano et al., 2017).

En China, en la actualidad, el deber de los hijos de apoyar y ayudar a los padres está escrito en el texto constitucional, las disposiciones contenidas en la Ley de matrimonio y la Ley de Protección de los Derechos e Intereses de los Ancianos de China, entre otras normas.

En los principios generales del capítulo de la Constitución china se expone que “children who have come of age have the duty to support and assist their parents”¹⁰⁶ (art. 49, 2013). Este artículo constitucional muestra la importancia arraigada del 孝 xiào en la sociedad china.

En el caso de la Ley de Protección de los Derechos e Intereses de los Ancianos de China se exige que “los miembros de la familia que viven separados de sus padres deben visitar o enviar saludos con frecuencia a sus padres”, y en el artículo 17 se les prohíbe a los miembros de la familia “pasen por alto o descuiden a los ancianos”. Esta ley ha generado mucha controversia. Su objetivo era instar a los hijos a apoyar a sus padres mayores de 60 años tanto material como emocionalmente, dado que los padres no solo están perdiendo la capacidad de trabajo, sino también los recursos necesarios (por ejemplo, de intercambio) para exigirles a sus hijos que les presten atención y la protección que merecen.

La discusión se centra en si se puede elevar o no un criterio moral a obligación legal, y también en las medidas cuestionables de evaluación de este acto moral. De acuerdo con esta legislación los padres tienen el derecho de solicitar la mediación del gobierno, o incluso a presentar una demanda contra los hijos que no los visiten a menudo. Sin embargo, la pregunta es: ¿cómo se hace cumplir la ley?, y ¿cómo se define la noción de “a menudo”? Además, la realidad social hoy en día es que muchos jóvenes están trabajando en otras ciudades por la urbanización y la desigualdad a nivel de desarrollo, lo que hace que sea muy posible que

¹⁰⁶ Se cita de una versión inglesa.

realmente no dispongan de las condiciones para visitar a sus mayores con frecuencia, tanto por razones laborales como financieras.

Aunque ya existe esta ley, el afecto entre padres e hijos vence en la gran mayoría de los casos. Es cierto que la acción legal contra los hijos adultos acusados de descuidar a sus padres es cada vez más común, pero se supone que la mayoría de las personas mayores con hijos que no cumplen con las leyes no los demandarán. De hecho, la gente común en China muestra poco interés en llegar a un litigio en los tribunales o al menos trata de evitarlos porque bajo la influencia del concepto de 孝 xiào la gente prefiere el autogobierno de la aldea presidido por los ancianos. Además, la demanda implica una serie de barreras sentimentales y un reconocimiento del fracaso de las relaciones familiares y el contrato intergeneracional no oficial, así como de la violación de los códigos civiles y la moral del 孝 xiào por parte de los hijos, lo cual constituye una situación nada honrosa.

En pocas palabras, por una parte, se discute si una conducta moral de los jóvenes debe constituir una obligación y, por otra, se afirma que los ancianos deberían disfrutar de un derecho moral básico. Hasta ahora, todavía se cree que esta ley es más un mensaje educativo que una regulación rígida proque su función consiste, más bien, en recordarle a toda la sociedad la presencia del 孝 xiào, pues, como dice el antiguo dicho chino, “la piedad filial es preeminente entre todas las virtudes”.

4.6.2 Acuerdo de Apoyo Familiar

Adicional a las regulaciones de la ley, actualmente existe un tipo de acuerdo entre los familiares que se utiliza como soporte y tiene carácter legal, cuyo fin es reducir las disputas familiares y garantizar el soporte a los padres mayores. En la Ley de la República Popular de China sobre la protección de los derechos e intereses de las personas mayores se expone:

[*Que*] los ciudadanoess de una persona de edad avanzada pueden, con el consentimiento de la persona de edad avanzada, llegar a un acuerdo entre ellos sobre su deber de proveer a la persona anciana. Los partidarios pueden firmar un acuerdo sobre el cumplimiento de sus obligaciones de apoyo. El contenido del acuerdo de soporte no debe violar las disposiciones de la ley y los deseos de las personas mayores. Una organización de base autónoma y una organización de personas mayores supervisará el cumplimiento del acuerdo. (art. 20, 2018)

Esta es una definición explícita de responsabilidades filiales en términos detallados y pragmáticos basada en la piedad filial como su principio de persuasión moral. Se trata de un contrato voluntario entre los padres mayores y los hijos adultos, o entre los hijos que pactan

para compartir las obligaciones de mantener a sus mayores. El gobierno ha promovido su expansión en la zona rural, aunque también está apareciendo en las ciudades, lo que representa una innovación por parte de los gobiernos locales y centrales que buscan enfrentarse a los desafíos que conllevaría el tener que suministrarle soporte a una población mayor masiva.

La Ley sobre la Protección de los Derechos e Intereses de las Personas Mayores estipula que el tutor de una persona mayor está obligado a labrar la tierra contratada a la persona mayor a la que apoya, y también a cuidar la silvicultura y el ganado a cargo de la persona mayor. Los ingresos de estos serán destinados a la persona mayor para garantizar su sustento básico. De esa manera el Estado alienta a las personas adultas mayores a firmar este “acuerdo de apoyo familiar” que estipula cómo se proporcionará a la persona mayor y qué nivel de sustento tendrá; mientras que los comités de aldea (vecindario) u otras organizaciones relevantes supervisarán la implementación del acuerdo para asegurarse de que las personas mayores reciban el apoyo al que tienen derecho.

En la actualidad, se alienta a todas las familias de las zonas rurales a firmar un acuerdo de apoyo familiar, y la iniciativa ha sido apoyada por muchas personas, pues, a finales del 2005, se habían firmado unos 13 millones de acuerdos de apoyo familiar, según *el Libro Blanco* del Consejo de Estado de China de 2006.

Todavía no se conoce el impacto que tiene este acuerdo en las relaciones intergeneracionales, el cual, al igual que la ley, obliga a los hijos a visitar a los padres. Por esa razón este acuerdo también ha recibido muchas críticas, pues se considera que “with the law on its side to enforce the fulfillment of this itemized contract, the FSA (Family Support Agreement) has contractualized filial piety and institutionalized filial responsibility for those who have signed the contract” (Chou, 2010: 13).

Se supone que, de todas formas, en cierta medida sí se puede ayudar a mejorar la situación en que viven algunas personas mayores, dejando en claro cuáles son las responsabilidades que tiene el hijo o cada uno de los hijos, dado que una función importante del acuerdo es compartir y especificar las tareas de soporte entre los hermanos. Además, se puede especificar el aporte afectivo como las reuniones durante las fiestas o la frecuencia de las visitas, aunque todavía es difícil llevar este último punto a la práctica; en todo caso, puede servir para que los hijos tomen conciencia de la importancia de consolar a sus mayores a nivel espiritual.

4.7 孝 xiào y el Desempeño de Papeles

4.7.1 孝 xiào desde la Óptica del Rol

El 孝 xiào, al igual que otros aspectos éticos del confucianismo, desde una óptica más estructural es el buen desempeño que una persona puede tener al desarrollar el rol que su posición en la sociedad le requiere, y en ese sentido es entendido como “ética del rol”. Antes de profundizar en el tema, en este apartado se presenta brevemente el rol social en general, el cual se considera una perspectiva que considera la actividad cotidiana como actuación. El rol puede ser de categorías socialmente definidas como madres, gerente, amigo, etc., que es un conjunto de derechos, deberes, expectativas y normas que la persona debe afrontar y cumplir.

Entre las variadas perspectivas de estudio que se pueden abordar para tratar el tema del rol (funcionalismo, interaccionismo simbólico, estructuralismo, organizaciones sociales, etc.) hay una que se relaciona con su formación y versa sobre si el rol está determinado o si se forma según las interacciones que se van dando.

Desde la tradición del estructuralismo, representada por académicos de la corriente funcionalista como Ralph Linton o Talcott Parsons, el rol se vincula con normas culturales y enfatiza el papel de la sociedad, en lugar del papel del individuo, en la definición del rol. Además, se enfoca en las estructuras sociales y a cada estatus social se le exige un rol determinado de comportamiento. Así, las expectativas que se tienen frente a un individuo están definidas con consensos sobre si una conducta es apropiada o no.

La otra tradición es la perspectiva del interaccionismo simbólico, representada por George Mead, Herbert Blumer, Erving Goffman, entre otros sociólogos y pensadores. Esta tradición enfatiza la faceta cambiante del rol porque se cree que el rol se construye permanentemente en las situaciones que van aconteciendo. Por tanto, esta perspectiva estima la construcción subjetiva que tiene la persona de sí misma mediante las respuestas de pautas de comportamiento que se dan frente a las exigencias sociales. El rol como concepto sociológico se hizo prominente con los trabajos teóricos realizados por los académicos mencionados y se considera que los conceptos de *mente* y *yo* de Mead son los precursores de la teoría de roles. La percepción del “yo” es un producto social para Mead, quien señalaba que los seres humanos:

Tenemos una situación en la que el individuo puede, por lo menos, provocar reacciones en sí y replicar a ellas, con la condición de que los estímulos sociales tengan sobre el individuo el efecto que es probable tengan en el otro. (Mead, 1982, p. 176)

Tomando el lenguaje como ejemplo Mead identificó que si un interlocutor no se involucra en una lenguaje desaparecerá como símbolo significante. “Nuestro símbolos son todos universales [...]. Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno” (Mead, 1982, p. 177). Para Mead, estar implicado en los mismos códigos sociales es un prerrequisito para poder tener los reflejos y llegar a formar el yo.

De conformidad con lo anterior, Mead dividió el proceso de desarrollo del “yo” en varias fases que van desde la imitación de los bebés hasta la fase del juego, etc. “Otra serie de factores básicos en la génesis de la persona está representada por las actividades lúdicas y el deporte”(Mead, 1982, p. 180). Interesa aquí especialmente una fase de juego de los niños en que desempeñan diferentes roles donde, por ejemplo, el niño juega a ser una madre o un policía y adopta diferentes papeles.

Esta tendencia [...] es la que nos ocupa en el jardín de infantes, donde los papeles que los niños asumen son convertidos en bases para la educación. Cuando el niño adopta un papel tiene en sí los estímulos que provocan esa reacción o grupo de reacciones especiales. (Mead, 1982, pp. 180-181)

Es decir, el niño aprende a comportarse partiendo del tener conciencia de las reacciones que tienen las demás personas que se encuentran a su alrededor según los diferentes comportamientos adoptados. Así, al poseer una serie de estímulos que provocan en él reacciones iguales a las que estos causarían en otros, el niño puede utilizar esa información para construir la personalidad de otra persona en los juegos.

Este aprendizaje de los roles es progresivo y se consigue mediante la interacción con los demás. “El deporte representa el paso en la vida del niño, desde la adopción del papel de otros en el juego hasta la parte organizada que es esencial para la conciencia de sí en la acepción completa del término” (Mead, 1982, p. 182). Ese proceso de socialización es a la vez un proceso de formación del concepto de sí mismo, gracias al cual la persona asimila las expectativas que le impone la sociedad y aprende a responderlas manejando estos roles en distintos ámbitos a lo largo de su vida. El proceso de socialización es como el proceso de asimilación de las reglas en los juegos y “en el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros de tal modo organizadas que la actitud de uno provoca la actitud adecuada del otro” (Mead, 1982, p. 182). Aunque esos juegos de rol de los niños se llevan a cabo en situaciones ficticias, a través de la interpretación de personajes se puede dar el desarrollo de la comprensión de las expectativas sociales frente a ciertos comportamientos en situaciones determinantes.

Esta opinión de Mead es importante porque el significado del 孝 xiào es, en muchos sentidos, como la práctica de estos juegos en los niños, en el sentido de que “el individuo posee una persona solo en relación con las personas de otros miembros de su grupo social, y la estructura de su persona expresa o refleja la pauta general de conducta del grupo social al cual pertenece” (Mead, 1982, p. 192-193). Una persona practica en casa la expresión del 孝 xiào y así aprende cómo debe responder a los demás con sus comportamientos de una forma amable, es decir, aprende el código social generalizado; luego, cuando sale de casa se rodea de personas desconocidas, pero habiendo practicado la expresión del 孝 xiào debe poder tratar a estas personas como si fueran sus familiares. Si no se llega a ese nivel, por lo menos se tendrá una base para saber qué es correcto hacer en las interacciones interpersonales para que pueda ser considerado o no buena persona.

Solo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, solo en esa medida desarrollará una persona completa o poseerá la clase de persona completa que ha desarrollado. Y, por otra parte, los complejos procesos y actividades cooperativos y funciones institucionales de la sociedad humana organizada son, también, posibles solo en la medida en que cada uno de los individuos involucrados en ellos o pertenecientes a esa sociedad puedan adoptar las actitudes generales de todos esos otros individuos con referencia a esos procesos y actividades y funciones institucionales, y al todo social de relaciones e interacciones experienciales de ese modo constituidas -y puedan dirigir su conducta de acuerdo con ello. (Mead, 1982, p. 185)

La teoría de Mead explica la formación de una persona a través del entorno social, lo cual hace recordar la teoría del conjunto de rol (*role-sets*) que propuso Merton¹⁰⁷. Esta teoría comienza con una imagen sobre cómo se organiza el estatus social en la sociedad estructural y el concepto de que cada estado social no solo implica un rol asociado, sino también una serie de roles. Esta característica de la estructura social da lugar al concepto de *conjunto de roles*, entendido como un complemento de relaciones sociales en el que las personas están involucradas simplemente porque ocupan un estado social particular (Merton, 1968, pp. 41-

¹⁰⁷ Robert King Merton (1910-2003). Sociólogo estadounidense. Fue padre de la teoría de las funciones manifiestas y latentes y una figura importante en el campo de la sociología de la ciencia. Estudió sociología en la Universidad de Temple y comenzó a trabajar en la Universidad de Harvard desde el año 1932. En 1941 se vinculó a la Universidad de Columbia, continuando con el desarrollo de una trayectoria académica destacada, lo cual se refleja en su desarrollo de varios términos de uso corriente en sociología, y en la cantidad de frases acuñadas por él que se utilizan diariamente dentro y fuera del campo de la sociología. También fue presidente de la American Sociological Association, la Eastern Sociological Society, la Sociological Research Association y la Society for Social Studies of Science.

42). Para Merton este conjunto de roles es el fundamento de la estructura social, por tanto, los procesos sociales que la destruyen conducirán a una sociedad desequilibrada.

Aunque este no es el tema principal de la tesis, sería interesante confirmar que el sistema confuciano también parte de ahí y que la comunidad social crea una unidad de sí misma para cada individuo, es decir, una unidad de diferentes roles. Justamente la ética basada en el desempeño de roles también tiene su punto de partida en la idea de que una persona se forma por su entorno y por lo que recibe, por eso, es una ética sobre la que toda una serie de doctrinas basadas en la naturaleza humana pueden ayudar a mantener la sociedad en orden. Desde allí, pareciera que las reglas sociales tradicionales restringen la libertad de elección, pero son nada más que un conjunto de códigos que permiten a las personas a construir un “yo”.

Lo que hemos adquirido como personas conscientes de nosotros mismas nos convierte en miembros de la sociedad y nos proporciona personalidad. Las personas solo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer un límite neto y fijo entre nuestra propia persona y las de los otros, puesto que nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, solo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia. (Mead, 1982, p. 192)

Tal vez parecería que una identidad de sí mismo construida a través de las interacciones con los demás se relaciona más con fórmulas frías, en lugar de humanas, en otras palabras, se llega a la conclusión de que falta emoción o sentimiento al momento de ser un buen hijo actuando, y parece que si se está actuando, entonces la persona no estará implicada con sus sentimientos reales. Lo cierto es que existe un “yo” en el escenario actuando, y otro “yo” verdadero de la vida. Ello, aplicando a la expresión del 孝 xiào se traduce en la siguiente cuestión: el hijo que procura ser un buen hijo, ¿está desempeñando un papel de buen hijo, o realmente quiere a sus padres? Ye y Yang (2009) contestaron a esta pregunta desde dos ópticas: desde la perspectiva de la estructura social e institucional de la sociedad china tradicional el 孝 xiào es más el papel que la emoción, sin embargo, desde la perspectiva de la naturaleza de cada individuo el 孝 xiào sería más emoción que papel (Ye y Yang, 2009).

Esta distinción puede tener una razón y para explicarla se puede acudir a la teoría de Susan Shott, la cual refiere que la emoción puede ser el desempeño de papel en sí. Esta es la base de la teoría interaccionista simbólica que planteó Shott para explicar la construcción de la emoción de los actores y ciertos sentimientos que juegan en el control social y que ella misma denominó *emociones de toma de roles (role-taking emotions)*. Esa emoción de toma de rol se debe considerar como el fundamento para lograr una parte importante del control social, porque en su esencia es el control que la persona tiene de sí misma. “[...] role-taking emotions cannot

occur without putting oneself in another's position and taking that person's perspective” (Shott, 1979, p 1323), es decir, una persona primero debe tomar el papel de alguna persona imaginaria generalizada cognitivamente y luego puede experimentar cierto sentimiento de toma de roles como vergüenza o enfado.

En su teoría Susan Shott distinguió los sentimientos de toma de roles en dos tipos: 1) la emoción reflexiva dirigida hacia sí mismo y 2) la emoción empática que se evoca al ubicarse mentalmente en la posición de otro y sentir lo que el otro generalizado sentiría estando en esa posición. Es así como “reflexive role-taking feelings entail considering how one's self appears to others or the generalized other and, unless experienced empathetically, are directed toward oneself. Thus, they are, in effect, emotional self-conceptions” (Shott, 1979, p.1324). En otras palabras, se puede entender que esta concepción emocional que se tiene de sí mismo se basa en la interacción de la persona frente a su interlocutor, y es por eso por lo que tanto las emociones reflexivas como las empáticas de toma de roles son motivadores para la conducta normativa y moral que pueden facilitar el control social.

Explicando la teoría de Shott se puede concluir que el desempeño de un rol o un papel en las prácticas de 孝 xiào conlleva en sí ya la emoción. A diferencia de lo que se suele imaginar al mencionar “papeles”, o “roles”, al actuar como agente en las relaciones familiares se presentarán las correspondientes emociones que requieren estas posiciones, es decir, aquí el “actuar” no es una palabra contradictoria de la noción de “sentimiento”.

4.7.2 孝 xiào como Ética Moral Basada en Rol

4.7.2.1 Roger T. Ames¹⁰⁸

La comprensión de Ames sobre el 孝 xiào se cimenta sobre la técnica que el mismo filósofo denominó *la ética del rol* o *ética basada en rol*, la cual se refiere a los papeles que

¹⁰⁸ Roger T. Ames (12 de diciembre de 1947). Es una de las figuras contemporáneas más importantes que trabajan en el campo de la filosofía china. El filósofo, sinólogo, traductor y autor canadiense ha dedicado décadas de trabajo colaborativo en metodología comparativa e interpretación intercultural, y ha hecho varias traducciones innovadoras de textos filosóficos chinos. Roger T. Ames es profesor emérito de Filosofía China en la Universidad de Hawái, director de su Centro de Estudios Chinos y también profesor titular de Humanidades en la Universidad de Beijing de China. Es editor de *las revistas Philosophy East & West* y *China Review International* y autor de varios estudios interpretativos sobre el confucianismo clásico, incluido *Thinking Through Confucius* (con David L. Hall). También ha realizado importantes contribuciones al estudio de la filosofía comparativa y de China, abriendo nuevas vías de investigación.

desempeñan las personas dentro de la familia y en sus extensiones en interacción con las demás personas y grupos. A partir de los actos concretos que cada persona desarrolla se establecen los roles, tales como: el rol de padres, madres, hijo, hija, profesor, amigos, vecino etc.; los cuales pueden ser igualmente palabras regulares que expresen sus funciones de obligación. De acuerdo con Ames (2017):

Lo que intentan llegar a ser es para ser regular la vida real familiar y social. Por ejemplo, ser madre o ser vecino ya no es solo una descripción, sino [que] conlleva en sí una norma con función educativa o una guía directiva. (p. 186)

Una de las características de esta ética del rol es su función directiva para los papeles sociales, pues no es un principio o una virtud abstracta, sino una guía práctica y familiar que se extrae de la experiencia de la vida real. En ese sentido, saber “ser persona” es aprender a través de las redes relacionales a ser un miembro social y familiar cualificado; no hace falta que sea una teoría, sino, más bien, un conjunto de orientaciones que combinan la sociedad, la política, la economía, la estética, la moral e incluso el aspecto religioso de la vida. En este conjunto, un individuo es el que está entre múltiples papeles, los cuales determinan quién es, pues el ser humano solo es el conjunto de los papeles que ha vivido (Ames, 2017).

Lo anterior viene a decir lo mismo que la doctrina de Confucio que tampoco es una serie de teorías que plantea un conjunto de principios objetivos, sino un camino que guía a la persona dentro de la moralidad y por la vida, en sus interacciones interpersonales.

Ahora bien, para presentar su opinión, Ames ofreció otra interpretación sobre el caso discutido en *Las Analectas* acerca de la rectitud, el cual consiste en el siguiente dilema: si un padre roba una oveja, ¿el hijo que le tiene amor filial debe denunciarlo o no?, pues, por una parte, por el amor filial que siente el hijo debe proteger al padre, pero, por otra parte, lo correcto sería ser justo y denunciar al padre. Entonces para responder a la pregunta Ames analizó el caso desde el sentido común colocando el ejemplo al revés.

Se pregunta “¿qué haríamos si tratamos a nuestro padre como si fuera nuestro hijo?” (Ames, 2017, p. 184), si en la sociedad actual los padres se dan cuenta de que su hijo robó en una tienda “¿cuál sería la resolución más apropiada para esta situación? Entre las opciones que tiene la madre estará: llamar a la Policía para que se lleven al hijo, hecho que, con seguridad, será documentado en las noticias y luego saldrá en los periódicos locales, ocasionado que el hijo reciba la sanción correspondiente al delito por parte de la ley y la sociedad. Sin embargo, luego Ames se pregunta, pero ¿qué tipo de padres llegarían a hacer eso?

Lo más normal sería que los padres que conocen a su hijo y saben que tiene sus defectos, pero que en general no es un chico malo, acudan al poder de la “vergüenza”, en lugar de permitir la sanción legal. Quizá los padres decidan llevar al hijo ante el dueño de la tienda para que le devuelva lo que tomó y ambos enfrenten directamente el problema. Si se aprovecha la sensación de vergüenza del hijo para educarlo, se devuelve el objeto robado y en este proceso los padres se unen con el dueño de la tienda, no solo se le podrá dar al menor una lección, sino que también se garantizará la seguridad de la comunidad en el futuro. En cambio, si el chico es llevado a la cárcel, tal vez esa experiencia marcará su vida como delincuente y el resultado finalmente no será positivo para ninguna de las partes.

Se supone que Ames tiene razón en haber descubierto este punto laico en los preceptos basados en el 孝 xiào, pues es un tipo de moralidad que está tan vinculada con la naturaleza humana que no es difícil llegar a desarrollarla. Por supuesto, desde el punto de vista de la razón, no se trata de una serie de comportamientos cuya finalidad es que la persona llegue a convertirse en santa, por el contrario, es una moralidad accesible para cualquier persona ordinaria porque de lo que se trata es de intentar seguir siempre el camino del bien con el permiso de ser “humano” y con sus defectos predecibles.

El hecho de aceptar que se está lejos de lo correcto y lo absoluto para llegar a tener un resultado más o menos aceptable se refleja en todos los aspectos de la vida de la sociedad china. El objetivo de estos intercambios en las relaciones humanas es buscar la armonía y el equilibrio en el mundo social que, según lo mencionado por Zhang Yanhua (2007), es otra armonía que existe entre el macrocosmos y la naturaleza, asimismo, entre el microcosmos y el cuerpo humano.

The cultural aesthetics of “renhe” [*harmonious interpersonal relationship*] finds its full expression in Chinese family ethics that guide the way the family members care for and interact with each other according to their places within the family. The harmonious family also includes a vertical dimension. This concern for harmonious family relationships extends to the deceased members of the family, that is, the spiritual world. Apparently, the cultural sense of harmony is also at work when Chinese take care of their ancestors’ tombs, and offer foods and burn paper money to their ancestors. It is still a common practice in many rural areas that family members, believing in a harmonious reciprocity with one’s ancestors, pay respect to their ancestors following a personal success such as passing a college entrance examination [...].

It is also important that the cultural aesthetics of renhe [*harmonious interpersonal relations*] extend beyond one’s immediate circle of family members and relatives through extensive networks of “human emotions” [*renqing* 人情] created and maintained diligently by all forms of social exchanges, of gifts, labor, services, respect, and so on. (Zhang, 2007, p. 50)

En lo observado por Zhang (2007) aquí sobre esta extensión del énfasis en la armonía interpersonal, junto con el caso antes mencionado sobre el cubrir los delitos cometidos por el padre o el hijo, se pueden ver las dos caras de la moneda de las que se hablaba en párrafos anteriores. La ventaja de ello es que siempre se estará en un orden y la desventaja es, quizá, quedar lejos de la justicia desde la óptica occidental.

4.7.2.2 Gary Hamilton¹⁰⁹

Además de Ames, muchos autores han analizado el 孝 xiào desde la óptica del desempeño de papeles o roles, Hamilton fue uno de ellos. Este profesor ha elaborado una serie de estudios a partir de los cuales ha concluido que en toda la filosofía china “humanness resides in roles” (Hamilton, 1984: 413), pues se encuentra a una persona dentro de los roles y la buena cualidad de la vida solo puede obtenerse mediante el cultivo cuidadoso de los roles. En el *Clásico de piedad filial* o *The Xiaojing* de Confucio “provides a clear statement about what hsiao (xiào) means in the context of roles” (Hamilton, 1984, p. 411), el cual, para Hamilton, no solo es un papel.

Entrando en un análisis en profundidad del libro *Clásico de piedad filial*, Hamilton encontró que la publicación tiene dos temas principales: uno es el rol y el otro es el 孝 xiào. En cuanto a su análisis de los roles, expuso seis aspectos de los roles, a saber: que los roles vienen en pares, conllevan un subordinado y un superior, son relaciones naturales de la sociedad humana, para que todo funcione correctamente se requiere que se desempeñe cada rol plenamente.

Con respecto al análisis detallado hecho por Hamilton sobre el 孝 xiào conviene citar un punto que llama especialmente la atención y es que el 孝 xiào consiste en obedecer las demandas de un rol que contienen principios y actos específicos. Según Hamilton los seres humanos primero aprenden la sumisión a los roles necesariamente en casa, esto es, el 孝 xiào, el ser hijo o hija; y luego esta autodisciplina se transfiere para desempeñar otros roles en la sociedad. Así pues, para Hamilton, *Clásico de piedad filial* no es un tratado filosófico abstracto, sino un trabajo técnico popular que es accesible a todos porque el centro de la lógica de

¹⁰⁹ Gary Hamilton es profesor emérito en Sociología y Estudios Internacionales en la Universidad de Washington. Su terreno de investigación se centra en la Sociología Comparativa, la Sociología de Asia Oriental, la Sociología Económica e Histórica, entre otras.

dominación es llevar a cabo la práctica de ser hijo que luego se mezcla con la extensión en otros roles de la vida.

Un punto muy relevante en la investigación de Hamilton es la comparación que hizo entre las relaciones de autoridad identificadas por los términos *patriarcado*, *patrimonialismo* y *piedad filial* en China y en Europa. Según él, por un lado, en la sociedad occidental la dominación legítima se considera que constituye actos intencionales, direccionales y consecuentes de individuos que actúan dentro de los límites de sus jurisdicciones; mientras que en China se ve como un aspecto de conjuntos específicos de roles sociales que buscan impersonalidad, no intencionalidad y armonía.

En el análisis de Hamilton el *patriarcalismo* es el poder absoluto que tiene el patriarca sobre las personas incluidas en el círculo que permanecen en él unidos por la obediencia común a su ascendiente más elevado que puede ser el padre, el abuelo o el bisabuelo. Esta noción tiene su punto de partida en las opiniones de Jamieson, quien sostuvo que el 孝 xiào significa obediencia mientras que la patria potestad supone el poder del padre sobre el hijo.

Roman Law emphasises the dominium of the father, which implies duty and obedience on the part of the son. Chinese law looks at it from the opposite point of view; it emphasises the duty and obedience, which implies power on the part of the father to enforce it. (Hamilton, 1990, p. 84)

Acerca del entendimiento del aspecto de la obediencia de 孝 xiào, Hamilton concordaba con Ames en que este es un desempeño de rol, pues el 孝 xiào no es una entrega total de la autoridad del hijo al padre, sino el saber actuar como un hijo. Si bien pareciera que las definiciones fuesen iguales, esta última es mucho más flexible que la primera porque comprende la posibilidad de corregir al padre cuando este comete algún error, advertirle cuando sea necesario y ayudarlo en la manera que lo necesite; acciones que, sin duda, no son formas de enfrentarse a una autoridad absoluta.

With regard to a son's obedience to his father, the difference between patria potestas and *xiao* can be summarized in a phrase. With patria potestas, a person obeys his father; with *xiao* a person acts like a son. Patria potestas defines jurisdictions within which a person can exercise personal discretion, and accordingly defines relations of authority between people. *Xiao* defines roles, and actions and values that go with roles, and accordingly defines a person's duty to a role. These two concepts imply different ideas about the nature of patriarchal domination both within and especially beyond the family. (Hamilton, 1984, p. 411)

En su análisis Hamilton reiteró lo señalado por Ames, pero de una forma mucho más teórica. Al comparar la autoridad patriarcal Hamilton sostuvo que la patriarquía occidental acentúa el poder personal del superordinado, además de otorgarle el derecho de mando, pues

se identifica una jurisdicción dentro de la cual el derecho de mando se considera legítimo. Esta forma de patriarcado jurisdiccional personalizada se justifica por el vínculo que tiene el patriarca con los poderes trascendentales, ya sean estos religiosos o mágicos. Contrario a este, el patriarcado chino hace hincapié en el deber del subordinado de obedecer el 孝 xiào, la asignación de obligaciones de roles que significan su sumisión al deber (ej.: ritos de duelo), la restricción de asistir a actos legítimos de poder, y la obediencia al comportamiento que se estipula en conjuntos de roles (ej.: padre/hijo, emperador/súbditos, esposo/esposa).

Esta forma despersonalizada de patriarcado se justifica, a su vez, por la creencia de que es deber de todos los individuos ajustarse a sus roles para mantener la armonía del todo. Por lo tanto, el poder y la obediencia no son de naturaleza personal, sino de carácter posicional, pues ambos se basan en roles específicos y en la corrección inherente de esos mismos roles. Además, tampoco están respaldados por una creencia carismática en la individualidad.

Por otro lado, en Occidente el poder de cualquier tipo se convierte en una imposición para la voluntad de alguien, y se concibe como el poder personal a pesar de que una persona ocupa ya un papel, no obstante, un autoritario debe ganar el respeto de la otra persona y no por ser un jefe gana su admiración automáticamente. Esto quiere decir que en Occidente la acción está estructurada por los parámetros jurisdiccionales de poder, se aclaran los límites de las jurisdicciones y se especifican los requisitos de acción para que las personas sepan decidir. Mientras que en China está estructurada por las relaciones pertinentes que exige la obediencia determinada por las posiciones, estas relaciones se clasifican y los deberes para cada relación se conocen públicamente, así, las personas saben primero cuáles son las relaciones que tienen con otras personas y luego identifican la forma cómo deben tratar con ellos.

Ello fue discutido en el capítulo de *guanxi*, al igual que se ha hecho aquí con el 孝 xiào, dado que ambos tienen su esencia en aclarar las relaciones interpersonales, y con base en ello realizar las interacciones según lo requerido por los códigos sociales.

4.8 Explicaciones en la Actualidad del 孝 xiào

4.8.1 Académicos Occidentales

En un artículo que publicó el doctorando Meng Qingbo (2013) se llevó a cabo una revisión de estudios realizados por sinólogos americanos sobre la piedad filial y el *Clásico de piedad filial*. Estos estudios se presentaron en orden cronológico y aquí se seleccionaron los primeros para presentarlos de forma breve.

En el número de diciembre de 1736 Sylvanus Urban publicó un artículo titulado *Example of Filial Piety in China* en la revista *Gentleman's Magazine*, el cual se considera el documento de elaboración más temprana que se encuentra sobre el 孝 xiào en los Estados Unidos. Tiempo después el misionero Elijah Coleman Bridgman tradujo el *Clásico de piedad filial* y en 1835 realizó una reseña del mismo libro en la revista *Chinese Repository*. En 1948 Herrlee Glessner Creel publicó *Literary Chinese by the Inductive method*, siendo el primer volumen el *Clásico de piedad filial*, libro que utilizó como manual de estudio del idioma chino, aunque no investigó con el clásico, pero aumentó su popularidad en la sociedad americana.

Además, en este estudio cronológico Meng hizo hincapié en dos artículos, ambos publicados en la revista *Journal of the American Oriental Society*, estos son: *Confucian Piety and Individualism in Han China* elaborado por Michael Nylan en 1996 y la publicación *The place of Filial Piety in Ancient China* elaborada por Donald Holzman en 1998. Este último se presenta con más detalle posteriormente.

4.8.1.1 Keith Nathaniel Knapp¹¹⁰

El profesor de Historia Knapp analizó el trasfondo histórico y el desarrollo de la redacción de las narraciones sobre piedad filial que datan de la Alta Edad Media en China. Ha trabajado con más de 300 cuentos cuyos contenidos son en muchas ocasiones repetitivos, y ha sacado un hilo de evolución revelando sus significados culturales. En su trabajo Knapp ha hecho hincapié en la relación que existe entre la ética confuciana y el modelo familiar, e indicó que la clase élite de entonces arraigó más los valores confucianos en sus intentos por ampliar sus familias. Así, Knapp llegó a la conclusión de que fue la clase alta la que transmitió y valoró los textos y las ilustraciones sobre el 孝 xiào, el cual era sumamente necesario para las culturas agrarias jerárquicamente organizadas.

Para tener una idea más concreta sobre los cuentos que trabajó Knapp se puede poner aquí un ejemplo de un cuento popular muy conocido en China¹¹¹. Se trata de un hijo que quería abandonar a su anciana madre en las montañas, y para ello la llevó dentro de una cesta

¹¹⁰ Keith Nathaniel Knapp es profesor de Historia en The Citadel, el Colegio Militar de Carolina del Sur. Enseña Historia Mundial e Historia de Asia Oriental. Su interés investigativo se centra en la historia social y cultural de China durante su periodo medieval temprano (AD 100-600). Está particularmente interesado en el pensamiento confuciano y los valores sociales que se adoptaron durante este periodo.

¹¹¹ Al ser un cuento popular existen muchos modelos de la publicación, aquí se expone uno que se considera común y corriente.

acompañado de su pequeño hijo; después de abandonar a la anciana, al regresar, su hijo le señaló que tendrían que llevar la cesta a casa porque ese sería su destino también cuando fuera viejo e inmóvil. De esa forma, la reacción del niño ante el abandono de la abuela evitó que el padre cometiera un acto inmoral.

Curiosamente, Knapp (2005) mencionaba que los misioneros estadounidenses del siglo XIX propagaron algunos de estos cuentos para inculcar un sentido de obligación civil a los jóvenes. Y con ello indicó que la elaboración y divulgación de estas anécdotas fue tan convincente que trascendió tanto el tiempo como el espacio. La idea principal de la divulgación es exactamente la misma: educar a la gente a través de los ejemplos, como se cita en el siguiente fragmento:

The men most worthy of imitation, such as sages, were almost impossible to encounter. Nevertheless, one still had access to them through books that recorded their words and deeds. Through reading these works, one improved his or her behavior by viewing how the ancients conducted themselves. One thereby learns things like how to serve one's parents - not through grasping filial piety as abstract principle, but by viewing the specific ways in which the ancients were filial. (Knapp, 2005, p. 71)

Es decir, por una parte, se concreta la moral abstracta a través de comportamientos específicos, y de esta forma se crean criterios tanto para medir a los demás como a sí mismo “usando ejemplares para crear ejemplares” (Knapp, 2005, p. 70). Por otra parte, el hecho de redactar o leer los libros o ilustraciones en sí ya es una muestra de un acercamiento al amor filial. Zheng criticaba varios puntos que merecen ser puestos en cuestión en las perspectivas de Knapp, tales como si el 孝 xiào es meramente una herramienta para mantener el mecanismo en conjunto o si realmente fueron cuentos inventados por la clase élite para fortalecer linaje extendiendo sus familias (Zheng, 2006, pp. 245-250).

4.8.1.2 John Schrecker¹¹²

En un artículo redactado en el año 1997 John Schrecker analizó el concepto del 孝 xiào desde una óptica que lo concibe como un derecho humano básico, formando así un fundamento fuerte para mejorar las funciones del gobierno. Schrecker indicaba que la imitación del sentimiento del amor filial proporciona un apoyo poderoso para el autoritarismo, sin embargo,

¹¹² John Schrecker (22 de agosto de 1937). Es profesor emérito de Historia en la Universidad de Brandeis de los Estados Unidos. Su campo de investigación se centra en la historia y la civilización de Asia oriental. Entre sus estudios destacan áreas como las relaciones sino-occidentales y sino-americanas en los siglos XIX y XX, así como el pensamiento chino tradicional, sobre todo la relación de China moderna con su pasado.

este enfoque finalmente se convirtió en una base para mejorar el gobierno, pues el profesor emérito de la Universidad de Brandeis observó que, aunque siempre se cree que la piedad filial refuerza el poder gubernamental, también defiende las limitaciones de la política y asigna responsabilidades al gobernante.

En esa línea expositiva, Schrecker hizo hincapié en que no se debe confundir el 孝 xiào con la lealtad al gobierno, dado que el primero es un concepto legítimo por su naturaleza. Es así pues, aun si los padres no cumplen lo que deberían hacer estos seguirán siendo padres, pero un gobernador que no sabe manejar el poder que tiene con el tiempo lo perderá. Siendo así la filialidad, para Schrecker, no puede concebirse de otro modo que no sea como un derecho básico, por ello comparó la relación entre el 孝 xiào y el derecho con la relación que tienen la religión y el derecho en Occidente. En este comparativo, el profesor encontró que la práctica de la piedad filial en China tiene la misma protección de la práctica libre de la religión en Occidente; por tanto, el individuo debe tener la capacidad de cumplir la obligación ritual de la piedad filial, con libertad y en un lugar donde pueda hacerlo como si se tratase del ejercicio de otro derecho humano natural. Y dicho derecho debe estar garantizado y reconocido por el gobierno.

De ese modo, Schrecker dio cuenta de la obligación absoluta que tiene el individuo de observar el principio de la piedad filial que se encuentra en las obras de Confucio y Mencio, quienes señalaron que el poder practicar los ritos y los comportamientos propios de la piedad filial es un derecho humano que el gobierno no puede evitar. En caso de afirmarse que el gobierno tiene el poder de coartar la práctica de la piedad filial su legitimidad se reduciría en la medida en que la obstaculice (Schrecker, 1997).

4.8.1.3 Holzman

Por su parte, Holzman aplicó el método de comparación al analizar el concepto de 孝 xiào y expuso la importancia del principio indicando que este puede ser una clave para entender los fenómenos que se encuentran más alejados de la comprensión occidental. Así “[...] the excesses to which filial piety was carried at that time illustrate an aspect of Chinese psychology that, once understood, will help us appreciate much that usually remains incomprehensible in Chinese history” (Holzman, 1998, p. 185). De acuerdo con lo expuesto por Holzman en su estudio:

The idea of a direct leap from the human world to a transcendent, metaphysical world seems not to have appealed to the ancient Chinese. Their natural tendency was to reach out to what was nearest to them, their direct ancestors, and through them attain to the deity. (Holzman, 1998, p. 186)

Lo anterior, dicho en otras palabras, quiere decir que lo típico del pensamiento chino antiguo es la convicción de que se podía alcanzar a los dioses a través de los antepasados, mientras que las tres religiones monoteístas (el judaísmo, el cristianismo y el islam) establecen que el contacto de Dios con el ser humano se da de forma directa.

En esta comparación Holzman también resaltó que las extrañas travesuras para satisfacer a los padres y a los suegros egocéntricos representan actitudes profundas arraigadas de los miembros de la sociedad china hacia sus padres. También comparó los comportamientos exagerados y fanáticos que aparecen en las anécdotas sobre el 孝 xiào con el fanatismo religioso de Occidente, especialmente con las acciones de los santos cristianos que muestran su absoluta devoción a Dios a través de la abnegación, el altruismo y el sacrificio. En ambos casos, indicó, la sociedad actúa de acuerdo con los ideales más elevados de sus respectivas culturas, “it is a truism that the Chinese are, philosophically, down-to-earth, immanentists, uninterested in transcendence, whereas in the West God is felt to be transcendent, above and beyond us” (Holzman, 1998: 198). Aparte de estas marcadas diferencias dadas por concepciones como “tener los pies en la tierra” o el “más allá” en el sistema de creencias, otra diferencia encontrada por Holzman es el interés por el origen del mundo y el Creador, respecto a lo cual, indicó:

[That] the only creators the Chinese know are the parents who gave them life and thus it is not surprising that those who have saintly natures have reacted towards their parents as men and women in the West have reacted towards the God they consider to be their Creator. (Holzman, 1998, p. 198)

En esa línea, el antropólogo estadounidense Hugh Baker explicaba sobre el culto a los antepasados que este:

[...] stands out from the rest as being more systematic and more obviously in tune with the structure of Chinese society. It was probably the one belief system which was fundamentally important to most Chinese. Yet it must be viewed against this background of lack of systematic belief. It was not itself entirely unaffected by other beliefs, nor did it fail to influence them. (Baker, 1979, p. 98)

En síntesis, el 孝 xiào es, según Holzman, una guía para el enfoque de los intelectuales chinos en el mundo laico, lo cual dista del sistema occidental que se centra en ideas religiosas o filosóficas mucho más abstractas.

4.8.1.4 Whyte Martín King

En un estudio de campo de Baoding realizado en el año 1994, Whyte investigó los patrones de relaciones intergeneracionales distintivos que dejó como legado la revolución y el

socialismo. A través de una recopilación de datos cuantitativos obtenidos con la aplicación de una encuesta de colaboración a académicos chinos y estadounidenses, tanto padres como hijos adultos originarios de esa ciudad mediana, se estudiaron los comportamientos y las actitudes que se desarrollan como apoyo a la vejez y se cuestionó en qué medida las obligaciones filiales todavía funcionan bajo el socialismo que eliminó la estructura familiar patrilineal sobre la cual se fundaba el sistema familiar con apoyo a la vejez.

Los resultados recogidos en el libro *China's Revolutions and Intergenerational Relations* apuntan a la persistencia de las formas tradicionales de cuidado familiar que se les proporciona a las personas mayores. Sin embargo, también se observó el impacto que tiene el desarrollo económico y la independencia de los encuestados mayores por recibir apoyos públicos y pensiones, pues se considera que “there are also a number of historical and structural forces that tend to reinforce, rather than erode, intergenerational and family obligations” (Whyte 1997, p. 21).

De acuerdo con los resultados obtenidos en este estudio, la generación más joven radicada en la ciudad de Baoding apoya tanto las lealtades familiares tradicionales como las obligaciones filiales y la generación anterior.

4.8.2 Explicación Demográfica

El demógrafo australiano John Caldwell¹¹³ (1982) expuso su teoría de los flujos de riqueza entre las generaciones, la cual ocupa un importante lugar en la explicación de la modernización demográfica. Con su teoría, Caldwell intentó explicar las variaciones de la fecundidad que se daban a través de los cambios de las transferencias intergeneracionales dentro de la familia, observando que en las sociedades humanas tradicionales de los países en vías de desarrollo es habitual que el balance de ese flujo sea favorable para los padres y los hijos entreguen más de lo que reciben.

This may not be a socially stable situation, since the old in contemporary industrialized countries typically prefer to believe that they are rightly being repaid by society for work already done: in

¹¹³ John Charles Caldwell (1928-2016). Demógrafo australiano. Es uno de los especialistas que mayor impacto ha tenido en la investigación demográfica, como también en la formulación de políticas sobre epidemiología y salud pública. Investigó ampliamente en África y en las regiones sur y sudeste de Asia, y trabajó en muchas áreas de la teoría demográfica como la importancia de la educación y la situación de la mujer en la determinación de los cambios demográficos, como también el estudio de sida en África.

contrast to older societies with an upward wealth flow where the old felt that they had the right of support from their dependants in return for the gift of life. (Caldwell, 1982/2006, p. 326)

La clave de la transición demográfica, según lo explicado por Caldwell, es el balance en los flujos de riqueza y apoyo que se producen entre las distintas generaciones, de padres a hijos y viceversa. Es decir, la alta o baja magnitud depende de la dirección de los flujos de riqueza que se dan entre las generaciones: si los flujos son de los hijos a los padres se tendrán más hijos; pero si la riqueza desciende desde los padres hacia los hijos, entonces se reducirá la fecundidad. Y cabe destacar que esa “riqueza” que mencionó Caldwell no solo se refiere a la riqueza capital, sino también a otros tipos de recursos como el conocimiento, el afecto, el apoyo, la atención, entre otros. Para que se produzca un descenso sostenido de la fecundidad debe revertirse el balance de ese flujo, lo cual no ocurrirá hasta que las familias estén bien dotadas material y socialmente, y los hijos no empiecen a ser receptores netos de recursos.

Wage earners are typically taxed by the State to support the old [*although families also contribute to supporting the old in retirement homes*], while a large proportion of private income is spent by parents on their children. In effect, parents tax themselves continually to support the young by their expenditure on their children, usually not resenting it because of the emotional returns...remnants of this older system persist in some of the high-income East Asian countries, for example Japan or Taiwan. (Caldwell, 2006, p. 326)

En las ciudades chinas se observan comúnmente los fenómenos que describió Caldwell, es decir, los hijos son receptores de los recursos de los padres. Se cita aquí esta teoría porque forma parte de la evolución del 孝 xiào en la actualidad en China, pues, si bien es cierto que mantener a los padres siempre fue uno de los pilares del concepto del 孝 xiào en la sociedad china, actualmente en muchas zonas esta situación es completamente diferente. Lo que sucede en la actualidad se asemeja en mayor medida a la descripción de Caldwell de la sociedad industrial.

Actualmente, parte de las funciones de una familia son reemplazadas por la sociedad como la producción o la educación, los hijos cuando no encuentran trabajo se van de casa, y la riqueza familiar con flujo de padres a hijos se convierte en la tierra de una baja tasa de natalidad, aunque, cabe decir, que en el caso de China esta baja tasa de natalidad es pasiva debido a la política de hijo único. Relacionando entonces la situación descrita con lo mencionado sobre la evolución del 孝 xiào se puede ver que el hecho de que los jóvenes adultos reciban recursos de sus padres tiene una explicación, aunque este no haya sido el caso más común en otros tiempos.

4.8.3 Normas Descriptivas e Injuntivas

Es claro que el 孝 xiào ha sufrido una evolución notable y que los comportamientos de los jóvenes pueden variar significativamente de una época y generación a otra. Una posible explicación para ello puede ser la forma de asimilar las normas sociales, por ejemplo, las descriptivas y las injuntivas.

Las normas descriptivas e injuntivas se pueden entender fácilmente como *lo que la gente debe hacer* (injuntiva) y *lo que la gente realmente hace* (descriptiva). Detalladamente, las normas descriptivas están muy vinculadas con la percepción que cada persona tiene sobre lo que las otras hacen, pues, según lo que una persona aprende de los códigos sociales y lo que asimila será que ajustará su conducta y percibirá la de los demás. De otra parte, las normas injuntivas están relacionadas con las conductas que se perciben por observación, las cuales se sabe son aceptadas por los demás; estas normas representan la percepción de aprobación que tienen las personas sobre los comportamientos.

Al aplicar la distinción de estos dos tipos de normas a la explicación de los fenómenos sociales observados en China, estas se relacionan con el criterio que se emplea para evaluar las conductas de los miembros de la sociedad.

Frente a la duda por ¿cómo explicar la violación colectiva de las reglas observadas en las culturas colectivas?, se puede colocar como ejemplo la situación vivida en China donde se ven muchos grupos de peatones que violan juntos las leyes de tránsito, y otro ejemplo podría ser el soborno. Ambas, tanto la violación de las normas de tránsito como el soborno, son socialmente desaprobados, pero, aun así, la violación a las normas sigue siendo observada. Estos ejemplos muestran que en China la gente sigue más las normas descriptivas que las cautelares. *Agency belief* explica por qué los individuos siguen las normas descriptivas que van en contra de las normas cautelares. Y es que en las culturas individualistas, donde es popular la creencia de agencia individual, las personas creen que son fuente de acción y que, por tanto, son autónomos y tienen licencia para incumplir todas las normas; en cambio, con la creencia de la agencia colectiva el comportamiento se regula porque es el grupo la fuente de la acción. Se entiende la presión social impacta el comportamiento tanto del individuo como de los grupos, como lo explicaron en detalle Gelfand y Jackson (2016):

Accordingly, norm compliance is much higher in contexts where reputational concerns and group identity are salient, such as in public as compared to anonymous conditions, when there is mutual

knowledge of shared group membership, and when individuals are embedded in densely connected networks.(p. 176)

Por eso, cuando los individuos tienen creencias de colectivismo, como sucede en el caso de China frente a los choques que se dan entre las normas descriptivas e injuntivas, suelen actuar igual que los demás siguiendo las normas descriptivas. En ese sentido, no sufren psicológicamente por la violación de las normas injuntivas o morales y atribuyen sus elecciones a la presión social, en lugar de asumir la responsabilidad de sus actos, pues muchas veces las normas sociales definen buena parte las decisiones de los individuos sin que necesariamente estos sean conscientes de ello y puedan admitirlo.

Lo anterior permite explicar los nuevos fenómenos y situaciones que se dan en la actualidad y en las cuales se expresa el 孝 xiào de una manera distinta a como se hacía antiguamente, pues hoy, por ejemplo, hay hijos que se consideran a sí mismos buenos hijos por el amor filial que tienen hacia sus padres, a quienes no pueden visitar seguidamente debido a la distancia geográfica que los separa, o bien, hoy en día muchas madres y padres dejan a los hijos en casa con los abuelos para que los críen mientras ellos van a trabajar por fuera de la casa. Si bien todos estos comportamientos se consideraban iban en contra del 孝 xiào en otros tiempos, debido a que en la actualidad muchos jóvenes lo hacen y no han dejado de demostrar su amor filial hacia sus padres, la sociedad actual hoy los considera normales. Incluso, hoy en día muchos jóvenes que se enfrentaron a sus padres durante la Revolución Cultural han podido volver a sus casas y demostrarles a sus padres todo el afecto y cariño que sienten hacia ellos debido, precisamente, a la modificación que han sufrido las “normas sociales”.

Para concluir, la cultura tradicional china ha evolucionado a lo largo de los siglos hasta convertirse en un estilo histórico y una identidad nacional propios. El concepto de "piedad filial" ha evolucionado con el desarrollo de la vida social. El confucianismo vincula estrechamente el respeto filial a los padres, el culto a los antepasados y la crianza de las esposas y la descendencia, y no sólo se preocupa mucho por la vida de las personas, sino que se ocupa plenamente de la reproducción del clan, lo que refleja un profundo pensamiento centrado en las personas.

En términos de ética social, el concepto de piedad filial tiene una importancia fundamental y central, y esto a su vez se irradia a muchos aspectos de la vida social. En la antigua China se formó un sistema de clanes en el que el linaje familiar y la organización social estaban estrechamente entrelazados y se complementaban. Con el desarrollo de la civilización agrícola, se acentuó la dependencia del hombre de la tierra, medio básico de la producción

agrícola. Bajo la premisa de la herencia de la tierra, se profundizó la integración de las relaciones de sangre y el orden social. El sentido del respeto por los ancianos, que nació del germen del pensamiento social de los clanes, se convirtió en una norma básica de ética social.

La piedad filial es un concepto ético basado en la vida cotidiana, que no sólo exige a las personas que traten y sirvan a sus padres lo mejor que puedan en términos materiales, sino que también les exige que sean gentiles y filiales en el sentido espiritual, es decir, que muestren su profundo afecto por sus padres desde el fondo de su corazón, lo que se traduce en una obediencia respetuosa en sus actitudes, ademanes, palabras y actos. El confucianismo vincula estrechamente la piedad filial hacia los padres en vida con el entierro y los rituales tras su muerte, incrustando la piedad filial en la tradición ininterrumpida de los rituales y revelando la importancia ética de la piedad filial en la vida de la familia. Esto revela el papel de la piedad filial como pilar ético transmitido de generación en generación en la vida de la familia. No sólo hay que ser respetuoso y obediente con los padres en vida, sino también prestar especial atención a su entierro y rituales tras su muerte. La estrecha relación entre la ética familiar de la piedad filial y la ética social de la lealtad, con especial énfasis en la piedad filial como requisito previo para la lealtad, ha llevado a descubrir la importancia de la piedad filial para la armonía y la estabilidad sociales.

A medida que la historia se adentra en el siglo XXI, las personas han experimentado enormes cambios al pasar de la sociedad tradicional a la moderna, de la civilización agrícola a la industrial, y la urbanización, la globalización, la inteligencia y la ecología se han convertido o se están convirtiendo en la realidad del desarrollo social de China. Hoy en día, las personas ya no dependen de la herencia familiar de la tierra en una sociedad agrícola, ya no dependen del apoyo social de los parientes consanguíneos patriarcales, sino que pueden moverse por diferentes regiones, ocupaciones y clases. La sociedad moderna se ha alejado en gran medida de las condiciones históricas de la civilización agrícola, con un rápido desarrollo económico y social, y las nuevas condiciones históricas plantean numerosos retos prácticos: envejecimiento, menor número de hijos, edad avanzada del matrimonio y de la maternidad, aumento de las tasas de divorcio, debilitamiento del concepto de anciano e hijo, y debilitamiento de la ética familiar y social. La cuestión de si la piedad filial es un contenido del pensamiento en condiciones históricas específicas que perderá su significado con el paso del tiempo, o si trascenderá los objetos específicos y seguirá teniendo sentido, se ha convertido en un asunto de la época que merece una reflexión más profunda. En este contexto, es preciso abordar la cuestión de cómo transformar los valores tradicionales y aprovechar la riqueza espiritual de la piedad filial. En

resumen, la piedad filial confuciana y otros valores tradicionales tienen un valor precioso y merecen ser explorados en profundidad por su vitalidad inherente.

Capítulo V. 礼ǐ

5.1 Análisis Semántico Lingüístico

5.1.1 Etimología del Carácter en Chino

Este carácter, 礼 lǐ, que actualmente significa “ceremonia, rito”, deriva de su forma tradicional: 禮 (豐, 示). 礼 lǐ se explica mediante el principio semántico fonético de formación (形声 xíngshēng): el radical de “culto” (示) aporta la parte semántica, mientras que el otro componente añade la parte fonética al carácter. En su forma tradicional el componente 豐 lǐ se explicaba mediante el principio indicativo compuesto (会意 huìyì); combinación de dos pictogramas que asocian [estas dos] ideas: 豆 “plato de servir, lleno de jade” 曲. (Seres, 1997, p. 22)

Figura 1.



Tal como se observa en la Figura 1, el carácter chino 礼 es un pictograma que en su forma original representaba figurativamente una vasija que contenía seis piezas de jade ensartadas, composición gráfica que expresa el sentimiento de adorar a los dioses y los poderes sobrenaturales. Allí también se puede observar una flecha naranja, ubicada entre los caracteres tercero y cuarto, que indica que al carácter original se le añade un radical 示, cuyo trazo inferior representa una ofrenda y la actitud de veneración del que ofrece y encima del cual se traza una línea superior que simboliza el altar sobre el que se hace el ofrecimiento, para darle un carácter más divino. Una variante del radical 示 es:

[...] el radical *shì* (示¹¹⁴ [que] literalmente [se traduce al idioma español como]“culto”). Según los principios que Xu Shen (许慎, 30-124 d. C.) estableció en el diccionario etimológico *Shuō wén jiě zì* (说文解字)...los caracteres que contenían este radical estaban relacionados con el culto y los sacrificios a los dioses y espíritus. (Seres, 1997, p. 20)

Ello apunta a que la raíz pictográfica a partir de la cual se forma el carácter 礼 lǐ está vinculada con el sentimiento de veneración. Esta significación originaria que denota devoción

¹¹⁴ El carácter 示 es una deformación del carácter 示 cuando se coloca en la parte lateral izquierda de un carácter chino.

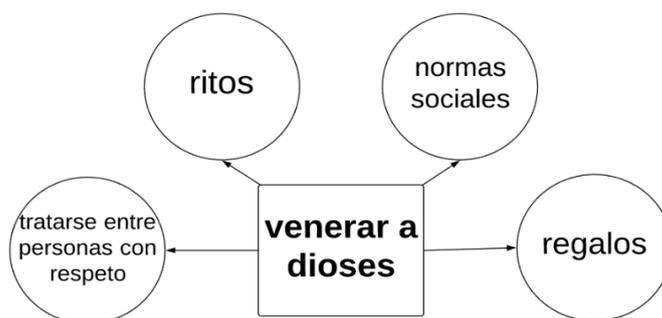
ha provisto, como se verá, a las acepciones que de ella se han derivado de un significado que denota respeto.

5.2 Las Diferentes Facetas de 礼 lǐ

5.2.1 Presentación de las Facetas

Al ser una palabra polisémica, el término 礼 lǐ se ha empleado en diferentes sentidos que con el tiempo han dado origen a diversas acepciones de la palabra, como se interpreta en los diccionarios y libros de educación moral, rituales y normas de conducta social. Es así como de su significado originario de “veneración a dioses” se han derivado muchos otros sentidos y significados que están estrechamente relacionados con esa primera acepción.

Figura 2.



En la figura anterior se muestran superficialmente las vinculaciones existentes entre el 礼 lǐ y los significados y sentidos que derivan de él. Todos estos campos surgen mezclados, por lo tanto, no hay fronteras explícitas entre uno y otro.

- Veneración a los dioses: La acepción principal del término 礼 lǐ es la de *veneración a los dioses*. Se trata de acciones que se realizan para mostrar respeto a aquellos seres no visibles que pueden ser dioses o antepasados, e incluso para mostrar respeto a todo lo sagrado como los cuerpos celestes y naturales como el sol o la luna.
- Ritos: Gracias a la necesidad de realizar ritos para mostrar respeto a los ancestros o a los dioses estos se llevan a cabo con tales fines particulares. Este campo abarca todo tipo de actividad ritual o de carácter ceremonial.
- Normas sociales: Al ser un proceso divino se establecen normas para seguir en cada paso, por lo tanto, llega a representar normas sociales virtuales que deben ser respetadas por todos.

-
- Regalos: Los objetos sacrificiales llegan a significar todos los elementos que ayudan a expresar un sentimiento de aprecio y respeto, conocido hoy en día como *regalo*.
 - Tratarse con respeto: Las reglas sociales exigen que las personas se traten con respeto entre sí. Asimismo, por su significado original, en la veneración que se extiende a las personas u objetos relacionados con actos respetables se deben observar las mismas actitudes de respeto y modestia, indistintamente de cual sea el objetivo y de que la ceremonia o el ritual esté dirigido a lo divino o lo humano. Este trato respetuoso va desde los dioses hasta los humanos.

5.2.2 Significados de las Facetas

Entrando en detalle sobre el significado de cada una de estas acepciones y algunos aspectos relativos a estas, a continuación, se destaca información relevante para comprender el sentido con el que se realizan las prácticas enumeradas en el apartado anterior.

Ritos

Los ritos son aquellas prácticas que originalmente están dirigidas a los dioses y con el tiempo se convierten en ceremonias. Existen todo tipo de rituales, desde rituales ceremoniales ofrecidos a los dioses hasta ceremonias solemnes que tienen un fin específico.

En el *Libro de los ritos* escritos por Confucio, también llamado *Clásico de los ritos* (en chino simplificado 礼记 y en pinyin, Lǐjì)¹¹⁵, se enumeran nueve ceremonias que son las más

¹¹⁵ El *Libro de los ritos* (en chino simplificado 礼记 y en pinyin Lǐjì) es una colección de textos que describen las formas sociales, la administración y los ritos ceremoniales que debe observar la sociedad china. Su compilación se hizo a lo largo de diversos periodos de gobierno: en la dinastía Zhou (1122 a. C. - 221 a. C.), en el periodo de los Reinos Combatientes (475 a. C. - 221 a. C.) y en los primeros periodos Han (206 a. C. - 220 d. C.). Se trata de uno de los cinco libros clásicos del confucianismo que, al igual que los otros cuatro libros clásicos, es una compilación de obras, en lugar de ser un solo texto. El 礼记 está constituido por tres libros:

- *Libro de los ritos* (Lǐjì)
- *Los ritos de Zhou* (Zhōulǐ)
- *El libro de la etiqueta* (Yǐjì), también conocido como *Tres lǐ* (Sānlǐ)

Como texto central del canon confuciano el 礼记 describe las formas tradicionales que proporcionaban el estándar de conducta que debía conocer toda persona culta, y su contenido formaba parte del examen imperial chino para seleccionar a los funcionarios en los diferentes periodos.

importantes en la vida de una persona, a las cuales se les conoce en el idioma español como *ceremonias de paso*. Estas celebraciones:

[...] commence with the capping; to have their root in marriage; to be most important in the rites of mourning and sacrifice; to confer the greatest honour in audiences at the royal court and in the interchange of visits at the feudal courts; and to be most promotive of harmony in the country festivals and celebrations of archery. These were the greatest occasions of ceremony, and the principal points in them. [Traducido por James Legge]¹¹⁶

En las ceremonias solemnes se revelan la jerarquía y las relaciones, pues son:

They are the rules of propriety, that furnish the means of determining (the observances towards) relatives, as near and remote; of settling points which may cause suspicion or doubt; of distinguishing where there should be agreement, and where difference; and of making clear what is right and what is wrong. [Traducido por James Legge]¹¹⁷

Normas sociales

A medida que la sociedad se acostumbra a realizar las ceremonias y los ritos se convierten en protocolos y estos, a su vez, en normas sociales. Se considera que el 礼 lǐ requiere que el individuo tenga templanza, control de sí mismo para regular sus comportamientos y respeto por las distinciones jerárquicas y el orden. Es por eso por lo que evoluciona para adquirir el significado de normas y reglas a fin de que la comunidad las siga y, consecuentemente, el orden social se mantenga. En ese sentido, sus requisitos son tanto reglas de costumbre como leyes y metas ideales por alcanzar (Cui, 2010: 15).

Se cree que “gobernar el país con 礼 lǐ es el camino correcto para un país”¹¹⁸. De manera que el 礼 lǐ se convierte en una herramienta de gobernanza gracias a la función que cumple como regla de carácter social y moral, como también comportamental de acuerdo con las costumbres de la sociedad china. Se trata, pues, de reglas para gobernar el país, para la vida cotidiana y de autoexigencia a uno mismo. A modo de ejemplo, se puede traer a colación la frase “se heredan el poema y la cortesía”¹¹⁹. Esta es una frase que se dice cuando se habla de las herencias familiares, en ella la poesía se toma como una metáfora de la cultura, la cual

¹¹⁶ 夫礼始于冠,本于昏,重于丧祭,尊于朝聘,和于射乡,此礼之大体也。《礼记·昏义》 Fū lǐ shǐ yú guàn, běn yú hūn, zhòng yú sàng jì, zūn yú cháo pìn, hé yú shè xiāng, cǐ lǐ zhī dà tǐ yě. *Lǐjì-hūn yì*

¹¹⁷ 定亲疏,决嫌疑,别异同,明是非。《礼记·曲礼上》 Dìng qīn shū, jué xián yí, bié yì tóng, míng shì fēi. *Lǐjì-qū lǐ shàng*

¹¹⁸ 礼以纪政,国之常也。《国语·晋语四》 Lǐ yǐ jì zhèng, guó zhī cháng yě. *Guóyǔ-jìn yǔ sì*

¹¹⁹ 诗礼传家 *shī lǐ chuán jiā*

difícilmente es compartida por muchas familias, a diferencia de la jerarquía y la obediencia basada en ella que sí se aplica en todo tipo de clases sociales.

Regalos

Los regalos son un tributo que los individuos y las comunidades ofrendan a los dioses, los cuales se convierten en objetos que expresan respeto hacia la deidad. A partir de su significado de hacer una reverencia a los dioses con objetos se deriva el significado de los objetos que se emplean en estas situaciones, de ahí que aquellos objetos que demuestran respeto también se denominen con el carácter 礼 lǐ.

Originalmente la palabra *regalo* tiene dos significados en la sociedad china: por un lado, significa el tributo que se les entrega a los dioses y, por otro lado, representa los objetos a través de los cuales se expresa el respeto. Pero estos no son los únicos significados que puede tomar la palabra, dado que el sentido con que se usa puede ampliarse. Cuando la noción de *respeto* amplíe su significado también hará referencia a los objetos que las personas intercambian entre sí para expresar la admiración o el respeto que la una siente por la otra, lo que con el tiempo puede convertirse en un lazo y una expresión de afecto entre personas.

Es por eso por lo que desde la antigüedad y hasta la fecha el regalo se ha vuelto imprescindible en el trato entre Estados, personas o familias, pues no solo permite expresar el respeto o el afecto que se tiene hacia el otro, sino también porque al dar o recibir un regalo tanto el que ofrece como el que recibe debe seguir unas normas rituales debido a que se trata de un intercambio recíproco.

Otra entrada del concepto de 礼 lǐ es la que se recoge en el diccionario etimológico *Shuōwén jīzì* como “礼, 履也 lǐ, lǚyě”, caracteres que traducidos al español significan “zapato” o “huella en el camino”. El carácter 履 lǚ significaba “zapato” en la antigüedad y su figura extendida es “pisar”. En ese sentido, el 礼 lǐ se puede interpretar como el camino que se recorre con la guía de los ancestros, pues, mientras los antepasados pisan, los descendientes siguen y actúan según las mismas normas de comportamiento. También se puede interpretar como se recoge en el libro *Xúnzǐ*, donde se define que el “礼 lǐ es lo que sigue la gente, [por lo tanto], perder ese camino es caerse y ahogarse” porque se trata de un camino ancestral del individuo cuya dirección lo lleva hacia la elevación de su espíritu al encaminarlo hacia la búsqueda de una conducta ideal humana y honorable y a tener un manejo y control sobre sí mismo.

5.3 Formación de Palabras

En el siguiente análisis semántico se estudian algunas formas como se han construido las palabras a partir del carácter 禮 lǐ, donde figura como un componente en aquellas palabras cuyo significado denota respeto, solemnidad o jerarquía, entre otros valores y cualidades relacionadas con el reconocimiento, la veneración y la valoración positiva. Así, dependiendo de la palabra a la que se una el carácter 禮 lǐ su significado puede variar y referirse a la veneración de dioses, ritos, objetos ceremoniales e incluso reglas.

Dentro de esas composiciones que forma el carácter 禮 lǐ puede aparecer como palabra central o raíz, y también puede cumplir la función de adjetivo o verbo. Como raíz formará la expresión X + 禮 lǐ, la cual puede significar diferentes tipos de ceremonias, regalos, muestras de cortesía o normas sociales, véanse los siguientes ejemplos: si X es *casarse* se formará la palabra “boda”, si X es *enterrarse* se formará la palabra “funeral”, si X es el verbo *devolver* la palabra que se formará será “devolver el regalo o la cortesía” y si X es el verbo *entender* la palabra que se formará será “entender o respetar los protocolos o las normas sociales”.

También el carácter 禮 lǐ puede adoptar la función de complemento, caso en el cual cumple la función de adjetivo o verbo en la expresión 禮 lǐ + X que se forma. Tómese como ejemplo: si 禮 lǐ es un adjetivo la X puede ser cualquier objeto, sujeto o acción al que le atribuye la función solemne, pudiendo ser: una sala, una flor, ropa, un sombrero, una caja, un bolso, un comportamiento, dinero, un objeto, etc.

En caso de que el carácter 禮 lǐ sea un verbo, X puede ser el objetivo de tratamiento (una persona, un dios, instituciones, leyes, protocolos, doctrinas, entre otros). Por ejemplo: X puede ser emplear a alguien, invitar o recibir a alguien. Así, si el carácter 禮 lǐ es un verbo no cambiarán los significados fundamentales de las palabras como ocurre en los casos anteriores, no obstante, sí se debe indicar la realización de la acción de forma cortés, la cual se puede entender en una función adverbial. Además, esta acción X puede implicar en sí un orden jerárquico, es decir, se pueden utilizar verbos que denotan específicamente una acción que es llevada a cabo por un superior con respecto a un subordinado o inferior, o viceversa dado que la cortesía es recíproca.

5.4 El Carácter 礼 lǐ en los Diccionarios

En el *Diccionario Contemporáneo Chino* se recoge la definición del carácter 礼 lǐ con las siguientes acepciones:

1. Ceremonia formada por costumbres en la vida social y seguida por todos.
2. Actos y palabras que demuestran respeto.
3. Regalos.
4. (Por escrito) tratarse con cortesía.
5. Apellido (DEO-IL-CASS, 2012, p. 793).

5.4.1 Estructura 礼 lǐ + X

Las entradas expuestas corresponden a las definiciones que se recogen en el *Diccionario Contemporáneo Chino* y que contienen explicaciones generales sobre el carácter 礼 lǐ solo, es decir, sin ninguna palabra componente o acompañante. Es importante hacer esta acotación, dado que en el mismo diccionario se recogen al menos 38 entradas de palabras compuestas que empiezan por este carácter y muchas otras palabras que incluyen el carácter en el medio o al final, tal como se muestra en los ejemplos anteriores con el componente X. A continuación, se exponen algunos ejemplos de palabras que se forman con la estructura 礼 lǐ + X, con sus respectivas definiciones.

礼拜 lǐ bài¹²⁰: Ambos caracteres tienen definiciones relacionadas con el rendir culto. La palabra en conjunto hace referencia a acciones de cortesía que realizan los creyentes y que van dirigidas a su dios o dioses. Al hacer referencia a un sentido o significado religioso la traducción más adecuada sería la palabra inglesa *worship* que se puede traducir al español como “acudir a rezar”, “adorar”, “venerar”, “alabar”, “oración”, “ritual”, “culto”. Es decir, la expresión se puede utilizar tanto en referencia a lo espiritual como a lo ceremonial.

礼拜天 lǐbàitiān: Esta entrada está estrechamente relacionada con la anterior, significa “semana”. Este concepto fue introducido en China desde Occidente, por ello no es extraño que la expresión 礼拜天 lǐbàitiān se traduzca al inglés como *worship day* con su equivalente en el

¹²⁰ 拜 bài: Su etimología se toma de dos manos juntas. Es la acción cortés que expresa respeto o acciones que se realizan para dar una felicitación a los demás (DEO-IL-CASS, 2012, pp. 31-32).

idioma español “el día de adoración”, dado que quiere decir “domingo” y en la creencia cristiana se dedica el séptimo día de la semana a adorar a Dios.

礼包 *lǐbāo*¹²¹: Son paquetes que contienen objetos destinados como regalos, por lo que suelen estar bien decorados (DEO-IL-CASS, 2012).

礼宾 *lǐ bīn*¹²²: (*lǐ* + invitados) literalmente esta expresión se traduce al español como “tratar con cortesía” o “según el protocolo a los invitados”, pero, por la evolución que han ido sufriendo las palabras y los nuevos usos que se les dan a estas, actualmente si se combina con la palabra *departamento* puede significar “oficina de protocolo” y si se combina con un sector puede hacer referencia al “conserje” de un hotel, por poner un ejemplo (DEO-IL-CASS, 2012, p. 793).

礼节 *lǐ jié*¹²³: Estas son formas que se desarrollan según la costumbre para demostrar respeto, dar una felicitación o acompañar en un duelo etc. (DEO-IL-CASS, 2012).

礼金 *lǐ jīn*¹²⁴: Es el dinero en efectivo que se utiliza como regalo (DEO-IL-CASS, 2012).

礼貌 *lǐ mào*¹²⁵: Como sustantivo son actos y palabras dirigidas con respeto y modestia en las interacciones interpersonales, con muestras de cortesía. Como adjetivo significa ser cortés (DEO-IL-CASS, 2012).

礼让 *lǐ ràng*¹²⁶: Significa ceder moderadamente y con cortesía (DEO-IL-CASS, 2012).

礼物 *lǐ wù*¹²⁷: Son objetos que se regalan para demostrar respeto y dar una felicitación, pero también puede utilizarse haciendo referencia a todo tipo de objetos que se regalan (DEO-

¹²¹ 包 *bāo*: 1. Envolver las cosas con papel, pieza de tela u otras cosas finas. 2. Cosas envueltas 3. Saco para poner cosas. 4. Cosas en forma de paquete, etc. (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²² 宾 *bīn*: 1. Huésped (como término opuesto al de *anfitrión*) (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²³ 节 *jié*: Esta palabra tiene muchos significados, pero aquí quiere decir “puntos y elementos” (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²⁴ 金 *jīn*: 1. Metal (oro, plata, cobre, hierro, estaño, etc.). 2. Dinero. 3. Elemento metal oro (Au) 4. Precioso, valioso. 5. De color oro (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²⁵ 貌 *mào*: Apariencia de una persona o aspecto superficial (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²⁶ 让 *ràng*: 1. Dejar los beneficios y las conveniencias a los demás. 2. Realizar acciones para que otros acepten la invitación, entre muchas otras entradas (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²⁷ 物 *wù*: 1. Objetos, cosas. 2. Las demás personas que no sean uno mismo o el ambiente que rodea una persona. 3. Contenido o sustancia (DEO-IL-CASS, 2012).

IL-CASS, 2012). Un sinónimo de esta palabra es la expresión 礼品 lǐ pǐn¹²⁸ que también significa “regalos” (DEO-IL-CASS, 2012).

礼仪 lǐ yí¹²⁹: La palabra en conjunto quiere decir cortesía y ceremonia (DEO-IL-CASS, 2012).

礼遇 lǐ yù¹³⁰: Tratamiento con respeto y cortesía (DEO-IL-CASS, 2012),

礼赞 lǐ zàn¹³¹: Alabar con respeto (DEO-IL-CASS, 2012).

Los ejemplos siguientes constituyen dos casos donde el carácter 礼 lǐ hace parte de la construcción de dos frases hechas. En uno de los ejemplos funciona como sustantivo y en el otro como verbo.

礼尚往来 lǐ shàng wǎng lái¹³²: (la cortesía + apreciar + intervenir) esta expresión hace referencia a los rituales donde hay una parte que ofrece y otra parte que recibe la ofrenda y devuelve. Además, actualmente también se refiere al trato proporcional que se le da a una persona que primeramente ha brindado un buen trato o, en otras palabras, se refiere a tratar a alguien de la misma forma como esa persona le ha tratado antes (DEO-IL-CASS, 2012). Así, el sentido que tiene esta acepción del 礼 lǐ aquí hace referencia al concepto general que abarca en su significado los ritos, la cortesía, entre otras demostraciones de amabilidad y respeto.

礼贤下士 lǐ xián xià shì:

La expresión 礼贤下士 [lǐ xián xià shì], es una frase hecha que significa “respetar a los sabios”, hace referencia a personas con un cierto estatus como monarcas o altos funcionarios

¹²⁸ 品 pǐn: 1. Objetos. 2. Categorías. 3. Cualidad, calidad. 4. (Verbo) distinguir/clasificar la calidad (DEO-IL-CASS, 2012).

¹²⁹ 仪 yí: Uno de sus muchos significados hace referencia a la superficie de una persona (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³⁰ 遇 yù: 1. Encuentros, padecimientos. 2. Tratar. 3. Oportunidades, etc. (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³¹ 赞 zàn: 1. Ayudar. 2. Alabar. 3. Un estilo literario antiguo, con el contenido de alabar a las personas o los objetos. (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³² 尚 shàng: 1. Reverenciar, dar importancia a algo. 2. Moda (DEO-IL-CASS, 2012).

往 wǎng: 1. Ir. 2. Ir hacia cierta dirección. 3. Indicar la dirección de una acción. 4. De antes, pasado (DEO-IL-CASS, 2012).

来 lái: Esta expresión quiere decir “desde otros lugares hacia el lugar del hablante”, entre otras entradas (DEO-IL-CASS, 2012).

que se dignan a tratar con gente virtuosa. Esta frase hecha se puede desglosar en diferentes partes: 礼 lǐ [“rito”, “ceremonia”, “cortesía”]; 贤 xián [“persona virtuosa” u “honorífica”]; y 下士 xiàshì [“suboficial de menor rango”]. (Seres, 1997, p. 22)

La frase 礼贤下士 lǐ xián xià shì, antiguamente refería que los emperadores o los altos funcionarios debían ignorar su “estatuto” y respetar a las personas inteligentes y virtuosas en la época feudal. En la actualidad, el significado refiere que quienes pertenecen a un estrato social alto deben reconocer en aquellos que se ubican en los niveles más bajos de la estratificación social la importancia que tienen e intentar atraer y emplear a personas capacitadas (DEO-IL-CASS, 2012).

5.4.2 Estructura X + 礼 lǐ

En las líneas subsiguientes se presentan ejemplos de palabras que se forman con la estructura X + 礼 lǐ, con sus respectivas definiciones.

Como cortesía o normas sociales

行礼 xínglǐ¹³³: Aquí el carácter 礼 lǐ puede ser traducido como “cortesía” o “protocolo social”, incluso, un significado más concreto sería “saludo”. Esta palabra en conjunto se refiere a aquellas acciones que expresan el respeto de quien las ejecuta como, por ejemplo, hacer una reverencia, levantar la mano, hacer reverencia con los brazos de forma arco cruzados delante (DEO-IL-CASS, 2012). Un sinónimo de esta palabra sería 敬礼 jìnglǐ¹³⁴.

Como regalos

送礼 sònglǐ¹³⁵: dar un regalo.

收礼 shōulǐ¹³⁶: recibir un regalo.

¹³³ 行 xíng: En esta acepción la palabra significa “actuar”, pero también puede referirse a los verbos andar, viajar, funcionar, entre otros (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³⁴ 敬 jìng: Literalmente significa “respetar o realizar algo con cortesía” (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³⁵ 送 sòng: (dar / ofrecer) 1. Transportar o llevar las cosas para los demás. 2. Regalar 3. Acompañar a una persona que se va a andar un rato o acompañarle hasta cierto lugar (DEO-IL-CASS).

¹³⁶ 收 shōu: 1. Llevar las cosas desde afuera hacia el interior. 2. Reunir los objetos expuestos o difundidos. 3. Recoger cosas con derecho o que le pertenecen. 4. Aceptar. 5. Cosechar, entre otras entradas (DEO-IL-CASS, 2012).

Aunque a grandes rasgos ambas palabras siguen manteniendo sus significados originales, en las últimas décadas han empezado a relacionarse con la construcción de *guanxi* en el ámbito laboral, además de adquirir una alta connotación de corrupción.

Como ritos o ceremonias

婚礼 hūnlǐ¹³⁷: Boda (DEO-IL-CASS, 2012).

丧礼 sānglǐ¹³⁸: Hace referencia a los ritos que están relacionados con el tratamiento del fallecimiento como, por ejemplo, tratar los cadáveres u organizar el funeral y actividades de conmemoración (DEO-IL-CASS).

典礼 diǎnlǐ¹³⁹: Ritos y ceremonias solemnes como aperturas, bodas o ceremonias de graduación (DEO-IL-CASS, 2012).

Vista la forma como se componen las palabras con el carácter 礼 lǐ, se puede concluir que gracias a las ramificaciones que se han ido creando y a las modificaciones que ha tenido el uso del término, el rango actual de significados del carácter 礼 lǐ es bastante amplio. Estos significados no se limitan a los modales, la cortesía o los regalos, sino que trascienden a las normas y las religiones; siendo el respeto la característica que siempre comparten todas las acepciones del concepto.

A ello cabe agregar que, en general, el carácter 礼 lǐ está estrechamente relacionado con la vida cotidiana de la sociedad china, pues regula desde la forma de saludar y presentar a alguien hasta las normas para realizar acciones diarias e incluso determinar los valores y la educación de una persona, dado que si esta cumple bien las normas se dice que es una persona bien a bien educada a sí misma que conoce el 礼 lǐ.

¹³⁷ 婚 hūn: Casarse (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³⁸ 丧 sāng: Asuntos relacionados con el fallecimiento de una persona (DEO-IL-CASS, 2012).

¹³⁹ 典 diǎn: 1. Estándares y normas. 2. Libros ejemplares o clásicos. 3. Alusión. 4. Ritos (DEO-IL-CASS, 2012).

5.5 Análisis Pragmático-Lingüístico

5.5.1 La Cortesía Verbal

5.5.1.1 La Cortesía y las Máximas de Grice

El principio de cooperación (*cooperative principle*) establecido por el filósofo británico Paul Grice (1975)¹⁴⁰ es una norma pragmática y de intercambio comunicativo que se expresa por las máximas conversacionales. En palabras del mismo autor, el principio se define de la siguiente manera:

Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged. One might label this the Cooperative Principle. (p. 26)

Este principio está estructurado por cuatro normas —de cantidad, calidad, relevancia y modalidad— denominadas *máximas* como se describen a continuación:

1. Máxima de cantidad: es preciso que se proporcione la cantidad justa de información que debe darse, ni más ni menos.
2. Máxima de calidad: la información debe ser verdadera.
3. Máxima de relevancia o pertinencia: ser coherente con la información.
4. Máxima de modalidad o manera: se debe ser “perspicuo” para decir las cosas de forma breve, clara y ordenada.

Estos principios o máximas conversacionales, de acuerdo con Grice, caracterizan las comunicaciones que se dan en las interacciones verbales y se consideran el fundamento del éxito de todo intercambio comunicativo que, además, activan la competencia sociocultural, por eso deben ser seguidas por todos los interlocutores. Aquí está estrechamente vinculado el concepto de *inferencia*, pues se requiere una contextualización de las prácticas de la lengua para comprender el vínculo que estas máximas establecen entre lo que se quiere decir y lo que se dice efectivamente para hacer inferencias adecuadas de las palabras que se pronuncian. De ese modo, un interlocutor aprende lo que es relevante decir en un contexto dado, junto con las

¹⁴⁰ Herbert Paul Grice (1913-1988). Filósofo británico del lenguaje cuyo trabajo sobre el significado ha influido en el estudio filosófico de la semántica. Es conocido por su teoría de la implicatura y su obra *Studies in the Way of Words* ha tenido gran importancia en el campo de la filosofía y la pragmática lingüística.

estrategias necesarias para proporcionar la información que desea comunicar y desarrollar efectivamente lo comunicado, pero no dicho, entendido como la *implicatura*¹⁴¹.

Si bien estas máximas en sí no tienen la misma importancia, según el principio de cooperación se generarán implicaturas si se transgreden estos principios, tanto en el cumplimiento de estos como si se ignoran. Por ejemplo, las máximas pueden ser violadas por el emisor al ignorar los conocimientos previos que debe compartir con su interlocutor.

De acuerdo con Grice (1975) hay otros tipos de máximas, como la “*be polite*”, que se observan con frecuencia en los intercambios comunicativos, las cuales pueden igualmente generar implicaturas no convencionales. Si bien Grice no profundizó en el tema y por ello no se detalla su postura al respecto en la investigación, cabe mencionarlo debido a que el filósofo británico propuso una lista de direcciones en las cuales se podía seguir investigando, inspirando así a otros académicos a estudiar la cortesía desde el campo de la pragmática.

La contribución de Grice al conocimiento del tema consiste, pues, en iniciar el estudio formal de la cortesía en el ámbito lingüístico. Su aportación proveniente de la filosofía del lenguaje proporcionó las bases para los estudios de la lengua en uso, y por eso el principio de cooperación ha tenido un impacto tan significativo para el desarrollo de la pragmática.

5.5.1.2 Las Reglas de Cortesía de Lakoff

La profesora emérita de la Universidad de California Robin Lakoff¹⁴² fue pionera en regular el uso lingüístico respecto a la cortesía y en tratarla desde el punto de vista pragmático. Al hacer el planteamiento de su principio para la interacción comunicativa Lakoff tomó como referencia y punto de partida el principio de cooperación de Grice, a partir del cual definió la cortesía como “a device used in order to reduce friction in personal interaction” (Lakoff, 1973, p. 64).

Entendiendo “politeness is a system of interpersonal relations designed to facilitate interaction by minimizing the potential for conflict and confrontation inherent in all

¹⁴¹ La *implicatura* es un término formulado por el mismo Grice que hace referencia a la información que el emisor transmite sin expresarla explícitamente, estableciéndose así una distinción entre lo enunciado y lo comunicado.

¹⁴² Robin Tolmach Lakoff (27 de noviembre de 1942). Es profesora emérita en Lingüística en la Universidad de California (Berkeley). Su campo de investigación se centra en el estudio del lenguaje y el género, la política del lenguaje, el lenguaje y la cultura popular y, sobre todo, en el ámbito sociolingüístico y la relación que existe entre la forma del lenguaje y la función del lenguaje. Por su vasta experiencia en el tema el uso de su libro *Woman's Place* es a menudo acreditado en debates sobre el lenguaje y el género.

interchange” (Lakoff, 1973, p. 34), Lakoff propuso dos reglas pragmáticas que los interlocutores deben seguir en la comunicación para que esta sea efectiva, a saber: 1) sea claro y 2) sea cortés (Lakoff, 1973, p.42).

1. **Sea claro**

Esta primera regla resume las máximas del principio de cooperación de Grice (1975) y está dirigida a la transmisión eficaz de la información. Es una regla que intenta asegurar la transmisión eficaz de la información que es de naturaleza transaccional. Se apunta hacia la univocidad del mensaje, evitando la ambigüedad en la comunicación para lograr la transmisión eficaz, breve y ordenada de dicho mensaje en la interacción verbal.

Así pues, esta regla enfatiza en un tipo de comunicación *information oriented* (orientada a la información) porque lo fundamental en la interacción verbal es el contenido del mensaje y el emisor se centra en expresarse claramente.

2. **Sea cortés**

Esta segunda regla se vincula con las relaciones interpersonales en la función social que esta tiene en la comunicación. Y para que se puedan establecer relaciones interpersonales satisfactorias presenta tres sugerencias: 1) no se imponga, 2) ofrezca opciones y 3) refuerce los lazos de camaradería. Se trata de máximas que se aplican a la situación comunicativa según el grado de relación que existe entre los interlocutores y que se ocupan del mantenimiento de las relaciones sociales. Aquí el tipo de comunicación a la cual está orientada la máxima es *politeness oriented*.

La situación comunicativa ideal sería que las dos reglas, “sea claro” y “sea cortés”, se compaginen, sin embargo, en ocasiones puede que las dos reglas se hallen en conflicto. Cuando se presenta este conflicto usualmente es la claridad la que se suele sacrificar, pues:

Politeness usually supersedes: it is considered more important in a conversation to avoid offense than to achieve clarity. This makes sense, since in most informal conversations, actual communication of important ideas is secondary to merely reaffirming and strengthening relationships. (Lakoff, 1973, pp. 297-298)

Las tres máximas de cortesía derivadas de la regla “sea cortés” fueron definidas por Lakoff (1973, pp. 44-51) de la siguiente forma:

- i. *No se imponga*: Se refiere a la falta de familiaridad y a la distancia social, y se asocia con el mantenimiento de la formalidad e impersonalidad en la comunicación. Esta regla sería apropiada para aplicar en situaciones donde hay una reconocida diferencia de

poder entre los participantes. Además, la regla insta a los participantes a evitar temas íntimos o emotivos, actos de habla que obliguen a su interlocutor a hacer algo que no desea, y a imponer la voluntad propia a su receptor.

- ii. *Ofrezca opciones*: Se aplica en una situación comunicativa en la que hay un equilibrio social, pero no hay familiaridad ni confianza entre los interlocutores. Así pues, las posibilidades ofrecidas permiten al receptor sentirse libre de aceptar o rechazar una oferta, evitar confrontaciones y mitigar la fuerza del aserto utilizando formas interrogativas, atenuantes retóricos y eufemismos para suavizar el tono y abrir un espacio de decisión.
- iii. *Haga que el interlocutor se sienta bien, sea agradable*: Se trata de una regla que refuerza los lazos de camaradería, contraponiendo a la primera (“no se imponga”). Se adopta cuando las relaciones entre los interlocutores son muy cercanas y estrechas para fortalecerlas, dado que el uso informal de la lengua está permitido en este tipo de comunicaciones para que la muestra de empatía y amabilidad de un interlocutor motive a la otra parte a participar en la interacción en un estado relajado y agradable. Una forma de usar esta regla es empleando motes, epítetos cariñosos y marcadores para que el receptor se sienta querido y apreciado.

A modo de conclusión, conviene destacar que Lakoff también hizo hincapié en un tema sugerido por Grice que no había sido tratado con formalidad. La docente propuso que en una comunicación las reglas pragmáticas que se utilizan al hablar, como la cortesía, forman parte de las reglas lingüísticas al igual que las reglas semánticas o sintácticas, por lo tanto, la violación de estas máximas puede obstaculizar el logro de comunicar de manera eficaz y efectiva la información. Detalló, además, que las reglas de claridad que se emplean en una conversación son secundarias a las reglas de cortesía, pues, en toda situación comunicativa, el logro de la claridad informativa cede su importancia frente al mantenimiento de la relación interpersonal cuando existe la posibilidad de que surjan conflictos. Por otra parte, aclaró que, dado que las reglas de cortesía pueden diferir dialectalmente en su aplicabilidad, estas no son reglas meramente lingüísticas y, por tanto, son aplicables a todas las transacciones humanas cooperativas.

5.5.1.3 El Principio de Cortesía de Leech

En los trabajos que realizó hacia el año 1983 el lingüista británico Geoffrey Leech¹⁴³ se enfocó en el estudio del fenómeno de la cortesía partiendo, al igual que Lakoff, del principio de cooperación de Grice. El lingüista complementó este principio con otros principios y máximas para el intercambio conversacional, los cuales sirven como principio regulador de la conducta verbal para disminuir la distancia social. De esa manera, los interlocutores se sitúan por encima de los rangos sociales, y así se mantiene el equilibrio social.

En correspondencia con la definición de la noción de *cortesía*, se considera pertinente citar el siguiente párrafo donde Leech enfatizó especialmente en la descripción de este concepto en la sociedad china, tomando en cuenta el libro 礼 lǐ Jì que es parte de la fundamentación de la presente tesis. La cortesía es para Leech (2014) en un sentido amplio:

La cortesía definida por Leech (2014) como “*communicative altruism*” [altruismo comunicativo] (p. 03) busca preservar el equilibrio de valor entre los participantes, así como la asimetría recíproca con normas reconocidas por la sociedad. En ese sentido, Leech postuló seis máximas para la cortesía como retórica interpersonal que son: el tacto, la generosidad, la aprobación, la modestia, el acuerdo y la simpatía. Estas máximas pueden ser empleadas como estrategias en la comunicación, con la intención de mantener la cortesía en los actos comunicativos.

En esa línea, Leech también estudió la cortesía en la situación comunicativa desde la lógica económica de costo-beneficio tanto para el destinatario como para el receptor, indicando que la mayor cortesía sería el mayor beneficio que obtiene el receptor en la comunicación y el menor coste que implica para el emisor del mensaje.

Ahora bien, para lograr establecer una comunicación cortés Leech (1983), citado en Leech (2014), propuso el empleo de estrategias comunicativas que se enmarcan en las siguientes cuatro categorías que ella misma estableció con sus respectivos objetivos ilocucionarios:

1. Competitivo: el objetivo ilocucionario compite en esta primera categoría con el objetivo social, pues se busca ordenar, exigir o rogar.

¹⁴³ Geoffrey Neil Leech (1936-2014). Lingüista y especialista en la lengua inglesa. Fue un eminente profesor de la Universidad de Lancaster (Inglaterra). Sus intereses académicos fueron la gramática inglesa, el corpus lingüístico, la estilística, la pragmática y la semántica.

-
2. Convivial: aquí el objetivo ilocucionario coincide con el objetivo social que puede ser ofrecer, invitar, saludar, agradecer o felicitar.
 3. Colaborativo: en esta categoría el objetivo ilocucionario es indiferente al objetivo social porque lo que se pretende con la acción comunicativa es informar o instruir.ç
 4. onflictivo: aquí los dos objetivos, el ilocucionario y el social, se encuentran en conflicto porque el propósito del acto comunicativo es amenazar, acusar, maldecir o reprender.

Además de lo expuesto, Leech también resaltó que el tipo de cortesía que los interlocutores manifiestan en la comunicación está estrechamente vinculado con los códigos de las diferentes culturas. Por ejemplo: la distancia social es interpretada de manera diferente por las diferentes culturas, factores como la modestia son más importantes y valorados positivamente en países como Japón y China que en Occidente, los derechos y las obligaciones definidos socialmente tampoco coinciden entre las culturas de Occidente y Oriente, la escala de evaluación de costo-beneficio también varía de una cultura a otra debido a que unos bienes pueden considerarse más valiosos en una sociedad que otra (Leech, 2014). Por ello al momento de medir en una situación comunicativa la adecuación entre el enunciado y el grado de distancia social entre los interlocutores también se deben tomar en consideración las tradiciones culturales, tal como lo expuso Leech.

Un último aspecto que cabe destacar aquí es que Leech (1983), citado en Leech (2014), hizo una distinción entre dos tipos de cortesía: la cortesía relativa y la cortesía absoluta. Estos términos con los que Leech denominó las dos formas en que consideraba se podía manifestar la cortesía en la comunicación, en un estudio posterior titulado *The Pragmatics of Politeness*, fueron sustituidos por la misma autora por los términos *pragmalingüística* (correspondiente a la cortesía absoluta) y *sociopragmática* (correspondiente a la cortesía relativa).

La *sociopragmática (relativa)* se entiende como una forma de manifestar cortesía que está estrechamente relacionada con las normas establecidas en una determinada sociedad o grupo, o también con una situación en particular. Se trata, pues, de una escala bidireccional y sensible al contexto, lo que significa que una forma considerada cortés en una situación puede ser tomada como una falta de educación, una descortesía o grosería en otra situación o frente a otra persona o grupo al que se dirija. Se entiende así que un mismo acto comunicativo pueda registrarse como un “exceso de cortesía”, una “falta de cortesía” o un “nivel de cortesía apropiado a la situación” según el contexto pragmalingüístico del que se trate.

En la *pragmalingüística (absoluta)* se ordenan las declaraciones en una escala de formas de expresar cortesía manteniendo el contexto invariable. Así, por ejemplo, la forma “muchas gracias” es más educada en cualquier situación que la forma “gracias”, uso que permite intensificar la expresión de gratitud. Esta constituye una escala unidireccional en la que se registran diferentes grados de cortesía en los términos de forma léxico-gramática e interpretación semántica de la declaración (Leech, 2014).

5.5.1.4 Las Máximas de Cortesía en la China de Gu

El lingüista chino Gu Yueguo hizo un estudio sobre los fenómenos relacionados con la cortesía en el idioma chino, empezando con la traducción de la palabra *politeness*, dado que en el idioma chino la expresión 礼貌 *lǐmào* traduce literalmente “apariencia de cortesía”. Su trabajo lo inició en el año 1990 y desde entonces recibió una gran atención entre los estudiosos de este tipo de comportamiento humano, dado que ampliaba el campo de comparación de las formas como se expresa la cortesía en las diferentes culturas.

En su trabajo Gu repasó primero el origen del concepto 礼 *lǐ*, el cual se ha abordado detalladamente junto con la etimología del carácter en el primer apartado de este capítulo. Luego el lingüista presentó tres formas como se puede traducir la palabra del chino al inglés, estas son: 1) palabra por palabra, 2) traducción literal y 3) traducción libre, indicando la posibilidad de la pérdida de sentido en las dos últimas formas de hacer la traducción, dado que, por ejemplo, el sentido de autodenigración que muestra la característica de la cortesía china solo equivale a “leer” al hacer la traducción.

Un aspecto importante para Gu es el *zhèngmíng* 正名 (rectificar nombres) que propuso Confucio para restaurar el 礼 *lǐ* en la época, puesto que en aquel entonces era entendido como “la jerarquía social y el mantenimiento del sistema del gobierno”. Así, por ejemplo, en la época un sirviente se llamaba a sí mismo 奴才 *núcai* (el esclavo) y a su explotador lo llamaba 大人 *dàrén* (gran hombre) o 主子 *zhǔzi* (dueño). La desviación del uso de la palabra interrumpía el orden social establecido, además, se trataba de una violación grave del 礼 *lǐ*, pues el ser cortés del sirviente era una manera de aportar al mantenimiento de la jerarquía social. Desde la época de la nueva China la estructura social y las relaciones interpersonales fueron cambiando, una de las transformaciones más notorias fue que en esta época el uso de la lengua para mantener la cortesía se centró más en mejorar la armonía social y desactivar posibles conflictos interpersonales.

De acuerdo con el estudio hecho por Gu hay cuatro nociones que subyacen en la palabra 礼貌 *lǐ mào* (cortesía), estas son: respeto, modestia, calidez actitudinal y refinamiento. También bajo esta, según el autor, hay dos principios cardinales que son: la sinceridad y el equilibrio.

En su estudio Gu abordó un análisis de la teoría de la cortesía de Brown y Levinson (1987) e indicó que algunos puntos del modelo teórico no corresponden a la situación china. Por ello adoptó la teoría de la cortesía de Leech como marco básico para desarrollar su teoría aplicada en la cortesía china y formuló cuatro máximas para su principio de cortesía, estas son: máxima de autodenigración; máxima de dirección, máxima de táctica y máxima de generosidad (Gu, 1990)¹⁴⁴.

1. Máxima de autodenigración

La máxima de autodenigración tiene dos submáximas: denigrarse a sí mismo y elevar al otro. Es una cláusula que absorbe las nociones de respeto y modestia. La violación de la primera, es decir, denigrar al otro, se interpreta como un acto descortés o grosero; mientras que la violación de la segunda se considera un acto arrogante y engreimiento.

El lingüista explicó esta máxima de autodenigración con varios ejemplos con términos lexicalizados. Uno de esos ejemplos es la pregunta “¿cómo se llama usted?”, la cual, si se traduce literalmente desde el chino, da lugar a la siguiente conversación: “—¿Su precioso apellido? / —El apellido del hermano menor es Wang”, “—¿Su respectable apellido? / —Mi apellido sin valor es Zhang”. En esta situación se aprovecha la primera ronda de interacción para elevar al otro en la presentación mutua (Gu, 1990).

2. Máxima de dirección

La máxima de dirección (de tratamiento) se interpreta como situar al interlocutor en un lugar apropiado respecto al término que se usa para referirse a él, por lo cual la máxima se basa en las nociones del respeto y la calidez actitudinal. Se trata del reconocimiento del interlocutor como un ser social con su estatus social específico.

Con la aplicación de esta máxima se facilita el establecimiento de los vínculos sociales, aumenta la solidaridad y controla la distancia social, aspectos que se manifiestan esencialmente a través de expresiones lingüísticas de cortesía. El término *dirección* en esta máxima cubre el

¹⁴⁴ En un estudio hecho por Gu (1990) en el idioma chino propuso otra clasificación de las máximas de cortesía, entre las cuales incluyó una máxima de refinamiento y una máxima de concordancia junto con el *mianzi*. En la presente tesis se limita su abordaje a la clasificación de Gu (1990).

uso vocativo, respecto al cual Gu consideró que con las siguientes cinco categorías principales se podía comprender el sistema de direcciones en el chino moderno: títulos gubernamentales, títulos ocupacionales, nombres propios, términos de parentesco y marcadores de cortesía de dirección (honoríficos e impulsores de solidaridad).

3. Máxima de táctica y máxima de generosidad

Las máximas de generosidad y táctica propuestas por Gu se apoyan en la calidez actitudinal y el refinamiento, y se presentan en un mismo ítem debido a que son máximas complementarias. Estas versiones modificadas de la teoría de Leech fueron reformadas por Gu como *máxima de generosidad en actos comisivos* 1) en un nivel motivacional que maximice el beneficio para el otro y 2) en un nivel conversacional que minimice el coste para sí mismo, y como *máxima de tacto en actos impositivos* 1) en un nivel motivacional que minimice el coste para el otro y 2) en un nivel conversacional que maximice el beneficio recibido (Gu, 1990, p. 45).

En su análisis sobre estas máximas Gu puso como ejemplo la invitación a una cena, el cual le permitió compartir, además, los puntos en los que difería de la opinión de Brown y Levinson (1987) acerca de la imagen negativa de actos que en sociedades como la china son considerados una cortesía. Así pues, con el ejemplo citado, el autor mostró que en la cultura china la insistencia de un hablante al invitar a su interlocutor a cenar no se considera una imposición, así como llevar varios turnos de habla seguidos se considera algo normal y rechazar una invitación no se considera un acto grosero, sino una muestra de cortesía y sinceridad. Tal como lo explicaba Gu, se trata de una forma de transacción de emisión-aceptación en la que interactúa el *mianzi*, la cortesía y la sinceridad. Así se cumplen las máximas ofreciendo un beneficio al interlocutor en el proceso de negociación de ofrecimiento-rechazo.

Además de lo expuesto, con el mismo ejemplo Gu enfatizó en el carácter de reciprocidad que llevan implícito los actos de cortesía como “la devolución de los actos corteses” o “el deber favores ante una muestra de cortesía”. La explicación de la presencia de este carácter de reciprocidad es que, en el caso concreto del ejemplo citado, la aceptación de la invitación implica una deuda y si existe una relación entre las dos personas estas se irán turnando en el ofrecimiento de invitaciones. Esto es a lo que Gu (1990) denominó *principio de equilibrio*.

5.6 Manifestaciones Lingüísticas

5.6.1 La Cortesía en los Saludos

Los saludos son marcadores de afirmación de la relación que existe entre dos o más interlocutores, los cuales se aplican al momento de hacer una presentación o de encontrarse. Hay expresiones de cortesía en los saludos que son compartidas por muchas culturas como una sonrisa, una leve inclinación de la cabeza, saludos con la palma de la mano agitada en el aire o con un apretón de manos, las cuales van acompañadas en muchos casos de frases cortas y pequeñas frases hechas fijadas por la influencia de la costumbre o del entorno. Algunas de esas frases no varían significativamente entre una cultura y otra, sin embargo, hay otras formas verbales que acompañan estas expresiones que distan mucho entre una cultura y otra. En este apartado se abordan específicamente las formas de cortesía en los saludos en los idiomas chino y español.

5.6.1.1 Saludos en el Español y en el Chino

En las fórmulas de acogida de saludos los estilos coloquiales más habituales que se emplean en el idioma español son: ¡hola!, ¿qué tal?, ¿qué hay?, ¿cómo estás?, ¿cómo te va?, entre otros. A estas fórmulas se responde diciendo: muy bien, bien, regular, mal, fatal, entre otras. En el estilo formal las fórmulas varían según la hora, pudiendo emplearse un “buenos días”, “buenas tardes” o “buenas noches” y el tratamiento al interlocutor puede ser “señor(a)”, “don (doña)”, “jóvenes”, etc.

Tanto con el estilo formal como informal en el idioma español, en un acto de habla los interlocutores reflejan un interés por saber el estado en que se encuentra el otro y cómo se siente, connotación que viene dada por la misma fórmula que se emplea. Sin embargo, lo que sucede en realidad es que las fórmulas no constituyen una pregunta o una respuesta “verdadera” o sincera, incluso en la mayoría de los casos no se necesita completar este diálogo o profundizar en él, basta con decir o escribir un “¡hola!, ¿qué tal?” que no exige una respuesta concreta más que la correspondencia del saludo. Esto se debe a que las formas empleadas son frases hechas y bien establecidas que no requieren el aporte de mucha información concreta, dado que se valora la privacidad y la independencia de la persona.

En cambio, los saludos en el idioma chino reflejan la cultura colectiva y las preocupaciones mutuas específicas, y dan importancia a las interacciones emocionales. El tratamiento del interlocutor en el idioma chino siempre revela las relaciones entre las dos

personas o demuestra respeto al llamarle con honoríficos relacionados con el rol que tienen dentro de la familia, su profesión o el cargo que ocupan. Además, en lugar de preguntar con frases hechas, en la sociedad china el saludo se acompaña con preguntas más concretas que requieren respuestas con información concreta.

5.6.1.2 Diferencias de Cortesía en la Salutación

En el trato con personas de otras culturas, además de las diferencias en las expresiones y los gestos que se emplean para acompañar las formas verbales, se generan muchas barreras comunicativas no solo por el uso de idiomas distintos, sino también por el mensaje que se transmite con las expresiones que se emplean. Es así como lo que representa una muestra de amabilidad en una cultura puede resultar ser grosero en otra, como ejemplo se citan las siguientes situaciones en las que se evidencia el choque cultural que se genera entre una persona de China y una persona de España al saludarse.

Situación 1: un español le pregunta a un chino.

—¿Qué tal?

Al responder la persona de China seguramente se dará cuenta que una respuesta sincera y detallada no era lo que su interlocutor esperaba y al hacerlo probablemente pensará «pero si dormí muy mal anoche, ¿cómo es que le tengo que contestar que estoy “muy bien”?».

Situación 2: un chino se encuentra a un amigo español por el camino y lo saluda con una pregunta.

—¿A dónde vas?

—¿Has comido?

Es probable que el amigo español piense, respectivamente, ante cada pregunta: «¿estás husmeando mi privacidad?», «¿acaso me quieres invitar a comer?» al no comprender que la formulación de este tipo de preguntas hace parte del tratamiento que se le da al interlocutor en la cultura china.

Situación 3: un chino se encuentra por casualidad a un amigo español en una cafetería y lo saluda con las siguientes expresiones.

—¿Vienes a tomar el café?

—¡Has venido!

Al igual que en la situación 2, probablemente el español contestará o solo pensará «¿no me ves aquí? ... Si no es para tomar café, entonces ¿qué más hago en una cafetería...?» o «...pero si ya me ves aquí».

En las tres situaciones se percibe que ambos interlocutores han intentado transmitir amabilidad en sus saludos, pero no lo logran de manera satisfactoria. Este problema de la barrera comunicativa se refleja especialmente en situaciones como las expuestas donde se produce un choque cultural porque, aun cuando el sinohablante ya dispone del nivel requerido de español para comprender el idioma y hablarlo, habla en español de la forma como literalmente lo haría si estuviese contestando el saludo en su idioma nativo.

Al respecto, conviene citar aquí el trabajo realizado por Bi (1997), en el cual se analizó el choque que se produce entre culturas por la forma de salutación entre hablantes nativos de inglés y sinohablantes. Esta investigación ha servido como guía para presentar, a continuación, la exposición de algunos de los posibles choques culturales que pueden darse entre hispanohablantes y sinohablantes, y analizar por categoría algunas de esas diferencias que se presentan en la forma de pensar y que se reflejan en los saludos.

Saludos con preguntas

En el idioma chino es frecuente saludar con preguntas en los siguientes escenarios: 1) cuando el hablante no sabe qué va a hacer su interlocutor y lo saluda con preguntas del tipo “¿qué vas a hacer?”; 2) cuando el hablante ve que otra persona está haciendo o está por hacer algo, pero no está muy seguro entonces lo saluda con una pregunta (ej.: al ver a alguien yendo a la biblioteca con su mochila lo puede saludar preguntando “¿vas a estudiar, no?”; 3) cuando el hablante ya sabe qué está haciendo esa persona, pero le pregunta para confirmarlo (ej.: cuando están todos en una cola en el comedor y una persona le pregunta a otra “¿has venido a comer no?”).

En estas situaciones las preguntas constituyen una fórmula de saludos para los sinohablantes nativos, incluso se pueden entender como equivalentes al saludo “¿qué tal?” que se hace en el idioma español, en el sentido en que requieren una respuesta muy breve y obvia como “sí, y ¿usted también?, ¿no?”. La diferencia entre una fórmula y otra, quizá, es que en la forma como saludan los sinohablantes las preguntas se adaptan a las situaciones y al contexto.

Saludos con comentarios

Tanto los hispanohablantes como los sinohablantes nativos se saludan con comentarios al ver a los demás haciendo algo. El idioma español es común saludar con comentarios

positivos y demostrar amabilidad hacia una persona o situación, pues, por ejemplo, si al llegar puntual a su oficina una persona ve a una colega en su asiento y comenzando el trabajo del día puede saludarla comentando “¡qué temprano has venido!”. En cambio, en el idioma chino, si bien los comentarios positivos como este son aceptables, es más común saludar describiendo la situación, por ejemplo, en esa situación el sinohablante puede saludar a su colega diciéndole “¡has venido!” o “¡estás aquí!”, lo cual es evidente.

Un español concebirá los comentarios de este tipo como insignificantes y carentes de lógica y sentido, porque en su cultura solo se saluda de esa forma para expresar sorpresa, es decir, no es una forma de saludar que hagan cualquier mañana o todos los días. Sin embargo, para un chino la simple descripción del estado o de la situación que observa puede servir perfectamente como una forma de saludar cotidiana.

Saludos con deseos

Los saludos con deseos son aceptables en el español, pero no son una forma habitual de saludar en el idioma chino. En una cultura hispanohablante, por ejemplo, si una persona se encuentra con alguien que conoce mientras comen en un comedor puede saludarle deseándole “¡buen provecho!”. En el idioma chino no es común utilizar esta forma porque no hay una expresión equivalente que se pueda traducir de manera literal, por tanto, esta expresión tendría que adaptarse a las frases que usualmente se emplean en la cultura china como, por ejemplo, “¡estás comiendo!”.

Saludos con elogios

Otra diferencia radical entre las formas de saludar tiene que ver con los elogios. En el idioma español es muy común saludar a otra persona elogiando su apariencia, y es más usual que este saludo vaya dirigido de un hombre a una mujer o entre mujeres, por ejemplo, en las culturas hispanohablantes es bien visto saludar con expresiones como “¡qué guapa estás hoy!” o “te van muy bien estos pendientes, ¡qué bonitos!”, porque se consideran comentarios de cortesía en el idioma español.

A diferencia de estas culturas, en la cultura china si un hombre saluda a una mujer con palabras o expresiones similares sobre su apariencia puede llegar a avergonzarla, pues no es nada habitual emplear estas formas en los saludos chinos, y es menos habitual aún que personas de sexos opuestos se dirijan unas a otras de esta forma. En la cultura china es bastante habitual, sobre todo en el terreno laboral, saludar elogiando la actitud de una persona hacia el trabajo

que realiza o cualidades muy destacadas en ella con expresiones como “¡qué temprano has venido!” o “¡qué ordenada está tu mesa siempre!”.

5.6.2 La Cortesía en las Conversaciones

5.6.2.1 Diferencias en la Aceptación de Disculpas

Existen notorias diferencias en cuanto a la aceptación de las disculpas en las dos culturas, aunque en ambas se considera que “acceptance is the appropriate response in such situations. An acceptance recognizes the compliment for the expression of good will [...]” (Herbert, 1990, p. 218). En China se comparte esta definición sobre apologías, pero el aceptarlas se considera es una actitud de personas engreídas o demasiado orgullosas.

Tanto en las culturas anglo como en las hispanohablantes las personas suelen aceptar y reafirmar las alabanzas de los demás, en la cultura sinohablante se considera que la manera como pueden ser más cordial con las personas que los alaban es rechazar los elogios y desprejarse a sí mismos. La razón por la que en la cultura sinohablante sucede esto es porque uno de los principios que se observan en el trato social chino es “respetar a los demás y denigrar a sí mismo”. Esto significa que cuando se trata de asuntos propios la persona debe desprejarse, pero cuando se trata sobre las cosas de los demás deben aumentar el nivel y respetar, es decir, la persona debe revelar patentemente lo que han hecho los demás por ella y disminuir lo que hace para los demás.

Dado que bajo este principio cuando la persona recibe elogios de los demás debe negarlos para demostrar modestia, ello suele generar malentendidos entre personas de diferentes culturas y dificultar las comunicaciones interculturales, pues, para una persona que pertenece a una cultura hispanohablante, por ejemplo, eso sería un acto descortés y de grosería. Además, estas reacciones están en contra del principio de “acuerdo” en la cortesía occidental, porque están reduciendo los puntos en común entre las dos partes.

5.6.2.2 Diferencias en Temas de Elogios y Agradecimientos

Otro posible choque cultural relacionado con los elogios tiene que ver con los temas que una cultura y otra considera son de carácter privado o no se considera prudente y de buena educación hablar en público como, por ejemplo, la edad, el salario, la relación matrimonial, entre muchos otros. En la cultura sinohablante se suele alabar o felicitar a los demás con expresiones como “¡qué buen trabajo tienes!”, “tenéis un buen salario y salís muy temprano”,

“qué buen marido tienes, tan cariñoso”, dado que se consideran una muestra de afabilidad; en cambio, en la cultura española, por ejemplo, estos comentarios se consideran inapropiados, imprudentes y de mala educación.

Un ejemplo en el que se puede evidenciar la forma tan distinta como reaccionan hacia los elogios las personas de las culturas sinohablante e hispanohablante sería una situación en la que un caballero elogió el vestido o las joyas de una señora diciéndole “¡qué vestido más bonito!”, ante lo cual una mujer española normalmente respondería “gracias”. A diferencia de esta señora, una mujer de nacionalidad china se sentiría algo incómoda por un comentario tan directo sobre su apariencia y luego demostraría modestia diciendo que “el vestido no es nada bonito y no es de buena calidad”. Y de la misma manera como ocurre en esta situación hipotética, en situaciones semejantes surgen choques culturales y barreras comunicativas inevitablemente.

5.7 El 礼 lǐ desde las Perspectivas Sociales

Antiguamente los conceptos y los campos del conocimiento no estaban tan bien delimitados como hoy, por lo tanto, no había una distinción claramente definida entre las asignaturas como en la actualidad. En la antigua China el 礼 lǐ, en lugar de ser una costumbre específica y bien delimitada en un ámbito de la vida, se filtraba en todos los ámbitos de la sociedad como la política, el derecho, la ética, la religión, el arte, la filosofía, etc. La obra *Chunqiu*¹⁴⁵ fue escrita por Confucio en una época de farrago, siendo el hecho más relevante la lucha entre la civilización y la barbarie: el 礼 lǐ y el no 礼 lǐ. Ese avance histórico se logró después de haber alcanzado el triunfo de la civilización, y su objetivo principal fue restaurar aquel orden social estructurado para que la ética de 礼 lǐ fuera interiorizada por la sociedad china y se quedara arraigada en la mente de la gente.

En una entrevista que le realizó el profesor emérito en Estudios Asiáticos Jerry Dennerline al historiador, filósofo y escritor chino Qian Mu, ambos maestros de la sinología,

¹⁴⁵ *Los anales de primavera y otoño*, también conocidos como *Chūnqiū*, es una crónica china antigua que desde la antigüedad ha sido considerada uno de los clásicos chinos básicos. Tradicionalmente se consideraba que había sido compilado por Confucio, además, está incluido en los cinco clásicos de la literatura china. Se trata de una crónica oficial del Estado de Lu que abarca desde el año 722 a. C. hasta el año 481 a. C. Es el primer texto histórico chino sobreviviente que se organiza en forma de anales, donde se registran los principales eventos y una relación de acontecimientos que recoge el reinado de los 12 duques del Estado de Lu.

Qian le atribuyó gran importancia e hizo un especial énfasis en el 礼 lǐ en la cultura tradicional china como se lee:

Un sinónimo de 礼 lǐ no existe en las lenguas occidentales, ya que es la norma de todos los comportamientos y costumbres del entero mundo chino. Representa la particularidad del país. Como carece este concepto de 礼 lǐ, se distinguen las culturas a través de las diferencias de las costumbres [...]. Si conoces las costumbres de sitios diferentes de China te darás cuenta de que hay grandes divergencias [...]; sin embargo, sea donde sea, el 礼 lǐ es el mismo. El 礼 lǐ es regla de una familia que gobierna todos los asuntos internos y externos: el nacimiento, la muerte, el casamiento, etc. Además, 礼 lǐ también es regla de un gobierno que se encarga de la gobernanza interna y la diplomacia: desde la relación entre el pueblo y el gobierno hasta el reclutamiento, firmar contrato, hasta heredar el trono. Hay que entender la cultura china de esta manera porque ella no es costumbre [...]. China ha formado un Estado uniforme gracias al 礼 lǐ que establece normas de relaciones sociales para todo el pueblo del país. (Dennerline, 1998, pp. 8-9)

En efecto, el historiador y filósofo chino Qian estaba en lo cierto cuando afirmó que todos los comportamientos en la vida cotidiana china están marcados por el 礼 lǐ, desde cómo vestirse y cómo tratar a los padres hasta cómo referirse nominalmente a las personas mayores de las generaciones superiores. La razón por la que esto es posible es porque las normas de 礼 lǐ del confucianismo han sido establecidas para todas las personas que han vivido en diferentes tiempos y espacios, con lo cual se ha conformado un ambiente cultural común en toda China a pesar de las barreras lingüísticas existentes y de las diversas costumbres que han adoptado en una región del país y otras en diferentes épocas. A modo de ejemplo se tienen las fechas especiales en que se realizan ceremonias, los lugares sagrados, los participantes de cada celebración, la vestimenta que se utiliza, etc.

Específicamente, en los actos ceremoniales el 礼 lǐ también determina las palabras que se utilizan, la ruta que debe seguirse, los objetos que se emplean, el orden de los pasos en que se realiza la celebración, entre otros elementos sobre los cuales también ordena una serie de pautas. Todas esas son formas externas de 礼 lǐ, pero se establecen estrictamente en la sociedad china. En ese sentido, el 礼 lǐ también es guía de funcionamiento y criterio de evaluación de esas formas porque al ajustarse al 礼 lǐ las costumbres adquieren un significado cultural, y esta es la forma como se logra mantener unida toda la cultura china, dado que en las prácticas diarias la sociedad va dándose a sí misma un orden y a la vez va dotando de sentido la vida de la comunidad, ganando así el poder de unir a sus miembros.

En el tratamiento a las demás personas el 礼 lǐ también está omnipresente, ordenando sobre la forma como se debe llamar al interlocutor, cómo comportarse en una conversación, cómo dar bienvenidas y despedirse, cómo comportarse durante la comida y cómo beber alcohol. En todas estas prácticas hay 礼 lǐ y solo quien se comporta según el 礼 lǐ se puede llegar a considerar una persona bien educada; un comportamiento contrario hará que las demás personas se burlen de aquella que no conoce ni pone en práctica el 礼 lǐ. Todo ello en palabras de Geertz, se puede entender como un sistema especial de símbolos:

[*Dado que*] la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. (Geertz, 1987, p. 88)

El 礼 lǐ se corresponde así con una comprensión de cultura donde todo el sistema ritual restringe los comportamientos y los pensamientos de la gente para mantener el orden en la sociedad.

5.8 La Esencia de 礼 lǐ

5.8.1 La Forma y el Contenido de 礼 lǐ

En los actos ceremoniales hay dos aspectos: la forma y el contenido, es decir, todos los detalles que hacen parte de estos actos y todos los pasos a seguir originalmente han tenido un significado. Es fácil llamar la atención e imitar un comportamiento por las formas, he ahí la razón del rito, pues la connotación no se percibe tan aparentemente como la forma, por eso mucha gente la ignora e incluso llega a considerar en muchos casos que la forma externa ya es el 礼 lǐ en sí mismo. Al respecto, Confucio explicaba que el 礼 lǐ no solo son los objetos, los ritos o las formas, puesto que el 礼 lǐ debe tener en sí una esencia que generalmente viene acompañada del respeto que nace desde el interior de una persona y que se expresa en el ceremonial, en relación con los objetos, las ideas o las personas con las que interactúa como se puede leer en el siguiente fragmento:

“It is according to the rules of propriety”, they say. “It is according to the rules of propriety”, they say. Are gems and silk all that is meant by propriety? “It is music,” they say. “It is music”, they say. Are bells and drums all that is meant by music?¹⁴⁶ (17.11)

¹⁴⁶ 子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”《论语·阳货》Zi yuē: “lǐ yún lǐ yún, yù bó yún hū zāi? Yuè yún lè yún, zhōng gǔ yún hū zāi?” *Lúnyǔ-yáng huò*

La palabra 礼仪 lǐyí se traduce al idioma español como *protocolo* o *etiqueta*, conceptos que van acompañados de la cortesía. Su composición nace de la combinación de dos caracteres diferentes: el 礼 lǐ y el 仪 yí. En el idioma chino actual se encuentra en uso la palabra 礼仪 lǐyí, pero pocas personas se preguntan por las diferencias que existen entre los dos caracteres que la componen.

Aquí cabe mencionar una anécdota documentada en el libro *Zuo Zhuan*, título que traducido al español significa *Crónica de Zou* o *Comentario de Zuo*, es el primer libro chino de historia narrativa, el cual data de los años 722 a. C. a 468 a. C. La anécdota retrata la siguiente situación:

Un emperador realizó una visita diplomática a otro país, y desde el primer momento de su visita hasta el último este no cometió ningún error de protocolo. El emperador anfitrión hizo comentarios para elogiar al emperador visitante ante sus súbditos, apreciando el comportamiento que este había conseguido porque se trataba de protocolos engorrosos, y lo consideraba como una persona que conocía 礼 lǐ. Sin embargo, uno de sus ministros discrepó de su opinión porque consideraba que el comportamiento del emperador visitante era la forma y no la esencia del 礼 lǐ. Según este ministro el 礼 lǐ es para el individuo la búsqueda que este mismo encauza para llegar a ser una persona autocultivada, mientras que para un emperador el 礼 lǐ debía ser la acción de gobernar a su país según lo que le requerían la moral y la ética; pero el emperador visitante no sabía organizar ni ordenar a los eruditos capacitados, tampoco era honesto en la cooperación con otros países ni era capaz de dominar bien su poder; y frente a la situación decadencia por la que atravesaban sus tierras él seguía enfocando su atención en aprender las etiquetas superficiales y detalladas, lo cual significaba, como bien lo expresaba Confucio, perder el espíritu de 礼 lǐ.

El mismo *Libro de los ritos* escrito por Confucio se hace hincapié en ello y se aclara que la esencia del 礼 lǐ es lo más importante; los ritos, los objetos, las costumbres, las prácticas, los tratamientos y los ceremoniales son formas secundarias que no son en esencia el 礼 lǐ. Sien así, explicaba Confucio:

That which is most important in ceremonies is to understand the idea intended in them. While the idea is missed, the number of things and observances in them may be correctly exhibited, as that is the business of the officers of prayer and the recorders.¹⁴⁷ (B. IX, Sect. III. 6)

Entender a profundidad la importancia del 礼 lǐ en la sociedad china requiere comprender qué pasaría si se omite el contenido en las formas. Para ello conviene acudir a *Las Analectas* de Confucio donde “the Master said: Your good, careful people of the villages are the thieves of virtue”¹⁴⁸ (17.13).

La cita deja ver que para Confucio las personas ampliamente consideradas buenas personas en los pueblos son, en realidad, “ladrones de la virtud”. Si bien sorprende esta denominación, se supone que la razón de Confucio para llamarlas de ese modo es que una persona que es superficialmente buena y que conoce las reglas sociales, es decir, que muestra en la sociedad una buena educación y unos buenos principios y comportamientos, no necesariamente debe tener un pensamiento o sentimientos que se correspondan y sean coherentes con la forma como actúan. Puede ser que esas personas solo sigan la corriente del momento e intenten complacer a los demás evitando ser castigados. En ese caso, esas personas no actuarían movidas por hacer lo que es lo correcto, ni estarían observando los principios del bien y del mal, pues no actúan por el bien de la virtud misma.

Para Confucio esta falsa bondad de las personas que se adhieren a las leyes morales externamente, pero no internamente, está lejos de la virtud. En este sentido, se entiende que el cumplimiento de los rituales en casos como los mencionados no constituyen en realidad una práctica o muestra verdadera de 礼 lǐ, porque solo se trata de formas que no reflejan la esencia del 礼 lǐ.

En síntesis, el 礼 lǐ, entendido como esencia, es el principio y la espiritualidad fundamental de las normas institucionales que la sociedad china observa para mantener el orden social. Al mismo tiempo, en la sociedad existen formas como las personas y las comunidades pueden demostrar externamente la aplicación de este espíritu, pero no son estas la esencia misma del 礼 lǐ y en ningún momento la reemplazan. Por tanto, las dos palabras, 礼 lǐ y 仪 yí,

¹⁴⁷ 礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。《礼记·郊特牲》 Lǐ zhī suǒ zūn, zūn qí yì yě. Shǐ qí yì, chén qí shù, zhù shǐ zhī shì yě. *Lǐjì·jiāo tè shēng*

¹⁴⁸ 子曰：“乡原，德之贼也。”《论语·阳货》 Zǐ yuē: “xiāng yuán, dé zhī zéi yě.” *Lúnyǔ·yáng huò*

son dos caras de una moneda, pues el uno sin el otro llevaría a la pérdida de su propio significado.

5.8.2 Origen de 礼 lǐ

5.8.2.1 Códigos Morales

El 礼 lǐ se refiere al comportamiento del ser humano según las normas para conseguir el bien y evitar las malas tendencias innatas en el ser humano. Y, como la moral que se aplica para gobernar la bondad y la maldad no es ni concreta ni tangible, se entiende que el 礼 lǐ es una serie de normas basadas y elaboradas desde la moral. Al ser reglas que se pueden seguir, examinar y comparar con los propios comportamientos se lleva la moral a la tierra, lo que quiere decir que seguir las indicaciones elaboradas por el 礼 lǐ es seguir la moral.

Para poner en práctica el amor filial se deben seguir unas pautas muy concretas que guían la acción humana desde este principio en todo tipo de situaciones cotidianas. Así ha sido desde la antigüedad. Y dado que cumplir estos requisitos de 礼 lǐ día tras día, los cuales han sido establecidos para toda la sociedad china de todas las épocas, es estar en el camino de moral, las generaciones jóvenes son examinadas y criticadas hoy en día por la coherencia que sus actos guardan o no con estas directrices. 礼 lǐ es como una gramática cultural a través de la cual la sociedad entrena a sus miembros para que llegue al nivel de benevolencia deseado y muestre su excelencia humana con la práctica de 礼 lǐ. Véase el siguiente ejemplo de lo detallado que se refiere en *Las Analectas*:

On passing through the entrance way to the Duke's court, he would bow forward from the waist, as though the gateway were not high enough. While in attendance, he would not stand in the middle of the entranceway; on passing through, he would not step on the raised threshold. On passing by the empty throne, his countenance would change visibly, his legs would bend, and in his speech he would seem to be breathless. He would lift the hem of his skirts in ascending the hall, bow forward from the waist, and hold in his breath as though ceasing to breathe. On leaving and descending the first steps, he would relax his expression and regain his composure. He would glide briskly from the bottom of the steps, and returning to his place, he would resume a reverent posture. (Analect. 10.4)¹⁴⁹

¹⁴⁹ 入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闑（yu）。过位，色勃如也，足蹶如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，蹶蹶如也。《论语》 Rù gōng mén, jū gōng rú yě, rú bù róng. Lì bù zhōng mén, xíng bù lǚ yuàn (yu). Guò wèi, sè bó rú yě, zú jué rú yě, qí yán sì bù zú zhě. Shè qí shēng táng, jū gōng rú yě, bǐng qì sì bù xī zhě. Chū, jiàng yī děng, chéng yán sè, yí yí rú yě. Méi jiē, qū jìn, yì rú yě. Fù qí wèi, cù jí rú yě. *Lúnyǔ*

A través de este ejemplo se puede entender que el 礼 lǐ es una serie de comportamientos y estructuras de representaciones con significados especiales que se siguen para regular y ajustar las relaciones entre individuos y comunidades. “[...] El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido y la cultura es esa urdimbre [...]. Lo que [*el hombre*] busca es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1987, p. 20).

El hecho de ritualizar la vida hace que las personas le den al sistema simbólico un significado. Dentro de este sistema las personas encontrarán lo que quieren expresar a un individuo a través del rito que siguen y del uso que le den a los objetos que incluyan en él, teniendo en cuenta que en la antigüedad la cantidad y la calidad de los objetos empleados en cada rito variaba según el estatus social de la persona. Quienes han estudiado los orígenes de este sistema simbólico de los ritos creen que al principio los ritos fueron actos que se realizaban para expresar amabilidad y respeto, pero con la jerarquización de la sociedad y la aparición de las clases comenzaron a ser utilizados por la clase dominante para mantener el orden de la gobernanza. Así pues, siendo una herramienta eficaz para coordinar el orden jerárquico social se consideraba que con el 礼 lǐ se gobernaba el país.

Convencida la clase dominante de ello, posteriormente se fueron agregando diferentes objetos, ritos y normas para delimitar los papeles y las posiciones que cada persona adoptaba en la sociedad y en las prácticas que ritualizaban la vida, los cuales estaba prohibido romper para así mantener la estabilidad social y los beneficios de la clase dominante. El más claro ejemplo de ello son las prácticas adoptadas en la sociedad feudal china donde las posiciones sociales se revelaban evidentemente a través de la vestimenta, para la cual se habían decretado normas estrictas de color, decoración, dibujo y material que debía tener la ropa que usaba cada nicho de “clase”. Esa conciencia de la jerarquía de la sociedad es la base y también el hilo principal de la evolución de 礼 lǐ, pues en esa misma línea fue que con el tiempo se asumió que todos los miembros de la sociedad deben ser autorestrictivos en sus comportamientos y en sus pensamientos para evitar la desviación o la desorientación social.

Queda claro así que la estabilidad y la construcción del orden social están apoyadas en el control eficaz de las diferentes normas sociales desde la China antigua. En esta época el 礼 lǐ representaba tanto la ley como las costumbres y la moral, era la norma social más aceptada y general porque integraba la ética y la moral de una manera intrínseca para que la gente la obedeciera sin darse cuenta. Así, el concepto de 礼 lǐ se sumerge en el fondo de la conciencia

para revelarse en todas las acciones que en la vida cotidiana realiza una persona. De esta forma, la gente acepta las normas del 礼 lǐ interiormente y actúa según el 礼 lǐ exteriormente, llegando a ser por este medio personas cívicas en una sociedad estable.

5.8.2.2 El sentimiento y la razón

El origen del 礼 lǐ también está vinculado con los afectos de las personas. Por ejemplo, en su origen los ritos funerarios se realizaban solo para las personas cercanas cuyo cuerpo aún no mostraba daño o descomposición después de perder la vida, que no hubiese sido abandonado o comidos en parte por los animales, pues las funciones principales del 礼 lǐ en estos ceremoniales eran expresar los sentimientos interiores de cada persona. “Sacrifice is not a thing coming to a man from without; it issues from within him, and has its birth in his heart. When the heart is deeply moved, expression is given to it by ceremonies”¹⁵⁰ (Liji, Jitong), sin embargo, el 礼 lǐ que surge de los sentimientos también los gobierna, el cual sería la parte de la razón.

En la dinastía Song de China (960 d. C. - 1279 d. C.) hubo una corriente académica que explicaba el 礼 lǐ a través del razonamiento, la cual indicaba que el 礼 lǐ eran actos razonables en principio, pero por la falta de juicio de las personas, estas los fueron desviando de ese camino correcto. Concretamente, la medianía es considerada una doctrina que se aprecia mucho en la cultura china, porque mediante los ritos de 礼 lǐ también se intenta evitar la escasez y el exceso, es algo similar al “μηδεν ἄγαν” (*midén ágan*), traducido al español como “nada en exceso”, una de las tres famosas frases inscritas en el pronaos del templo de Apolo en Delfos de Grecia¹⁵¹.

En la esencia de la cultura china, por una parte, se busca la armonía entre el ser humano y la naturaleza. En ese sentido, el 礼 lǐ es llevado a cabo para dirigir tanto a los individuos como a la sociedad hacia un estado de equilibrio constante con la naturaleza, garantizando que las personas y los ritos se encuentren en su camino del deber y que estos hacen lo que es natural de acuerdo con su situación, correspondiendo así a los requisitos de las reglas de funcionamiento. Por otra parte, se busca la moderación y el decoro de los sentimientos

¹⁵⁰ 夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也；心怵而奉之以礼。《礼记·祭统》 Fū jì zhě, fēi wù zì wài zhì zhě yě, zì zhōng chū shēng yú xīn yě; xīn chù ér fèng zhī yǐ lǐ. *Lǐjì-jì tǒng*

¹⁵¹ Las otras dos son: “γνώθι σεαυτόν”(gnóthi seautón, que se traduce al español como “conocer a uno mismo”) y “ἐγγύα πάρα δ'ἄτη” (*engýa pára d'atē*, Fianza, está cerca la ruina).

extremos que están en contra del discernimiento. Por eso, la medianía se convierte en un objetivo dinámico que siempre está persiguiendo el 礼 lǐ.

This Equilibrium is the great root from which grow all the human actings in the world, and this Harmony is the universal path which they all should pursue. Let the states of equilibrium and harmony exist in perfection, and a happy order will prevail throughout heaven and earth, and all things will be nourished and flourish.¹⁵²

Esa reflexión y búsqueda de la razón humana era compartida por varias culturas de la época. En la Era Axial, definida por el filósofo alemán Karl Jaspers, los filósofos tanto de Oriente como de Occidente reflexionaban acerca de lo que hacía que una persona fuera un ser humano. Tanto Platón como Aristóteles acudían a la razón, pues creían que a través de las actividades reflexivas el ser humano se hacía consciente de sí mismo y de sus limitaciones, así como también iba desarrollando un anhelo por la salvación personal. El Estagirita definía:

[*Que*] en cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres; ni mortales, puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros [...]. Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz. (Aristóteles, 1981, pp. 167-1178a)

Aristotle established the classical definition of the nature of man, according to which man is the living being who has logos. In the tradition of the West, this definition became canonical in a form which stated that man is the animal rationale, the rational being, distinguished from all other animals by his capacity for thought. (Gadamer, 2008, p. 59)

El 礼 lǐ para China es como la razón para la antigua Grecia que es aquello que hace a un humano ser humano, aquello que separa al humano de los animales. Como norma de conducta, desde la perspectiva de su elaboración el 礼 lǐ es producto de la razón y la sabiduría; y desde la óptica de la aplicación consiste en el control de los sentimientos y las emociones naturales, aunque estos también forman su punto de partida. En suma, el 礼 lǐ guarda en sí intrínsecamente la esencia de razón humana, por eso una conducta que corresponde al 礼 lǐ

¹⁵² 中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。《礼记·中庸》 Zhōng yě zhě, tiān xià zhī dà běn yě; hé yě zhě, tiān xià zhī dá dào yě. Zhì zhōng hé, tiān dì wèi yān, wàn wù yù yān. *Lǐjì-zhōng yōng*

siempre es una conducta racional y moderada, es igual que las leyes naturales y se encuentra lejos de lo excesivo.

Desde otra perspectiva también se puede entender que el 礼 lǐ son normas aprendidas desde la razón natural. En el sistema filosófico chin, se establece como una forma intrínseca y razonable de organizar la sociedad humana, en razón a que en la China antigua se creía que la sociedad humana y el sistema cósmico de la naturaleza estaban unificados, por tanto, el establecimiento del 礼 lǐ era una forma de imitación y sumisión a las reglas de la naturaleza como se recoge en el *Libro de los ritos*:

All ceremonial usages looked at in their great characteristics are the embodiment of [*the ideas suggested by*] heaven and earth; take their laws from the [*changes of the*] four seasons; imitate the [*operation of the*] contracting and developing movements in nature; and are conformed to the feelings of men.¹⁵³

Se puede entender entonces que las normas concretas de 礼 lǐ nacen como reflexiones sobre las reglas de la naturaleza en las prácticas sociales humanas, como modos concretos en su funcionamiento que enfatizan su meta de lograr el orden social y mantener ese orden.

5.8.2.3 Luchar contra la Maldad Innata

Para proseguir con la exposición de la esencia de 礼 lǐ como control de conductas humanas hay que desarrollar con más profundidad las nociones de la doctrina de la medianía confuciana y la dorada medianía de Aristóteles. Ello porque, como se mencionó en líneas anteriores, el 礼 lǐ está estrechamente vinculado con la doctrina de la medianía confuciana que busca el mantenimiento de armonía para dirigir la mente hacia un estado de equilibrio constante, como también se relaciona con la dorada medianía de Aristóteles que alude al alcance de un punto medio deseado entre los extremos y a evitar con ello un estado de exceso mediante la aplicación de la justicia. Se supone que ambos tienen que ver con el control de sí mismo en la lucha de los deseos innatos que son considerados poco apropiados para la convivencia social o para poder ser una persona virtuosa.

¿De dónde se ha iniciado el 礼 lǐ? Las personas tienen deseos al nacer. Si no están cumplidos, no dejarán el proceso de perseguirlos. Si no hay un límite en esta búsqueda, es inevitable que haya una lucha. Las luchas causarán desórdenes y los desórdenes paralizarán los avances. Los sabios antiguos no quieren que haya estos desórdenes, y por eso establecen el 礼 lǐ para distinguir las fronteras entre

¹⁵³ 凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情。《礼记·丧服四制》 Fán lǐ zhī dà tǐ, tǐ tiān dì, fǎ sì shí, zé yīn yáng, shùn rén qíng. *Lǐjì-sāng fú sì zhì*

personas y satisfacer los deseos y perseguimientos en una manera moderada. Los deseos de las personas no deben superar los límites de los suministros materiales, ni estos deben satisfacer a la gente sin ningún límite. Los dos deben restringirse entre sí y avanzar juntos, así es la razón del surgimiento de 礼 li.¹⁵⁴ (Xunzi·Lilun)

Con el fin de entender mejor a Xunzi conviene acudir a otro ejemplo: la alegoría del carro alado del diálogo platónico del Fedro. En la alegoría se explica la visión tripartida del alma que representan el psiquismo humano: el cochero simboliza el alma racional, el caballo negro el alma concupiscible y el caballo blanco el alma irascible. Desde aquí se puede entender el 礼 l como una herramienta que tiene el ser humano para manejar el caballo más salvaje (lo material, lo instintivo, lo sensible), o como una “fuerza de voluntad” para no ser arrastrado por los deseos innatos irracionales en los conflictos interiores que tiene cada uno.

Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tranco de caballos, y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo. (Platón, 1988, p. 345)

En general, el 礼 li es una herramienta compuesta por la razón, el orden y la ética que encontraron los eruditos antiguos para luchar en contra de la avaricia y restringir los deseos del humano que perjudican a los demás por extenderse sin límite. También, como lo comentaba Xunzi, en ese sentido el 礼 li puede ayudar a corregir los comportamientos de una persona para que sea más civil¹⁵⁵.

De su parte, Aristóteles también ha mencionado este aspecto con características opuestas del ser humano de la forma:

Todos los hombres, pues, tienen naturalmente este deseo de vivir en semejante compañía. Y el primero que la juntó fue autor de los mayores y mejores bienes. Porque así como el hombre, puesto en su perfecta naturaleza, es el mejor de todos los animales así también, apartado de la ley y de la

¹⁵⁴ 礼起于何也？人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而不度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之。以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。《荀子·礼论》Lǐ qǐ yú hé yě? Rén shēng ér yǒu yù, yù ér bù dé, zé bù néng wú qiú, qiú ér bù dù liàng fēn jiè, zé bù néng bù zhēng, zhēng zé luàn, luàn zé qióng, xiān wáng wù qí luàn yě, gù zhì lǐ yì yǐ fēn zhī. Yǐ yǎng rén zhī yù, gěi rén zhī qiú. Shǐ yù bì bù qióng hū wù, wù bì bù qū yú yù, liǎng zhě xiāng chí ér cháng, shì lǐ zhī suǒ qǐ yě. *Xúnzǐ-lǐ lùn*

¹⁵⁵ 礼者，所以正身也。Lǐzhě, suǒ yǐ zhèng shēn yě.

justicia, es el peor de todos; porque no hay cosa tan terrible como un hombre injusto con armas y poder. Pero el hombre puesto en poder y señorío, moderase con la prudencia y la virtud, aunque puede hacer también un uso contrario. Por eso, este tal es un hombre sin Dios y muy cruel si no está adornado de virtud, y es el más perdido de todos en lo que toca a los carnales deleites y al comer. (Aristóteles, 1930, p. 17)

Aunque las interpretaciones pueden variar según las reflexiones hermenéuticas de cada uno de los pensadores, se puede entender que ese mal dentro del alma es casi una condición de posibilidad del ser humano y, por lo tanto, ese equilibrio de fuerzas es fuente de la justicia. Es una virtud de la templanza que se encuentra en el punto medio entre la insensibilidad y la intemperancia, donde la razón manda y controla. A través de ello se intenta llegar a un equilibrio y tranquilidad evitando lo desproporcionado y el exceso tanto en lo relativo al interior de sí mismo como por fuera de sí, es decir, en el orden social.

5.8.2.4 La Rebeldía del 礼 lí

Sin duda, el 礼 lí es omnipresente, es un principio que tiene aplicabilidad en todos los ámbitos de la sociedad china. No obstante, la divulgación o las maneras de la educación del 礼 lí, que se suele traducir como “código de ética feudal”, no siempre han tenido una imagen positiva a lo largo de la historia en China.

El 礼教 lí jiào sobre la educación de los ritos se refiere especialmente a los rituales de carácter moral que restringen el pensamiento y el comportamiento de la gente en las viejas tradiciones (DEO-IL-CASS, 2012). Aquí el término 教 jiào se entiende en dos sentidos como guía, dirección y educación, y como religión (DEO-IL-CASS, 2012).

En un principio, la educación del 礼 lí fue una medida tomada por los gobernadores, y desde entonces siempre ha sido un contenido importante en la educación escolar y social, cuya finalidad es la diseminación de las convenciones sociales y la ética moral. Alrededor de este principio se forma un modo sistemático con inercia de divulgación y herencia.

Teniendo en cuenta la antigüedad de la introducción de este concepto en la sociedad china y los cambios que ha tenido el pensamiento oriental a lo largo de los años de historia de esta nación, los valores de 礼 lí han sido cuestionado al igual que la rebeldía de los grupos que suscitaban las revoluciones y conlleva al cambio de las dinastías.

Por supuesto, el cambio de una dinastía a otra suponía el fin de una época y el inicio de otra en la que la sociedad consideraba que se necesitaba un cambio y, por tanto, la ruptura de las estructuras anteriores, por eso se cuestiona la validez de las jerarquías, así como también

los valores tradicionales promoviendo las ideas de revuelta. No obstante, una vez establecido el nuevo poder, para lograr la normalidad social se solía acudir de nuevo a los valores tradicionales como el 礼 lǐ que estaba representado por el respeto hacia el orden. Es decir, tras una ruptura del 礼 lǐ anterior, siempre se formó otra serie nueva que en muchas medidas era similar al anterior 礼 lǐ, para poder gobernar con el poder recientemente adquirido.

5.8.3 Las Funciones del 礼 lǐ

5.8.3.1 Mejora sobre Uno Mismo

Para Confucio el hombre se cultiva a sí mismo puede llegar a un elevado nivel de realización personal y social porque tanto las leyes como el orden social y las virtudes tienen su partida en la constante evaluación y corrección de sí mismo. De modo que “to subdue one's self and return to propriety, is perfect virtue. If a man can for one day subdue himself and return to propriety, all under heaven will ascribe perfect virtue to him”¹⁵⁶ (Lunyu XII. 1. 294).

En el confucianismo la cultivación propia es lo esencial, tal como lo entendía Confucio que extendió la función de la autocultivación desde el cultivo de sí mismo para realizarse personalmente hasta el autocultivo para respetar y consolar a los demás. “The cultivation of himself in reverential carefulness [...]. He cultivates himself so as to give rest to others [...]. He cultivates himself so as to give rest to all the people”¹⁵⁷. Estas máximas se han condensado en un frase importante para la sociedad china que insta al individuo “primero mejora sobre ti mismo, luego administra a tu familia, posteriormente gobierna tu Estado y así se traerá justicia y virtud al mundo”¹⁵⁸. Es decir, el sistema confuciano se basa siempre en la práctica orientada hacia el perfeccionamiento de sí mismo, dado que se cree que la moralidad viene definida por el cumplimiento del deber y la posición para una persona, luego para la familia y después para el Estado.

Para elevar el nivel moral y espiritual la sociedad se valía a menudo de las artes más sublimes como, por ejemplo, de la música y la poesía. Confucio explicaba las funciones de la

¹⁵⁶ 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。Kè jǐ fù lǐ wéi rén. Yī rì kè jǐ fù lǐ, tiān xià guī rén yān.

¹⁵⁷ “修己以敬”Xiū jǐ yǐ jìng “修己以安人”Xiū jǐ yǐ ān rén “修己以安百姓”Xiū jǐ yǐ ān bǎi xìng

¹⁵⁸ 修身齐家治国平天下。Xiū shēn qí jiā zhì guó píng tiān xià.

música y el 礼 lǐ para cultivar tanto la paz interior como un comportamiento oportuno exterior de la siguiente forma en el *Libro de los ritos*:

Ceremonies and music should not for a moment be neglected by any one. When one has mastered completely [the principles of] music, and regulates his heart and mind accordingly, the natural, correct, gentle, and honest heart is easily developed, and with this development of the heart comes joy. This joy goes on to a feeling of repose. This repose is long-continued. The man in this constant repose becomes [a sort of] Heaven. Heaven-like, [his action] is spirit-like. Heaven-like, he is believed without the use of words. Spirit-like, he is regarded with awe, without any display of rage. So it is, when one by his mastering of music regulates his mind and heart. When one has mastered completely [the principle of] ceremonies so as to regulate his person accordingly, he becomes grave and reverential. Grave and reverential, he comes to be regarded with awe. If the heart be for a moment without the feeling of harmony and joy, meanness and deceitfulness enter it. If the outward demeanour be for a moment without gravity and respectfulness, indifference and rudeness show themselves¹⁵⁹.

Esta descripción revela la importancia que les dieron los chinos antiguos a la música y al 礼 lǐ, basados en la creencia de que la música ayudaba a pacificar el interior de una persona y el 礼 lǐ podía regular los comportamientos exteriores de ellos. De esa forma una persona se encontraría en un estado armónico tanto a nivel interno como externo.

5.8.3.2 Administra a la Familia

La función del 礼 lǐ en la administración de la familia está estrechamente vinculada con el xiào, de hecho, en la divulgación del concepto de xiào que se plasma en el *Libro de los rituales* tuvo un papel importante. Las descripciones detalladas de los rituales enseñan a la sociedad china cómo llevar a cabo las prácticas del amor filial con los padres, esto es: cuidándolos con obediencia cuando están vivos, realizando el funeral con tristeza y sacrificándolos con respeto. Como se puede ver, en todas estas formas se da énfasis al respeto y a la docilidad que deben tener los hijos en el trato con los padres.

¹⁵⁹ 礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威，致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬，而易慢之心入之矣。《礼记·乐记》Lǐ yuè bù kě sī xū qù shēn. Zhì lè yǐ zhì xīn, zé yì zhí zǐ liàng zhī xīn yóu rán shēng yǐ. Yì zhí zǐ liàng zhī xīn shēng zé lè, lè zé ān, ān zé jiǔ, jiǔ zé tiān, tiān zé shén. Tiān zé bù yán ér xìn, shén zé bù nù ér wēi, zhì lè yǐ zhì xīn zhè yě. Zhì lǐ yǐ zhì gōng zé zhuāng jìng, zhuāng jìng zé yán wēi. Xīn zhōng sī xū bù hé bù lè, ér bǐ zhà zhī xīn rù zhī yǐ. Wài mào sī xū bù zhuāng bù jìng, ér yì màn zhī xīn rù zhī yǐ. *Lǐjì-yuè jì*

Más tarde, el concepto se amplía refiriendo que los hijos no solo deben respetar a los mayores de casa, sino también a todas las personas mayores en la sociedad, tal como se cita en el siguiente fragmento:

Treat with the reverence due to age the elders in your own family, so that the elders in the families of others shall be similarly treated; treat with the kindness due to youth the young in your own family, so that the young in the families of others shall be similarly treated¹⁶⁰ (Mencius, Liang Hui Wang 1)

En ese sentido, dado que a los funcionarios de todos los niveles se les considera metafóricamente “los padres del pueblo”, observando el principio se hacen merecedores del amor y el respeto de la sociedad como si fueran sus propios padres en realidad.

Partiendo de lo anterior, el concepto está sintetizado en la frase china “amar el que debe ser amado y respetar el que debe ser respetado”¹⁶¹. La primera parte de la frase hace referencia a la familia, concretamente, la máxima se dirige a los que más lo requieren: amar a un padre con amabilidad, a un hijo con amor filial, a un hermano mayor con hermandad y a un hermano menor con respeto hacia los demás miembros. La segunda parte no solo se aplica dentro de una familia, sino también dentro de una misma clase social y entre las diferentes clases sociales. El núcleo del concepto es hacer hincapié en la jerarquía y en el orden con demostraciones de respeto.

5.8.3.3 Gobierna el Estado

La función política del 礼 lǐ siempre es la más destacada porque es a la que mayor importancia le dan los gobernantes, además, era la función nuclear que tenía la noción en la antigüedad.

Por una parte, se trata de una forma de gobernanza basada en el ejemplo, pues se creía que cuando un soberano se comportaba según lo que debía la gente se volvería filial, por ejemplo: si el soberano se comportaba bien con los mayores, entonces su pueblo aprendería la sumisión fraternal, y cuando trataba con compasión a los indefensos, la gente haría lo mismo. La idea se centra en el papel ejemplar que deben realizar los gobernadores o los funcionarios para que el pueblo imite sus comportamientos y aprenda de ellos. Esta es una idea similar a la idea de que los hijos siguen el ejemplo de los padres, de hecho, la estructura política china

¹⁶⁰ 老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。《孟子·梁惠王上》Lǎo wú lǎo, yǐ jí rén zhī lǎo; yòu wú yòu, yǐ jí rén zhī yòu. *Mèngzǐ-liáng huì wáng shàng*

¹⁶¹ 亲亲尊尊 Qīn qīn zūn zūn

aplicaba el modelo familiar en la forma como se les llamaba a quienes gobernaban, esto es, como “padres funcionarios”. En ese sentido, los comportamientos de los funcionarios con 礼 lǐ se consideraban una base para tener una gobernanza eficaz con un pueblo pacífico.

Además de esta idea del comportamiento ejemplar, también entra en la cuestión el tema del orden social. En el *Libro de los ritos* se describe una sociedad basada en 礼 lǐ, la cual se consideraba una sociedad ideal bajo las doctrinas confucianas, de la siguiente forma:

When the Grand course was pursued, a public and common spirit ruled all under the sky; they chose men of talents, virtue, and ability; their words were sincere, and what they cultivated was harmony. Thus men did not love their parents only, nor treat as children only their own sons. A competent provision was secured for the aged till their death, employment for the able-bodied, and the means of growing up to the young. They showed kindness and compassion to widows, orphans, childless men, and those who were disabled by disease, so that they were all sufficiently maintained. Males had their proper work, and females had their homes. [*They accumulated*] articles [*of value*], disliking that they should be thrown away upon the ground, but not wishing to keep them for their own gratification. [*They laboured*] with their strength, disliking that it should not be exerted, but not exerting it [*only*] with a view to their own advantage. In this way [*selfish*] schemings were repressed and found no development. Robbers, filchers, and rebellious traitors did not show themselves, and hence the outer doors remained open, and were not shut. This was [*the period of*] what we call the Grand Union.¹⁶²

Un Estado se ordena cuando tiene una estructura correcta, un orden ritualizado particular, en el que el 礼 lǐ se establece como relatos tradicionales del gobernador sabio y como modelo de orden, y de esa forma la sociedad consiste en una estructura ritual y un sistema de roles. En el *Libro de los ritos* se expresa que, en ese sentido:.

[...] Ceremonies form a great instrument in the hands of a ruler. It is by them that he resolves what is doubtful and brings to light what is abstruse; that he conducts his intercourse with spiritual beings, examines all statutory arrangements, and distinguishes benevolence from righteousness; it is by them, in short, that government is rightly ordered, and his own tranquillity secured.¹⁶³

¹⁶² 大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。《礼记·礼运》 Dà dào zhī xíng yě, tiān xià wéi gōng. Xuǎn xián yǔ néng, jiǎng xìn xiū mù, gù rén bù dú qīn qí qīn, bù dú zǐ qí zǐ, shǐ lǎo yǒu suǒ zhōng, zhuàng yǒu suǒ yòng, yòu yǒu suǒ cháng, guān guǎ gū dú fèi jí zhě, jiē yǒu suǒ yǎng. Nán yǒu fēn, nǚ yǒu guī. Huò wù qí qì yú dì yě, bù bì cáng yú jǐ; lì wù qí bù chū yú shēn yě, bù bì wéi jǐ. Shì gù móu bì ér bù xīng, dào qiè luàn zéi ér bù zuò, gù wài hù ér bù bì, shì wèi dà tóng. *Lǐ jì·lǐ yùn*

¹⁶³ 礼者君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也 《礼记·礼运》 Lǐ zhě jūn zhī dà bǐng yě, suǒ yǐ bié xián míng wēi, bīn guǐ shén, kǎo zhì dù, bié rén yì, suǒ yǐ zhì zhèng ān jūn yě. *Lǐ jì·lǐ yùn*

Un punto adicional al anterior necesario para mantener un orden social con paz, el cual hace parte de este, pero se menciona por separado para destacar su función es el culto a los ancestros. En el *Libro de los ritos* se dice que el templo ancestral “becomes thereby a representation of all comprised within the confines [of the State]”¹⁶⁴., es decir, lo que se observa en los templos de oblación es, en realidad, una miniatura del Estado y la sociedad.

Principalmente, las oblaciones tienen una función educativa porque se cree que si el pueblo puede realizar sacrificios y ofrendas respetuosamente a sus antepasados, la sociedad estará en orden y el Estado sería fácil de gobernar. En segunda instancia, como se considera que el linaje era una cadena, cada persona debía ser responsable para sí misma y también para los demás, especialmente para los antepasados y los descendientes, así, como se recoge en el *Libro de los ritos*, “thus the course of humanity (in this matter of mourning) was all comprehended in the love for kindred”¹⁶⁵. Ese papel en el intermedio tiene la función de vigilar que la sociedad tenga un comportamiento adecuado. De esa forma, de nuevo se están formando personas más prudentes ante la rebelión de las normas, pues tienen el deber de ser responsables para sus antepasados y sus hijos.

From the affection for parents came the honouring of ancestors; from the honouring of the ancestor came the respect and attention shown to the Heads [of the family branches]. By that respect and attention to those Heads all the members of the kindred were kept together. Through their being kept together came the dignity of the ancestral temple. From that dignity arose the importance attached to the altars of the land and grain. From that importance there ensued the love of all the [people with their] hundred surnames. From that love came the right administration of punishments and penalties. Through that administration the people had the feeling of repose. Through that restfulness all resources for expenditure became, sufficient. Through the sufficiency of these, what all desired was realised. The realisation led to all courteous usages and good customs; and from these, in fine, came all happiness and enjoyment.¹⁶⁶

En la lógica confuciana el 礼 lí tiene diferentes escalas, donde las más elevadas van comprendiendo a las de niveles inferiores: si una persona estima a su padre, respetará a su abuelo y así también a sus antepasados. En consecuencia, cuando se respeta la regla de amar a

¹⁶⁴ 庙中者竟内之象也。《礼记·祭统》Miào zhōng zhě jìng nèi zhī xiàng yě. *Lǐjì-jì tǒng*

¹⁶⁵ 人道亲亲也。《礼记·大传》Rén dào qīn qīn yě. *Lǐjì-dà zhuàn*

¹⁶⁶ 亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。《礼记·大传》Qīn qīn gù zūn zǔ, zūn zǔ gù jìng zōng, jìng zōng gù shōu zú, shōu zú gù zōng miào yán, zōng miào yán gù zhòng shè jì, zhòng shè jì gù ài bǎi xìng, ài bǎi xìng gù xíng fá zhōng, xíng fá zhōng gù shù mín ān, shù mín ān gù cái yòng zú, cái yòng zú gù bǎi zhì chéng, bǎi zhì chéng gù lǐ sù xíng, lǐ sù xíng rán hòu lè. *Lǐjì-dà zhuàn*

los familiares se considerará siempre al momento de actuar aquello que mantiene la armonía del linaje y así sucesivamente, también se le dará importancia a la paz social del país. Si a la persona le interesa la paz de su nación y la gobierna, entonces cuando necesite mayor estabilidad adaptará políticas para apaciguar al pueblo y, así, se aumentará la productividad, logrando una sociedad materialmente acomodada. De esa forma se respetará más el 礼 lǐ y esa sociedad podrá vivir en armonía.

A modo de conclusión, cabe destacar que en estas funciones de 礼 lǐ se sigue un orden. Se cree que los antiguos que deseaban ilustrar la virtud en todo el mundo debían primero ordenar bien sus propios Estados, en ese orden, deseando ordenar sus Estados primero debían regular a sus familias, y para llegar eso era necesario cultivarse a sí mismo. Esto quiere decir que solo cuando una persona tenga su propia moral rectificada, con el corazón sincero, podrá seguir subiendo en la escala del 礼 lǐ, por eso, el cultivo de la persona se considera la raíz de todo. Si se descuida esta raíz todo lo que debe brotar de ella estará en un estado más vulnerable.

En ese sentido, la gobernanza del país basada en 礼 lǐ está estrechamente vinculada con la moral. La realización del 礼 lǐ tiene su fin en el respeto a los demás, y para llevarlo a cabo es imprescindible limitar e incluso restringir ciertos deseos que son excesivos o aquellos comportamientos que puedan molestar a los otros y afectar el orden en la sociedad. Todo ello finalmente se traduce en autodisciplina y autocontrol frente a las otras partes, tanto individuales, en el caso de las relaciones interpersonales, como con otros Estados, en el caso de las relaciones internacionales. En el último caso, también se trata de crear un ambiente pacífico y hasta amistoso con otros Estados que favorezca el desarrollo del propio Estado y, por ende, de la sociedad y sí mismo.

El 礼 lǐ atraviesa casi todos los aspectos de la vida cotidiana y con él están en relación todos los miembros de la sociedad desde las edades más tempranas, pues, a través de diferentes convenciones sociales establecidas las personas de la sociedad china reciben una educación basada en el 礼 lǐ. Además, el 礼 lǐ ha sido institucionalizado formando un marco fundamental del sistema político estatal. Todo este trabajo conjunto que se realiza en la sociedad entre el ámbito filosófico que interpreta la esencia del concepto, el ámbito educativo que brinda materiales para la selección de funcionarios, y el ámbito institucional que crea una fuerza en torno a la generalización del concepto de 礼 lǐ, enfatiza la practicidad y hace hincapié en el cultivo moral de los individuos. Así, con el desarrollo en expansión del 礼 lǐ se da forma de

regular la vida familiar, se pone el Estado en buen orden y, en última instancia, se unifica el Imperio en paz y felicidad.

5.9 Ejemplos de 礼 ĭ como Ritos

5.9.1 礼 ĭ en el Matrimonio de la Antigüedad

Un ejemplo de los ritos en los que se practica el 礼 ĭ puede ser el matrimonio, pues tradicionalmente en el emparejamiento se debían seguir unos pasos muy estrictos que eran impuestos por la sociedad y observados por los padres o los intermediarios que eran quienes tomaban la decisión respecto a las parejas que conformarían los hijos. Antiguamente, para casarse era imprescindible que la pareja presentara tres cartas como documento formal: una carta de petición, una carta de regalos y una carta de casamiento. Además, las parejas debían cumplir seis pasos de 礼 ĭ como de protocolo. Los matrimonios que no seguían estas tradiciones no se consideraban aceptables por la sociedad. Estos pasos eran los siguientes:

1. 纳采 *nàcǎi*: Los padres del chico debían encargarse a una intermediaria que le comentara a la otra familia de su intención de casar al chico con su hija. En ese proceso, la familia del hombre debía llevar regalos determinados para la familia de la mujer. Y, a la vez, la familia de la mujer también empezaba a preguntar sobre el hombre de la otra familia.
2. 问名 *wèn míng*: Literalmente traducido como “preguntar el nombre”. Si la familia de la mujer aceptaba la petición debía ofrecer tanto el nombre como los datos de nacimiento y de horóscopo de la chica. De esa manera, por una parte, se intentaba evitar la endogamia; y, por otra parte, la familia del chico examinaba la compatibilidad de personalidad de la pareja, lo cual fue imprescindible desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX. En ese proceso también se solía llevar un regalo.
3. 纳吉 *nà jí*: Si se comprueba que la pareja era compatible se decidía, en principio, el matrimonio.
4. 纳征 *nà zhēng*: La familia del hombre lleva la carta de petición y la carta de regalo a la casa de la mujer, además, lleva dinero, regalos y otras cosas de valor a la casa de la familia de la chica. En ese proceso, como un acto de reciprocidad, la familia de la mujer también hace algunos regalos a la familia del hombre. Este paso se suele realizar junto con el tercer paso.

-
5. 请期 qǐngqī: Literalmente se traduce como “petición de fecha” porque es cuando la familia del chico encuentra una fecha para realizar la boda. Una vez encuentran la fecha, la familia del hombre va a la casa de la chica para lograr el asentimiento.
 6. 亲迎 qīnyíng: Es el día de la boda. El hombre se viste de novio y junto con sus familiares va a la casa de la mujer para recibirla. Después de que se realicen los protocolos que se hacen durante la ceremonia el hombre se lleva a la mujer a la casa.

Estas costumbres tuvieron su inicio en la dinastía Zhou (1046 a. C. – 256 a. C.) y fueron variando según la época, pero el marco general aún se mantiene. En la sociedad actual aún se notan las fuertes huellas que dejaron estas tradiciones relativas al matrimonio, aunque se han simplificado en gran medida, por ejemplo, incluso en la época actual donde la gente se casa por amor, el cuarto y el sexto paso todavía se siguen casi en toda China.

5.9.2 礼 lǐ en el Año Nuevo Chino

Las tradiciones del año nuevo revelan en todos sus detalles el *lǐ*. Durante la comida más formal de la fiesta suele haber puestos reservados especialmente para la generación mayor de la casa, y si hay una o más personas de la generación anterior a esta que aún viven y asisten los mayores deben a su vez mostrar su respeto hacia ellos en todos los detalles, independiente de que ellas también sean personas mayores.

En muchas zonas de China todavía las generaciones menores mantienen el protocolo de *kētóu*¹⁶⁷ para mostrar respeto a las mayores, especialmente los niños con sus abuelos que luego reciben el “sobre rojo” desde los mayores. Incluso, en algunas zonas los padres tienen que realizar este rito hacia los abuelos, a pesar de su edad mediana. También es común saludar a los antepasados con este acto, tanto hacia sus tabletas espirituales que se encuentran en casa como en las visitas a las tumbas antes de la fiesta. Todas estas son tradiciones que todavía se mantienen en algunos sectores de la sociedad y que se ejercitan de una manera casi obligatoria en las familias que no son demasiado modernas.

¹⁶⁷ 磕头 *Kētóu* es un gesto muy formal que se utiliza en China como una forma de saludo. Consiste en arrodillarse e inclinar la cabeza hasta que toque el suelo. Es la forma más alta como una persona puede hacer una reverencia a otra, por eso es usada para saludar a un superior y a los dioses, y anteriormente también se utilizaba para saludar al emperador y a los dioses.

En estas tradiciones intervienen muchos elementos como son: la relación entre los que están vivos y sus antepasados, las generaciones mayores y las menores, el papel y el rol que se tiene en la familia, la responsabilidad, la edad y el orden, entre muchos otros. Todo ello es *lǐ*, y constituye la base de las relaciones interpersonales que se establecen dentro de las familias entre las personas que aún viven, y entre ellos y sus familiares ya fallecidos y los poderes sobrenaturales.

5.10 Religión y *lǐ*

5.10.1 El Papel Religioso de 礼 *lǐ*

Por largo tiempo se ha discutido si el confucianismo es una religión o no, lo cual no es tema de tratamiento de la presente tesis por ser una cuestión que principalmente está determinada por la forma como se define la palabra “religión”. No obstante, dado que aquí se intenta exponer la influencia de los valores confucianos en la búsqueda de sentido de la vida para una persona ordinaria de la cultura china, se ha incluido la doctrina en este apartado sobre la cuestión religiosa. Para empezar cabe resaltar la siguiente hipótesis que desarrolló Gui Hua (2013) en su tesis doctoral al respecto:

Junzi, persona con benevolencia es un objetivo demasiado filosófico y espiritual, que muy posiblemente no corresponderá a la vida campesina. Para campesinos chinos, actuar según la ética familiar y social es la vía de realizar los valores de su vida. Las éticas requeridas en la vida laica rural, entendidas como todo tipo de *lǐ*, tienen la función de la religión. (Gui, 2013, pp. 4-9)

La estructura social y la lógica de comportamiento de los campesinos dependen de sus ideas de valor, sobre todo el valor de la vida. Ellos están intentando comportarse según lo que requieren de sí los estándares sociales que en la tradición corresponden al 礼 *lǐ*. Para analizar con un poco más de profundidad este punto conviene acudir al filósofo Du Weiming¹⁶⁸ que, al hablar de la religiosidad del humanismo confuciano, ha expresado que si tiene que elegir entre el campo de la filosofía y el campo de la religión para definir el confucianismo entonces preferiría la filosofía; pero ha indicado también que esta es una categorización poco apta para

168

杜维明Tu Weiming, en pinyin: Du Weiming (6 de febrero de 1940). Es uno de los pensadores confucianos chinos más famosos de los siglos XX y XXI. Es filósofo y ético, profesor titular de Humanidades y director fundador del Instituto de Estudios Humanísticos Avanzados de la Universidad de Pekín. También es profesor emérito y miembro principal del Centro de Asia de la Universidad de Harvard. Es miembro destacado de la tercera generación de “nuevos confucianos”, y enfatiza en la importancia de la religiosidad dentro del confucianismo.

el confucianismo ya que en la experiencia occidental, la separación de la tradición judaica como religiosa y la griega como filosófica es una convención aceptada. Jesús y Martín Lutero rara vez aparecen en los libros de filosofía, y Sócrates, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Marx no ocupan un lugar destacado en los libros de religión. Pero esta separación no es ni necesario ni deseable para otros pensamientos. En este sentido, el confucianismo es similar al hinduismo, el budismo y el daoísmo, que representan tradiciones tanto religiosas como filosóficas. Tu sobre la moral revela en realidad dos caras del valor de *lǐ*. La moral no es la doctrina un valor de esa reunión. En este sentido, 礼 *lǐ* es tanto la doctrina como el valor.

What this interpretation fails to account for, however, is the intrinsic meaning of morality. From the Confucian perspective, social usefulness does not determine the worth of morality. Rather, it is morality that circumscribes the ultimate efficacy of social values. Comparable to the Kantian idea that “morality is not properly the doctrine how we make ourselves happy, but how we make ourselves worthy of happiness”, the Confucian position asserts that morality is not properly the doctrine of how we manage to gather together, but of how we make our gathering together worth while. Morality is not only a means of preserving the community; it is also the very reason why the community is worth being organized in the first place. (Tu, 1989, p. 68)

Se entiende, por tanto, que el 礼 *lǐ* no equivale a la moralidad, pero que lo que exige sí guiará a los seguidores a comportarse según la moral establecida. Relacionando esta anotación con lo que mencionaba Gui Hua anteriormente, se tiene que el realizar todo tipo de 礼 *lǐ* en sí, sobre todo para los campesinos, es cumplir la moral y la razón de su cumplimiento está en las actividades de la vida cotidiana.

5.10.2 El 礼 *lǐ* en el Funcionamiento de la Familia

5.10.2.1 礼 *lǐ*: Normas de la Vida Familiar

Las familias modernas

Mucha gente cuestiona la modernidad en China y decide mantener en su grupo familiar las tradiciones, haciendo que con ello estas permanezcan en el tiempo. Es así como las familias tradicionales o el linaje, como elemento fundamental de la sociedad china, han perdurado largo tiempo en el país. Las causas de la conservación de esta tradición pueden ser la armonía que se mantiene entre los miembros, las demostraciones de amor filial a los superiores y el amor a los pequeños, entre otros aspectos. Sin embargo, a principios del siglo XX la familia experimentó una transformación o un choque por la influencia del modelo occidental. A raíz del Movimiento del 4 de Mayo muchas de las familias en las que se acostumbraba a que todo el linaje viviera

unido se convirtieron en familias pequeñas conformadas por entre 4 y hasta 6 personas, haciendo que las formas antiguas como vivían las familias se desintegraran.

El papel del 礼 ĭ en la familia

En la familia el 礼 ĭ convierte las emociones naturales en emociones éticas y las relaciones privadas entre los familiares en relaciones éticas familiares. De esa forma, la familia se convierte en una entidad que supera a cada individuo separado. Ahora, si bien es cierto que en la vida cotidiana es inevitable que entre los miembros de las familias se generen algunos choques por las formas diferentes de pensar y de ser, cuando el valor de la familia como conjunto prevalece y se omite el “yo” se logran superar esas dificultades y soportar constantemente. Es por eso por lo que las normas de la vida familiar en sí consisten en la práctica del 礼 ĭ.

En un estudio de campo realizado por Gui Hua (2013) el autor preguntaba a los participantes “¿cuál es la mayor motivación de tu vida?”. La respuesta de las mujeres casadas: los hijos, los padres, el marido y los suegros; es decir, ninguna madre se consideraba a sí misma la motivación de su vida porque su motivación eran los demás, el conjunto de sus respuestas indicaba que el objetivo o la motivación de su vida era la familia. Cuando el investigador preguntó por cómo son las relaciones con la pareja, los participantes respondieron que cooperan entre ellos y logran vivir bien. Al preguntarles por las opiniones que tienen sobre su pareja mencionaban palabras relacionadas con el sentir lo que hace la otra parte, apreciarle y agradecerle.

Todo apunta a que, a diferencia del amor romántico en el que se puede sentir obsesión y adoración, la relación matrimonial se basa en la división de trabajo y desde el primer momento de esta unión se encargan responsabilidades. Los esposos saben lo que deben hacer éticamente y tienen sus expectativas puestas en el otro. Esa conciencia ética la determinan las normas de la vida familiar, es decir, el 礼 ĭ (Gui, 2013).

En los apartados anteriores, se ha comentado la importancia de las reglas familiares. El 礼 ĭ en este sentido determina las reglas familiares y se manifiesta dentro de una entidad familiar. Por eso, el casamiento es un momento crucial de cambio respecto al papel y a la posición que tiene una persona dentro de la figura de la familia, dado que pasa a formar parte de un nuevo grupo familiar y surgen las nuevas formas de expresar el 礼 ĭ. Es así como antes de casarse la mujer-hija vive en la familia de origen de manera “temporal” porque no va a

pertenecer al linaje de su padre, pues una vez casada es cuando encuentra su posición en el linaje que es el de su marido, entonces su relación ética con su familia de origen cambia radicalmente y puede participar en los asuntos de su nueva familia. La situación para los hombres-hijos es diferente porque ellos siempre pertenecen al linaje del padre, aunque después de casarse sus relaciones entre hermanos cambian dejando de ser personales o privadas porque deben tener en consideración a sus esposas e hijos una vez forman sus respectivas familias.

Las relaciones sociales en los pueblos no se construyen sobre los individuos como relaciones privadas [...]. En los pueblos, para los campesinos, las relaciones se fundamentan en las familias más que en los individuos. El *renqing* también sucede en las relaciones entre familias. (Gui, 2013, p. 40)

Un detalle interesante sobre cómo es el tratamiento que se les da a las personas solteras en China, en una sociedad basada en las familias, es que los solteros de mediana edad se separan de su familia de origen sin formar su propia familia. Muchas veces cuando a una persona soltera se le presenta otra se suele decir “es el hijo de X”, y si sus padres ya han fallecido se dice que “es hermano o tío de X”. Dado que para los campesinos la vida ética surge desde las familias, un individuo no tiene la función ética porque esta se realiza a través del 礼 *lǐ*, esto es, de las interacciones que existen entre una persona y la organización familiar.

5.11 El 礼 *lǐ* desde las Perspectivas Antropológicas

5.11.1 El 礼 *lǐ* como Ritual

Para explicar la función del 礼 *lǐ* como ritual se puede acudir a las teorías del sociólogo y filósofo francés Émile Durkheim¹⁶⁹, dado que sus dictámenes sobre las relaciones entre la religión y sus dos pilares, la creencia y los rituales, se parecen esencialmente al origen del 礼 *lǐ*. Durkheim dividió los fenómenos religiosos en dos categorías: 1) las creencias que son estados de opinión que consisten en representaciones, y 2) los ritos que son modos particulares de acción y donde se encuentra todo lo que separa el pensar del hacer (Durkheim, 1995: 34).

El sociólogo y filósofo francés también distinguió los ritos de otras prácticas humanas como las prácticas morales solo por la naturaleza especial de sus objetos, sobre cómo esta está definida por la creencia. Por lo tanto, la definición del concepto de *rito* solo es posible después

¹⁶⁹ Émile Durkheim (1858-1917). Sociólogo y filósofo francés. Desarrolló una metodología que combina la investigación empírica con la teoría sociológica. Estableció formalmente la sociología como disciplina académica junto con Karl Marx y Max Weber y es ampliamente considerado el fundador de la escuela francesa de sociología.

de lograr definir la creencia (Durkheim, 1995). La clasificación de Durkheim tiene su punto de partida en la separación de lo profano y lo sagrado, y en torno a ello es que se articulan los tipos de ritos. Se trata de una división espacial, temporal y cognitiva porque los rituales se identifican con todo lo sagrado: lugares, tiempo, eventos, símbolos, etc. (Durkheim, 1995).

Para Durkheim los rituales sirven para integrar a los individuos en la sociedad a través de la solidaridad social porque en los grupos sociales se logra una coherencia sistemática, aceptada y compartida por todos los miembros, quienes se reafirman con el ambiente afectivo. De esa forma, la sociedad se convierte en una realidad colectiva que actúa sobre los individuos porque se conservan recuerdos comunes de lo sagrado dentro de cada individuo, se presionan uno cerca del otro y se reafirman en común los sentimientos comunes. Por ello Durkheim (1995) consideraba que “there can be no society that does not experience the need at regular intervals to maintain and strengthen the collective feelings and ideas that provide its coherence and its distinct individuality” (p. 429):

For Durkheim, ritual is the central social process that bonds the individual to society; at the same time, rituals serve to reinforce core social values, through the division of the world into the two basic categories of sacred and profane. As a particular mode of action, ritual serves to infuse culture with collective energy and affectivity, which increases its power and its ability to enact an identification of the individual with society. (Jacobs, 2010, p.1 263)

Es claro que los ritos continuos refuerzan las convicciones comunes no solo en la vida religiosa, sino también en la vida cotidiana, pues a través de ellos la atención de la gente se centra en lo sagrado, en lugar de lo profano. De esa forma, la sociedad se puede formar y persistir.

Por otra parte, Lévi-Strauss planteó una relación entre el mito y el ritual, e indicaba que los estudios de los dos no siguen los mismos métodos. El mito es metalenguaje porque recurre al lenguaje para significar, y el rito es paralenguaje. Mientras que el primero puede encontrar modelos de explicación en la lingüística; el segundo lo encuentra en la teoría de juegos, por eso las formas de los ritos pueden variar, igual que las creencias o las lenguas, pero el ser humano siempre seguirá siendo un animal ritual.

A diferencia de Durkheim, que enfatizaba la función que reafirma y refuerza la sociedad, Clifford Geertz¹⁷⁰ prestaba más atención a la función y el funcionamiento del ritual en una

¹⁷⁰ Clifford James Geertz (1926-2006). Antropólogo estadounidense, representante de la antropología interpretativa y creador de la llamada antropología simbólica. Publicó una docena de libros, entre ellos *La Religión en Java* (1960) y *La interpretación de las culturas* (1973), ambos considerados clásicos de la disciplina antropológica.

sociedad compleja, sobre todo, al aspecto que desintegra la sociedad. Los ritos tratan sobre cómo sentir y comprender el sistema simbólico en el que Geertz enfatizaba los símbolos y las representaciones, por eso se entienden como “conducta consagrada”. Este concepto fue explicado por el mismo Geertz de la forma como se cita:

Es en alguna clase de forma ritual -aun cuando esa forma sea tan solo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba- donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad [...]. (Geertz, 1973, p.107)

Ahora bien, “un ritual no es solo un esquema de significación, sino que es también una forma de interacción social” (Geertz, 1973, p. 150). El fracaso del rito se atribuye a la incongruencia entre el marco cultural de significación (integración lógico-significativa) y la estructura de la interacción social (integración causal-funcional). Y el funcionalismo estático no ha sido capaz de aislar este género de la incongruencia “porque no se da cuenta de que [la] estructura cultural y [la] estructura social no son meros reflejos la una de la otra, sino que son variables independientes, aunque relacionadas entre sí” (Geertz, 1973, p. 151)

5.11.2 Ritual y comunicación

En la modernidad el concepto de rito como un sistema vasto y completo de discurso se aplica con abundancia en los estudios de comunicación. El teórico James William Carey¹⁷¹ es uno de los exponentes que habló sobre esta vinculación entre rito y comunicación, específicamente en su libro *Communication as culture* propuso la teoría de “la visión ritual de comunicación” que explicaba como se cita a continuación:

[...] the ritual view of communication to religion [...]. It derives from a view of religion that downplays the role of the sermon, the instruction and admonition, in order to highlight the role of the prayer, the chant, and the ceremony. It sees the original or highest manifestation of communication not in the transmission of intelligent information but in the construction and maintenance of an ordered, meaningful cultural world that can serve as a control and container for human action. (Carey, 2009, p. 15)

¹⁷¹ James William Carey (1934-2006). Teórico estadounidense de comunicación. Es crítico de medios e instructor de Periodismo en la Universidad de Illinois y la Universidad de Columbia. A Carey se le atribuye el desarrollo de la visión ritual de la comunicación.

5.12 El 礼 lǐ como Intercambio de Regalos

El estudio de las interacciones interpersonales expresadas a través del intercambio de regalos constituye una reflexión sobre el modo y el estado de vida, porque el intercambio de regalos se convierte en un tipo de rito y refuerza la conciencia de la comunidad común. A continuación, se explica el porqué.

La palabra *regalo* se traduce como 礼物 lǐwù en el idioma chino. Está compuesta por dos caracteres, 礼 lǐ y 物 wù, que hacen referencia a los objetos materiales. Según Yan esta palabra sería equivalente al término *gift* en inglés que no es solo un *present* que representa más el aspecto material (Yan, 2017). La razón por la que Yan ponía esta palabra como equivalente del 礼物 lǐwù es que porque el objeto se carga de unas normas culturales y de ritos. Un objeto sin 礼 lǐ no sería un regalo, sino un mero objeto, por eso la palabra se abrevia como un simple 礼 lǐ y dar regalos puede ser simplemente ofrecer 礼 lǐ, dado que las personas que no han ofrecido los regalos en momentos esperados son considerados como personas con “falta de 礼 lǐ” o que “no saben 礼 lǐ”. Es decir, el regalo en la cultura china, en lugar de ser una actividad puramente económica, tiene un código cultural intrínseco a estos intercambios de objetos.

5.12.1 Marcel Mauss

Hay varios autores que han hablado acerca del 礼 lǐ como regalo. En primera instancia se cita al sociólogo francés Marcel Mauss¹⁷² y su obra *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*¹⁷³:

Armas y vestimentas

¹⁷² Marcel Mauss (1872-1950). Sociólogo francés cuyo trabajo académico atraviesa los límites entre la sociología y la antropología. En la actualidad es reconocido por la influencia de sus análisis en temas como la magia, el sacrificio y el intercambio de regalos en diferentes culturas de todo el mundo. Su libro más famoso es *El don*. Es sobrino de Émile Durkheim y bajo su supervisión estudió Filosofía inicialmente. Tiene una influencia significativa sobre Claude Lévi-Strauss, quien es el fundador de la antropología estructural.

¹⁷³ El libro breve también es conocido como *El don* o *El regalo*, fue publicado en el año 1925. Este libro trata sobre los métodos de intercambio en las sociedades arcaicas y es la base de las teorías sociales de reciprocidad e intercambio de regalos. También es reconocido como el estudio de carácter etnográfico, antropológico y sociológico más temprano e importante sobre la reciprocidad, el intercambio y el origen antropológico del contrato, donde Mauss se centró en la forma como el intercambio de objetos entre grupos construye relaciones entre los seres humanos.

los amigos deben obsequiarse;
cada uno lo sabe por sí mismo (por sus propias experiencias)
Aquellos que se devuelven mutuamente los regalos
son amigos por más tiempo,
si las cosas logran salir bien. (Hávamál¹⁷⁴)

El libro *El don* de Mauss se publicó después de la I Guerra Mundial.

[...] como creemos haber hallado aquí una de las rocas humanas sobre las que están construidas nuestras sociedades, podremos deducir algunas conclusiones morales sobre algunos problemas planteados por la crisis de nuestro derecho y la crisis de nuestra economía [...]. (Mauss, 2009, p. 72)

Este referente es sumamente importante porque en su ensayo planteó una serie de preguntas centrales por ¿cuál es la regla de derecho y de interés que hace que en las sociedades de tipo primitivo o arcaico el presente recibido se devuelva obligatoriamente?, y por ¿qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva? (Mauss, 2009). Además, en sus investigaciones centradas en las sociedades primitivas y arcaicas descubrió que “hay gran cantidad de hecho, ellos mismos muy complejos. Todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras hasta las de la protohistoria” (Mauss, 2009, p. 70). Por ello, Mauss denominó estas sociedades como “fenómenos sociales totales”, pues:

A la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales que, al mismo tiempo, son políticas y familiares; económicas y estas suponen formas particulares de la producción y el consumo, más bien de la prestación y la distribución; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones. (Mauss, 2009, p. 70)

En su texto Mauss hablaba sobre la importancia del ritual social de intercambio de regalos y cómo llega a mantener el orden social. En ese sentido, *las prestaciones colectivas* son un concepto nuclear en el libro de Mauss, el cual describió de la siguiente manera:

[...] lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambia, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente. Por último, esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a

¹⁷⁴ Uno de los antiguos poemas de la *Edda* escandinava (Mauss, 2009).

riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar todo esto *sistema de prestaciones totales*. (Mauss, 2009, p. 75)

Aquí, la contradicción del carácter voluntario y obligatorio del intercambio es idéntico a lo que se denomina el *renqing* en China, porque la reciprocidad promueve la circulación y garantiza el funcionamiento continuo de este mecanismo social. Además, al igual que se explicó sobre las entidades familiares, Mauss también indicaba que la actividad de intercambiar y asumir contratos la realizan colectividades y no individuos, y estas se comprometen unas con otras en esa actividad. “Las personas que intervienen en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen [...]” (Mauss, 2009, pp. 74-75), son personas individuales que están simbolizadas en cierta medida, por eso se puede entender que este contrato sirve como nudo para esas personas y el grupo al que pertenecen, donde se ubican en una red de conectividad cuyo panorama, en conjunto, es la denominada sociedad.

Entrando en detalle sobre este mecanismo hay que abordar el estudio del fenómeno denominado *potlatch*, que es un típico ejemplo de las prestaciones totales de las que hablaba Mauss, (2009). Esta palabra significa esencialmente “alimentar” o “consumir”, se trata de tribus ricas que pasan su invierno en fiestas, banquetes, ferias y mercados, y a la vez constituyen la solemne reunión de la tribu. El proceso de dar y recibir contribuye a la construcción de estatus y poder, dado que el intercambio de regalos se convierte en un tipo de competencia donde los jefes compiten ofreciendo bienes mayores que los demás. “[...] Lo notable en estas tribus es el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina todas estas prácticas” (Mauss, 2009, p 77), además del carácter “total” que se halla en el hecho de que la ostentación de los actos del jefe no es un acto personal, sino que representa el grupo. ¿Por qué existe una prestación social?, Mauss (2009) explicaba:

[Que] existe una prestación total porque es todo el clan el que contrae un contrato para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por intermedio de su jefe [...]. Es esencialmente usuraria y suntuaria y, ante todo, se asiste a una lucha de los nobles para determinar una jerarquía entre ellos de la que, con posterioridad, se beneficia su clan. (pp. 77-78)

En su estudio sobre Samoa, Mauss indicó, por una parte, que el sistema de regalos acompaña a muchos sucesos como el nacimiento de un hijo, la circuncisión, la enfermedad, la pubertad de la hija, los ritos fúnebres y el comercio. Por otra parte, comprobó que hay dos elementos de *potlatch* que son “el del honor del prestigio, del “*mana*” que confiere la riqueza, y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese “*mana*” esa autoridad [...]” (Mauss, 2009, p. 82). Curiosamente, en una nota de pie, Mauss explicaba el “*mana*” comparándolo con el “*mianzi*” de la siguiente manera: “Sin embargo, como lo veremos

en el derecho maorí, el hecho de no devolver provoca la pérdida del “*mana*”, de la “cara” como dicen los chinos; y en Samoa hay que dar y devolver bajo la misma amenaza” (Mauss, 2009, p. 82).

La esencia de *potlatch*, como lo indicaba Mauss, es la obligación de dar, porque solo de esa forma se puede conservar su autoridad sobre la tribu y el pueblo, e incluso sobre la familia y, consiguientemente, de ese modo es cómo puede mantener su rango entre los jefes.

El noble kwakiutl y haida tiene exactamente la misma noción de “cara” que el letrado o el oficial chino. Se dice de uno de los grandes jefes míticos que no daba *potlatch* que tenía la “cara podrida”.

Incluso aquí la expresión es más exacta que en China. (Mauss, 2009, p. 78)

Es curiosa esta comparación con el *mianzi*, dado que refleja la relación entre lo que se intenta demostrar a los demás a través de los regalos o la generosidad y también lo que se quiere revelar al otro sobre quiénes se es. Coinciden ambas nociones en el punto de que se trata de un “nosotros” que es construido intencionalmente para que los demás lo perciban. Gracias a esa imagen elaborada las personas reciben ciertas actitudes de los demás que se categorizan como respeto, y gracias a la reacción de los demás es que la persona vuelve a cimentar un “yo” en su interior.

Para entender las descripciones de Mauss es necesario dar a conocer los conceptos de *tonga*¹⁷⁵ y *hu*¹⁷⁶, dado que en el concepto de *hau*, un poder espiritual que se conserva en los regalos o un artículo determinado (*taonga*) es donde Mauss encontró la respuesta a la pregunta por cómo se da la relación comentada en el párrafo anterior. Ahora bien, para explicar mejor qué son exactamente estos dos conceptos se considera pertinente citar su definición en palabras de los mismos miembros de la tribu:

Ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolvete los *taonga* que he recibido por esos *taonga* que tú me diste. No sería justo de mi parte conservar esos *taonga* para mí[...]. Si me quedara con ese segundo *taonga* podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. (Mauss, 2009, p. 87)

¹⁷⁵ El significado de *tonga* en Samoa “[...] designa conjuntos de cosas permanentes, en particular las esteras de casamiento que heredan las hijas nacidas de dicho matrimonio, las decoraciones y los talismanes que entran en la familia recién fundada a través de la mujer, con la condición de que sean devueltos; en suma, se trata de una especie de propiedad estable” (Mauss, 2009, p. 84).

¹⁷⁶ *Hau*: El espíritu de las cosas y, en particular, el del bosque y las presas de caza que este contiene (Mauss, 2009, p. 86).

La noción de *tonga* se comprende bajo la acepción que la define como aquello que “designa todo lo que es una propiedad propiamente dicha, todo aquello que vuelve a una persona rica, poderosa, influyente, todo aquello que puede ser intercambiado, objeto de compensación” (Mauss, 2009, p. 85). Estos poseen en sí mismos el poder de destrucción al individuo que los ha aceptado sin respetar la obligación de devolver.

Los *taonga* y todas las propiedades llamadas rigurosamente personales tienen un *hau*, un poder espiritual. Si tú me das uno, yo se lo doy a un tercero; este me devuelve otro, pues se ve empujado por el *hau* de mi regalo; y yo estoy obligado a darte esa cosa, pues tengo que darte lo que en realidad es el producto del *hau* de tu *taonga*. (Mauss, 2009, p. 88)

Ello concuerda con lo que explicó al abordar el estudio de la esencia de 礼 *lǐ*, y es que los regalos objetos son más bien símbolos porque lo que cuenta realmente es el afecto expresado a través de ello. Ahora, para responder la pregunta central sobre ¿por qué se tiene que devolver un regalo?, Mauss (2009) contestó de la siguiente manera:

Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, esta sigue siendo una cosa propia. A través de ella tiene poder sobre el beneficiario y como propietario de ella tiene poder sobre el ladrón. (p. 89)

Es decir, el *hau* va a perseguir a quienquiera que lo retenga, a la vez, en el fondo, el *hau* que quiere regresar a su lugar de nacimiento, al santuario del bosque y del clan, y al propietario.

[Se entiende también que] el *taonga* o su *hau* que, por otra parte, es en sí mismo una especie de individuo, se adhiere a esa serie de usuarios hasta que estos restituyan echando mano a sus propias cosas, a sus *taonga*... [...] mediante sus festines, fiestas y presentes, un equivalente o un valor superior. (Mauss, 2009, p. 89)

Adicional a lo anterior, Mauss (2009) explicaba que se dará a los donantes autoridad y poder sobre el primer donante convertido en último donatario, pues:

En el fondo, se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio. (p. 109)

Esta es la esencia, de acuerdo con lo expuesto por Mauss, que gobierna la circulación obligatoria de las riquezas en las tribus. Se afirma que el vínculo con las cosas es un vínculo de almas porque la cosa misma tiene un alma, por lo tanto, cuando una persona le regala a otra alguna cosa le está regalando una parte de sí misma. En ese sentido “hay que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia, pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma” (Mauss, 2009, p. 91). Y es por eso por lo que la conservación de esa cosa regalada es tan peligrosa y mortal, dado que la acción no solo sería

ilícita, sino también porque viene de la persona moral y también física y espiritualmente (Mauss, 2009).

Por eso el hecho que se expresa en el régimen social “es que todo alimento, mujeres, niños, bienes, talismanes, suelo, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos es objeto de transmisión y devolución” (Mauss, 2009, p. 94), porque todo va y viene. Es como si se diera un intercambio constante de una materia espiritual entre los clanes y los individuos, entre cosas y hombres.

[...] el sistema de los dones intercambiados invade toda la vida económica, tribal y moral de los trobriandeses. está “impregnada” por él, como bien dice Malinowski. Es un constante “dar y recibir”. Está como atravesada por una corriente continua y en todos los sentidos por los dones dados, recibidos, devueltos, por obligación y por interés, por grandeza y por ser vicio, como desafíos y como prendas. (Mauss, 2009, pp. 130-131)

Siendo parte de la prestación total, al igual que el intercambio de favores en China, las relaciones se construyen y se construyen con tiempo y esfuerzo. Desde esta perspectiva, explicaba Carvajal (2013):

Mauss va mostrando que cada uno de ellos no se cierra en una reciprocidad inmediata, exacta y simétrica, sino que se abre a una circulación en el tiempo, en donde la espera y la confianza hacen su tarea, pero también los objetos, la moral y la estética. [*En ese sentido, liquidar los favores equivaldría a ponerle un fin a la circulación y, por lo tanto, sería ponerle fin a la relación*]. (p. 27)

Se ha detallado la teoría de Mauss porque se cree que la exposición de 礼 ĭ como regalo tiene el mismo objetivo de la investigación de Mauss. A través del *hau* o el *kula*, que son representaciones colectivas, Mauss discutía sobre cómo se encuentra la sociedad a través de cada individuo o el carácter social de un individuo. Además, comparaba la economía primitiva, el contrato individual puro y el sistema del mercado moderno, proponiendo tres fases: 1) la “prestación total” de clan a clan y de familia a familia, 2) el contrato individual puro y 3) el mercado en el que circula el dinero por la venta propiamente dicha.

Tanto el “*mana*” como el “*hau*”, así como otros ejemplos, son expuestos para explorar el carácter obligatorio en los hechos sociales. “Todos esos fenómenos son a la vez jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etc.” (Mauss, 2009, p. 251). Se puede entender entonces que el *hau* es la razón “religiosa” de esa obligación de devolver y, a la vez, es el origen del orden social establecido en el clan, en el que las prestaciones colectivas promueven la solidaridad social mediante las tres obligaciones que establece: dar, recibir y devolver.

Si se vuelve al fundamento del derecho y al principio de la vida social normal “no hay que desear que el ciudadano sea ni demasiado bueno y subjetivo, ni demasiado insensible y realista. Es necesario que tenga una profunda conciencia de sí mismo, pero también de los demás, de la realidad social” (Mauss, 2009, pp. 236-237). Se trata, pues, de una moral que es eterna y común tanto a las sociedades más evolucionadas como a las sociedades del futuro cercano y a las menos evolucionadas.

En palabras de Mauss, el principio de la vida que se puede adoptar fue y siempre será “[...] de un extremo al otro de la evolución humana, no hay dos sabidurías [...], salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente así no se corre el riesgo de equivocarse” (Mauss, 2009, p. 239). El sistema de prestaciones totales en el que los individuos y los grupos intercambian todo entre sí constituye el sistema económico y de derecho más antiguo y, al mismo tiempo, constituye el fondo del que proviene la moral del don y el intercambio, por ende, será también el mismo tipo hacia el que se quisiera que se dirigieran todas las sociedades

5.12.2 Marshall Sahlins

El antropólogo cultural estadounidense Marshall Sahlins fue un crítico del *hau* de Mauss, dado que bajo su consideración el espíritu del regalo tenía un carácter calculable, en el sentido de que “a purely formal typology of reciprocities is possible, one based exclusively on immediacy of returns, equivalence of returns, and like material and mechanical dimensions of exchange” (Sahlins, 1972, p. 191). Además, indicaba que la “reciprocidad generalizada” se refiere a transacciones que son supuestamente altruistas, pero son transacciones en la línea de asistencia dada.

Por otra parte, Sahlins colocaba los intercambios de regalos y el intercambio de mercancías en dos extremos, siendo la distancia de parentesco mediadora entre ambos. Dividía, además, los intercambios como una acción que podía realizarse de manera generalizada, equilibrada y negativa. En los términos de Sahlins, la equivalencia se vuelve compulsiva en proporción a la distancia del parentesco, la cual determinará el tipo de reciprocidad, dado que para los extraños se entablará una relación comercial con violencia y competencia; y en el caso de los no parientes se entablarán relaciones comerciales, con lo que implican la competencia y la violencia, por tanto, son la negación de la comunidad. La reciprocidad se inclina hacia el polo generalizado por el parentesco que tenga cerca, y hacia el extremo negativo en proporción a la distancia de parentesco. Con la distancia de parentesco, puede haber poca tolerancia de ganancia y pérdida, incluso cuando hay poca inclinación a extenderse.

5.12.3 Bronislaw Malinowski

El antropólogo y científico social Bronislaw Malinowski¹⁷⁷, en su obra *Los argonautas del Pacífico occidental, un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, describió el *kula* (circuito *kula*) como un intercambio ceremonial entre los pobladores de la provincia neoguineana de Milne Bay. Malinowski (1972) indicaba que si se interpreta la palabra comercial como todo intercambio de bienes, entonces se estaría “designando al *kula* como una “forma de comercio” y lo situamos junto a otros sistemas de trueque” (p. 97).

Los intercambios se desarrollan en torno a dos tesoros: 1) el *soulava* (*veigun*) eran gargantillas de concha que se circulaban en la misma dirección que las manecillas del reloj, y 2) el *mwali* que eran pulseras hechas con conchas y se circulaban en sentido inverso a las manecillas del reloj. Si una persona recibía un collar *soulava* estaba obligada a corresponder con una pulsera *mwalli*. Este “intercambio *kula* tiene que ser siempre un regalo seguido de un contrarregalo”(Malinowski, 1972, p. 345), ocurre entre compañeros estables y en el círculo todos deben respetar las normas direccionales.

Las piezas que se regalan no tienen valor de uso, salvo en algunas ocasiones que se usan como adornos corporales en determinadas celebraciones religiosas. Su principal función es el establecimiento de relaciones sociales y el alcance de prestigio social, por eso siempre están en manos de alguna persona en concreto, quienes obtendrán ciertos prestigios temporales al poseerlos, pero, cabe aclarar, no se trata de una riqueza personal.

Estos objetos rara vez permanecen en posesión de una misma persona por mucho tiempo, pues, aunque estas tengan ganas de tenerlos como un bien privado permanente, por presión social, deben pasarlos a otras personas del circuito, dado que es la acción de intercambio lo que les aumentará el valor simbólico de los objetos, por una historia detallada de los dueños con quienes han estado. Así pues, los *soulva* y los *mwalli* siempre deben estar en constante circulación, son marcadores que observan la importancia de su poseedor, porque los más privilegiados pueden tener muchos más compañeros en el mismo objeto que los de menor

¹⁷⁷ Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942). Nació en la Cracovia del Imperio austrohúngaro y fue fundador de la antropología social, gracias a su metodología renovadora basada en la experiencia personal que obtenía con el trabajo de campo y su la consideración funcional sobre la cultura. Sus escritos sobre etnografía, teoría social e investigación de campo han tenido una influencia duradera en la disciplina de la Antropología.

peso. El mecanismo de intercambio requiere también un tiempo de espera entre el recibo y el ofrecimiento que no debe compensarse simultáneamente.

Sociológicamente, aunque practicado entre tribus que difieren en lengua, cultura y probablemente incluso en raza, se basa en un estatuto permanente y establecido de una vez por todas, que asocia en parejas a miles de individuos. Esta asociación es una relación que se establece para toda la vida, implica diversos deberes y privilegios mutuos y constituye un tipo de relación intertribal a enorme escala. (Malinowski, 1972, p. 98)

El antropólogo polaco Malinowski ofreció una interpretación del fenómeno *kula* no solo desde la perspectiva económica, sino también desde las necesidades psicológicas. En ese sentido, se trata de un intercambio no utilitario ni material:

[*Que*] está enraizado en el mito, respaldado por la ley tradicional y rodeado de ritos mágicos. Todas las transacciones importantes son públicas y ceremoniales, y se llevan a cabo según normas precisas [...] ocurren de forma periódica, en fechas fijas con antelación, y se realiza a lo largo de rutas comerciales bien definidas. (Malinowski, 1972, p. 97)

El compañerismo que subyace en este acto implica correspondencias mutuas, por eso se dice que “una vez en el *kula*, siempre en el *kula*” (Malinowski, 1972, p. 95), dado que la base de este mecanismo económico de las transacciones, que es una forma específica de crédito, implica un alto grado de confianza mutua y de honradez comercial.

En general, el *kula* “constituye uno de los intereses dominantes de la vida indígena y [*es*] uno de los principales elementos de su cultura” (Malinowski, 1972, p. 499). Es un tipo de intercambio que siempre está al alcance y como objeto de un deseo competitivo. Enteramente existe un ser medio que provoca la envidia y confiere fama y distinción social, así como el objeto por alcanzar su alto valor. Se trata de un círculo sin fin, dado que siempre existe otro *kula* por conseguir que tenga más valor.

5.13 El Intercambio de Regalos en China

En este apartado sobre la clasificación del intercambio de regalos en la sociedad china se presenta el modelo de Yan (2017), por considerarlo suficientemente específico y completo. Principalmente Yan dividió el ofrecimiento de regalos en China en tres tipos: 1) dar regalos de carácter expresivo en situaciones ceremoniales, 2) dar regalos de carácter expresivo en situaciones no ceremoniales y 3) dar regalos de carácter instrumental.

Las situaciones ceremoniales son momentos importantes como una boda, algunas celebraciones de cumpleaños, un funeral, entre otros momentos de relevancia emocional para la familia. En esas celebraciones la familia organizadora ofrece un banquete y se apuntan

generalmente el dinero u objetos que regalan los invitados. Es también en estas situaciones donde se manifiestan de una manera real y concreta de las relaciones sociales y se muestran los recursos disponibles que posee cada unidad familiar.

Con situaciones no ceremoniales se hace referencia a los intercambios de regalos en la vida cotidiana como, por ejemplo, cuando se hacen visitas entre familiares y amigos, durante el Año Nuevo chino, cuando los jóvenes les hacen regalos a los mayores, al visitar a una persona que está enferma o cuando se hacen intercambios de comida o cuando una pareja intercambia un obsequio. Dentro de estas celebraciones caben destacar las visitas durante el Año Nuevo chino, pues no se trata de visitas casuales, sino de ceremonias en las que se deben seguir ritos bien establecidos. Generalmente, las fechas para hacer las visitas están fijadas en orden según el vínculo de consanguinidad o el tipo de relación familiar que existe entre los miembros de la familia: el primer día del año se visitan las familias del linaje o a los suegros (depende de la zona), el segundo día se visita a la familia de la madre, el tercer día se visita a los tíos, y así sucesivamente. Los regalos en forma de objetos como la comida y la bebida son imprescindibles en estas visitas, y también es una costumbre sagrada dar el 红包 *hóngbāo* (sobre rojo) a los niños.

Los regalos instrumentales son generalmente aquellos que tienen un fin vinculado con un beneficio privado. En el idioma chino a este acto se le llama normalmente 送礼 *sònglǐ* que se traduce al español como “ofrecer regalo”, mientras que el primer tipo se llama 随礼 *suǐlǐ* que traducido al español significa “seguir regalo” y puede ser entendido como “seguir a los demás a regalar”. A diferencia de las ceremonias, donde es obligatorio el acto expresivo de regalar y tanto el receptor como el emisor están en la misma red interpersonal, en los actos instrumentales se intenta cambiar el modo de interacción social, por ejemplo, se le dan regalos a alguien que no tenía relaciones anteriormente.

Tanto en su origen como en la actualidad el acto de “seguir” regalos siempre ha sido una forma de demostrar afecto en las interacciones, porque no es solo una obligación moral, sino también una muestra de cariño, agradecimiento, amor, tristeza u otro sentimiento que se quiera expresar.

Es así como el regalo instrumental se puede hacer como un tipo de pago indirecto. Normalmente, si una persona necesita ayuda acudirá a sus conocidos y a las personas más cercanas con quienes tiene una relación interpersonal, sin embargo, muchas veces también acuden a personas que se encuentran fuera de este círculo. Una de las formas como esa persona

puede retribuir o devolverle el favor 人情 rénqíng a quien lo ayudó es regalar como muestra de agradecimiento, y ese regalo es considerado por ambas partes como un tipo de “pago indirecto”. Además, si la persona quiere mantener esta relación y desarrollarla para que sea de largo plazo puede combinar la devolución del favor con regalos en las ceremonias de la familia del emisor como, por ejemplo, en la boda de su hijo; de esa forma será posible el establecimiento de una nueva relación.

En el funcionamiento de este tipo de regalo instrumental, por una parte, aunque el receptor “devolverá” este regalo y de esta forma se mantiene el equilibrio del intercambio, no se trata de un regalo real. En realidad, los receptores, que normalmente están en posiciones superiores, devuelven lo que reciben a través de formas como asignar trabajos o realizar promociones, entre otras. Se trata de una forma de devolución que no afecta los recursos totales de la persona que retribuye porque, en todo caso tendrá que designar esos recursos y, además, con la realización del trabajo de la otra parte aumenta su riqueza personal.

Por otra parte, el acto de regalar tiene que ver con el *miànzi*. Cuando una persona de posición social superior recibe un regalo, el acto en sí está dando el *miànzi* al emisor, para quien el hecho de poder establecer un vínculo con una persona con recursos le sirve como una muestra de su capital social y le ayudará a recibir otros regalos de quienes se encuentran en una posición inferior. En este caso se trata de un ofrecimiento de regalos vertical que va desde un nivel más bajo o inferior a uno más alto o superior.

Cabe anotar que, a diferencia de lo que se suele creer en las teorías de intercambios antes mencionadas, en este último caso el emisor no necesariamente ayuda a aumentar el poder del receptor o a ampliar sus ventajas por regalarle, porque este mecanismo en China está basado en una configuración jerárquica estructuralmente “sólida”. Bajo la dominación de recursos en la cumbre de la sociedad se convierte en una “obligación” el regalar para los que se encuentran en posiciones inferiores. Además, Yan indicaba que había una “zona gris” (Yan, 2017, p. 231) entre los regalos y las mercancías, y en ella los regalos instrumentales desempeñan un papel que abarcan los dos. Lo anterior, dicho en otras palabras, significa que son objetos mercantiles personalizados y, a la vez, regalos con características comerciales, verbigracia, el regalar objetos de marcas de lujo.

Sobre el intercambio de regalos en China Yan también indicaba la presencia de unas características especiales que rompen las normas de los intercambios de reciprocidad mundialmente más general. Estas características son: 1) el receptor no necesita devolver el

regalo obligatoriamente, 2) el regalar de forma vertical en dirección de abajo arriba no aumentará el poder o la reputación del que ofrece frente al que recibe.

Un ejemplo¹⁷⁸ que propuso Yan sobre estos dos puntos es el 孝敬 *xiàojìng*, una palabra que está compuesta literalmente por dos caracteres que son el carácter de “amor filial” y el de “respeto”. Entre sus varios significados, en el contexto de los regalos, la palabra 孝敬 *xiàojìng* se refiere a los regalos que ofrecen las generaciones menores a las mayores, y también los regalos que ofrecen quienes tiene una posición o cargo inferior a una persona que tiene una posición o cargo superior. Las ocasiones en las que se realizan estos regalos están bien establecidas, por ejemplo, se hacen durante las fiestas, incluso tanto la elección de los obsequios que se dan en estas fiestas como la forma de entregarlos están en cierta forma bastante preestablecidas y ritualizadas.

Una de las razones por las cuales se tienen bien establecidas y hasta ritualizadas la ocasión, el obsequio y la forma como este se entrega es que los receptores son los familiares de las generaciones mayores, los maestros o los superiores en el trabajo. En cierto sentido son relaciones familiarizadas a nivel personal, por lo tanto, se trata de una acción que se repite periódicamente. De esa forma, con estos intercambios se estrecha la distancia social, se mantienen las relaciones y , se refuerza la jerarquía social, dado que no se espera que haya reciprocidad en este proceso. En realidad, todos estos actos tienen como fin afirmar las posiciones familiares y las relaciones interpersonales con personas que no son parte de la familia, se trata de la realización práctica detallada de una ética basada en la interacción de ambas partes según una serie de rituales en la que cada uno cumple sus obligaciones y responsabilidades.

El intercambio tiene tanta importancia en la sociedad china que se considera a una persona como alguien que conoce bien las normas sociales o alguien que comprende el *rénqíng*, el que sabe regalar correctamente en situaciones oportunas respaldando las reglas culturales aceptadas por la sociedad. Estas personas son consideradas miembros de la sociedad que reconocen sus posiciones y son capaces de llevar a cabo lo que les corresponde y se espera de ellos socialmente. En el caso contrario, la sociedad le hará diferentes tipos de sanciones, como rumores o críticas, a la persona que tenga un comportamiento inadecuado o no exprese el

¹⁷⁸ Se trata de un estudio centrado en la comparación de esta forma de regalar en China y la práctica de *dāna* en la India (Yan, 2017).

respeto o el amor filial a la generación superior regalando correctamente. A este respecto, conviene mencionar la importancia de que en el acto de regalar a los mayores no se debe ignorar el factor emocional, y se debe acompañar el regalo con frases como “el ligero regalo expresa un fuerte afecto” (Yan, 2017, pp. 253-272).

En resumen, se puede entender que a través del intercambio de regalos las personas se identifican en la estructura social, ubicándose tanto a sí mismos como a los demás en las diferentes relaciones interpersonales sociales.

Dentro del análisis expuesto, los regalos que se intercambian en la sociedad china difícilmente se relacionan con la espiritualidad de los objetos, porque el dinero metálico desempeña un papel principal. Además, la gente intenta evitar dar la impresión de que se están devolviendo favores, por lo tanto, suelen responder con otros objetos u otra cantidad diferente de dinero, dado que devolver el mismo regalo significa rechazo (Yan, 2007). Esa es la razón por la que se aumenta la cantidad de dinero que se regala en las ceremonias, por una parte, por contribuir a la mejora de nivel de vida de las personas a las que se les regala y, por otra parte, por no devolver la misma cantidad de dinero para que no se interprete como un rechazo. A este respecto conviene mencionar un estudio empírico realizado por Huang (2008) en un pueblo donde se analizó especialmente la cantidad de dinero que se regala en las bodas. El autor encontró que, ante todo, recibir dinero de las personas con quien las dos partes tienen algún tipo de relación interpersonal, además de ser una ayuda material, también representa una unión económica. Y este último factor, al ser complicado al momento de separarse, tiene una función demasiado vinculante y casi adhesiva para el matrimonio. A modo de conclusión, Huang (2008) señaló que la cantidad de dinero que se regala está establecida estrictamente según la posición del oferente en el sistema social y basada en la diferencia de cercanía que hay en las relaciones, presentada en una forma diminutiva.

En general, los familiares que se encuentran a la misma distancia por su grado de consanguinidad suelen dar la misma cantidad, aunque también existen excepciones debido a que la situación económica de las familias no siempre se mantiene igual o es estable. Así, los que disponen de condiciones más acomodadas suelen ofrecer más si son familiares cercanos.

Sin embargo, para las relaciones geo-sociales existe una clara distinción entre el mismo pueblo y los que no pertenecen a este y, también existe una uniformidad en la cantidad de dinero que se da cuando las personas tienen el mismo tipo de relación, casi independientemente de la situación económica de cada familia. A este nivel, la cantidad de dinero que se da se

fundamenta en las estructuras generales de pueblo, e incluso quienes no tengan un buen trato entre sí o no tengan ningún tipo de comunicación deben dar el dinero cuando el otro organice eventos ceremoniales.

En las relaciones instrumentales se ofrece dinero con el fin de establecer o mantener una mejor relación con el padre o con el novio. En el caso concreto del estudio de Huang (2008) el autor encontró que el padre tiene cierto poder y el hijo es un profesor, y que en ese caso tanto los dependientes del padre como los padres de los alumnos del novio también les ofrecen obsequios en forma de dinero con sus respectivos fines instrumentales. Estos actos de los oferentes siguen las normas de la razón económica con ciertas expectativas de beneficio.

En cuanto a las relaciones familiares y geo-sociales, la gente ofrece la misma cantidad de dinero y se tiene la finalidad de mantener un equilibrio entre las relaciones no solo entre el receptor y el oferente, sino también entre los oferente. Es decir, se intenta evitar que haya diferencias en el vínculo o el grado de intimidad que se tiene con las dos personas que se encuentran a la misma distancia relacional. Eso tiene que ver con el *miànzi* también. Véase el siguiente ejemplo:

Si cinco amigos del mismo círculo acuerdan darle al receptor 40 euros cada uno para su boda, pero a uno de ellos no le es posible dar esa cantidad y solo le dio 20 euros al novio. Al saber esto los demás criticarán a ese amigo por ser tacaño y este perderá *miànzi*. No obstante, si otro amigo le da 60 euros al novio, aunque en cierto sentido él ha ganado *miànzi* por demostrar que tiene mayor capacidad económica, hará que los demás pierdan *miànzi*, lo cual no es un acto recomendable, pero esta excepción estaría aceptada, si ese amigo que da los 60 euros es alguien con privilegio que tiene la capacidad económica para dar este regalo, o si tiene una relación más cercana con la pareja.

Para concluir, cabe mencionar que estos comportamientos ayudan a cultivar las relaciones para que mantengan su estado armónico, protegiendo tanto el propio *miànzi* como el de los demás. Aunque es cierto que en estas prácticas parece más importante la forma que los sentimientos, dado que se le da más importancia al acto de dar el dinero siguiendo las costumbres que al darle a la pareja buenos deseos de corazón; y a pesar de que esta presión social ignora la situación real de cada participante, debido a que la gente se sentirá obligada a participar en el círculo, aunque se disponga de las condiciones económicas para hacerlo.

Si se compara esta práctica en su tradición con la actualidad es notable que en los últimos años regalar dinero en mano (en el sobre rojo) ya no es la opción preferida, dado que

es más sencillo realizar el regalo del dinero por vía electrónica. Además, entre los jóvenes también es común comprar “regalos electrónicos” como un ramo de flores electrónico o un pastel electrónico, los cuales, si bien no son recibidos materialmente por el receptor, son símbolos que representan el dinero que gastó el comprador al hacer el regalo de depositar cierta cantidad de dinero a su cuenta bancaria vía internet y, por tanto, representan el acto de dar a la otra parte.

Finalmente 礼 lǐ era una de las ideología dominante de la antigua política china. Por un lado, el estado creaba relaciones jerárquicas complejas. Por otro, era lugar de cultivo para el pensamiento moral y ético, con afecto y calidez infundidos. La noción roporciona una serie de normas de comportamiento distintas del ordenamiento jurídico, mediante la observancia de estas normas. Desempeñan un sutil papel de edificación, mejorando el gusto moral haciendo que éstas mantengan conscientemente el orden social y creen activamente relaciones interpersonales armoniosas y una buena moral social. 礼 lǐ tiene un valor único que no puede ser sustituido por el imperio de la ley. Si un mecanismo social de este tipo puede funcionar correctamente, tiene una importancia práctica para mantener un buen orden social y mejorar la calidad moral y civilizada de la sociedad en su conjunto. En la sociedad moderna, muchos de los elementos de 礼 lǐ pertenecen al ámbito de las normas sociales y aunque la idea surgió en la antigüedad, contiene elementos y valores que trascienden hasta la actualidad.

Capítulo VI. Conclusión

6.1 Conclusión de 面子 miànzi

Ha pasado más de un siglo desde que el misionero Arthur Smith presentó la noción de 面子 miànzi a la sociedad occidental a través de su libro *Chinese characteristics* en 1894. Tal noción sigue siendo misteriosa para otras culturas, a pesar de que se puede traducir o entender con conceptos que se comparten en casi todas las culturas: el honor, la vergüenza, la reputación, etc. Sin embargo, 面子 miànzi es más que estos conceptos; es una realidad social en China, y puede dominar los comportamientos de la gente en sus interacciones sociales como principio cultural.

En la tesis, se ha intentado demostrar el peso que tiene en la vida social china, donde es un sentimiento y una convención social; esta posee una dimensión psicológica, que fija sus amarras en el interior del ser humano, y una dimensión comunitaria, que sitúa al individuo en una red de relaciones trabadas. El 面子 miànzi parece ser más un proceso psicológico que el resultado de un estatus asignado por los demás; es algo que se construye desde dentro, aunque necesite de la colaboración externa para afianzarse; y se halla más cerca del honor que de la honra que se recibe de los demás y que puede perderse si se incurre en comportamientos considerados indignos.

En el análisis lingüístico del 面子 miànzi se parte de que las pautas de comportamiento factual y verbal de los miembros de una comunidad lingüística están condicionadas por códigos de actuación que pueden analizarse a partir de significados lexicalizados en cada lengua. La visión del mundo y de la sociedad dependen del sistema de creencias adquirido dentro del entorno familiar y social. Así, las nociones de 面子 miànzi y 礼 lǐ se refieren a sentimientos condicionados socialmente. El 面子 miànzi es un sentimiento que está sujeto a las variaciones en el tiempo, en el espacio y en los diferentes sectores sociales y culturales. Así, en la tesis, se han intentado exponer las posibles correspondencias de las nociones de 面子 miànzi y 礼 lǐ en la lengua española desde el aspecto semántico y las implicaciones pragmáticas.

Por otro lado, 面子 miànzi y 礼 lǐ vienen de sus significados originales de la parte frontal de la cabeza o de los objetos, o de aquello relacionado con el honor, la reputación, el autoestima y la vergüenza. A partir del libro de Marina (1999), se ha seleccionado un grupo de palabras españolas que pueden relacionarse con el campo semántico de los sentimientos de 面

子 miànzi. Algunas tienen una valoración negativa: indignidad, vergüenza ajena, desvergüenza; y otras son positivas: dignidad, honor. Asimismo, otras pueden actualizarse según la situación: tener vergüenza puede ser bueno cuando se evita realizar actos deshonrosos, o puede ser malo cuando ello impide actuar o hablar en público.

Con un análisis léxico-semántico de las colocaciones con 面子 miànzi y 礼 lǐ, se ha visto que la noción expresada con 面子 miànzi tiene dos aspectos: uno dependiente del entorno, cercano a “honra” y “reputación”; y otro dependiente más de la persona como individuo, como el honor o la autoestima.

En lo que respecta a la esencia del concepto de 面子 miànzi, se ha concluido que, al estudiar el origen de referencia de una persona, se entiende mejor qué es y de dónde viene la noción. El análisis se ha basado en la etimología de la palabra persona en español y el 我 wǒ (yo) en chino. Persona (per-sonare) se entiende como una máscara con un orificio en el lugar de la boca para dar lugar a la voz. Su significado evoluciona desde la máscara, el papel del actor, hasta la persona que alude a la máscara en el teatro. En cierto sentido, se entiende que existe una separación de un “yo esencial” y un “yo disfraz”. Mientras tanto, en la palabra 我 wǒ (yo), una hipótesis comúnmente aceptada señala que el carácter pictograma viene de un tipo de arma. Se cree que la parte derecha era un arma 戈, que es raíz de muchos caracteres relacionados con la guerra. Por otro lado, la parte izquierda también puede ser una mano. así, en su conjunto, se hace referencia a un grupo de gente con armas.

En lugar de uno mismo, se apunta al colectivo o a un “yo” más grande entre las personas del mismo grupo. Quienes utilizaban las mismas armas eran de “este lado”; es decir, el “yo” o el “nosotros” se construiría a través de la otredad, por lo que la existencia de “esta parte” depende siempre de que exista también “otra parte”. Este carácter chino ha revelado que la palabra yo tiene su base en los “enemigos”, en lo que no es “lo nuestro”, en los que no utilizan las mismas armas que “nosotros”. Ello se corresponde también con las teorías modernas sobre la construcción de identidad vía otredad. Luego, del “nosotros” al “yo”, hay una modestia, porque al principio se expresaba el grupo al que pertenecía el “yo”. Este punto también se ha correspondido con el español, que también utiliza la primera persona plural como modo de expresión de modestia. Con esta parte, se ha intentado explorar la esencia de la noción de 面子 miànzi.

A continuación, se presentan las teorías del ámbito de la lingüística, donde se ha utilizado el concepto de “cara” de Brown y Levinson para explicar rituales de cortesía lingüística, actos de disculpa, situaciones de vergüenza, conductas solicitantes e interacciones de conflicto. Con esto se puede concluir que las estrategias de Brown y Levinson corresponden al chino 礼 lǐ miànzi (“dejar el 面子 miànzi a los demás”).

Ahora bien, con el lenguaje de cortesía se mantienen buenas relaciones sociales para que las interacciones marchen en un ambiente amistoso. Brown y Levinson dividieron la imagen pública en dos componentes: la imagen positiva y la negativa; y reclamaron una existencia universal de estos dos deseos de “cara”. Mientras que la imagen positiva implica ser apreciado por los demás, como un deseo de ser aceptado socialmente, la negativa implica querer tener libertad de acción y mantener el propio espacio personal. Es decir, se hace referencia al deseo de que los actos no se vean impedidos por otros. Estos puntos se pueden encontrar expresiones similares en el vocabulario relacionado con 面子 miànzi.

Del estudio del lingüista chino Mao (1994), que no estaba de acuerdo con la universalidad de la teoría de Brown y Levinson (1987), se concluye que el autor tenía razón al sostener que el concepto de 面子 miànzi es nuclear para la cortesía china. Mao indicó una identidad social ideal y una autonomía individual ideal entre las que tienen una relación activa y situacional en la construcción de las interacciones sociales. La identidad social ideal motiva a los miembros de una misma comunidad a asociarse unos con otros, y cultiva un sentido de homogeneidad; mientras que la autonomía marca un espacio separado, donde un individuo preserva su libertad de acción sin miedo a ser diferente. El autor puso énfasis en la armonía en las interacciones vía conductas de los actuantes; sin embargo, el punto que no corresponde con la situación china en la definición de Brown y Levinson, según Mao, es que hay un enfoque en la imagen del individuo, pero no del grupo, y de esta forma es una autoimagen.

El “yo” en este sentido es público también para preservar su propio interés; es decir, los deseos del individuo predominan en la presión externa en las interacciones. Así, proteger la imagen equivale a proyectar un “yo” de acuerdo con las suposiciones racionales y cooperativas que todos los participantes presumen; pero eso no es lo que se entiende por 面子 miànzi en China, porque está estrechamente ligado con los juicios externos.

Para explicar mejor este tema, se ha acudido al trabajo de Scollon y Scollo (2001) sobre el sistema facial en comunicación. Los autores presentaron la noción de “cara” en la comunicación sociológica y opinaron que una razón por la cual la noción es atractiva para este

ámbito es que deja abierta la puerta a la persona real debajo de esta “cara” en las comunicaciones. Esto interesa especialmente por la partida del análisis, que está en señalar las diferencias de ese “yo” que participa en las comunicaciones en diferentes culturas. En Occidente, es un “yo” más individualista, automotivado y abierto a la negociación; mientras tanto, en las culturas asiáticas, ese “yo” es más colectivista, más conectado o influenciado por la membresía de los grupos. La “cara” como paradoja contiene dos aspectos: la afiliación y la independencia, que son elementos que se proyectan en cualquier comunicación.

Con lo anterior, se concluye que la situación en China comparte las mismas características en diferentes escalas: por un lado, el hablante debe cuidar la cara del oyente y prestar atención, de modo que el hablante también se sienta involucrado en los grupos. Por otro lado, dar atención a la propia independencia es no desear ser dominado o controlado por valores de los demás, y se trata también de una forma de respeto y reconocimiento para las necesidades independientes de cada parte.

Otra académica que ha ayudado a explorar la situación en China es Stella Ting-Toomey, que también estableció una teoría relacionada con el manejo de la “cara” en el contexto de la administración de conflictos en diferentes culturas. Esta es la teoría de la negociación facial, que explica factores culturales y situacionales que dan forma a las tendencias de los comunicadores en el momento de abordar y manejar conflictos. Esta indica que las personas toman decisiones constantemente con respecto al tema de salvar u honrar la “cara” en las interacciones cotidianas. El trabajo de la autora ha proporcionado un estudio inicial sobre cómo el trabajo individual y el concepto de la cara están influenciados por el individualismo-colectivismo. Además, el trabajo de Spencer-Oatey también ha inspirado, pues explora la cara de interacción desde tres perspectivas: los múltiples atributos positivos, los tipos de marcos analíticos necesarios para analizar tales afirmaciones, y el despliegue dinámico en tiempo real de enfrentar reclamos y valoraciones.

De esta manera, la preocupación de la propia imagen en la mente de los demás es común, no un fenómeno de cierta sociedad determinada. Estos conceptos y teorías que reclaman las evaluaciones de los demás, y parece que se deben analizar como un fenómeno internacional. En realidad, a través de las relaciones sociales, los individuos buscan la aprobación o el respeto de los demás y desean alcanzar una posición de aprobación en el grupo social al que pertenecen. Las personas, a pesar de sus diversos antecedentes culturales, poseen una imagen sobre sí mismas y quieren que esta sea apreciada y respetada por los demás miembros en las interacciones. Se trata de un fenómeno universal que coincide parcialmente con el concepto de

面子 miànzi; es decir, el concepto de “cara” tiene un papel elemental en la sociedad humana, a pesar de que existen elementos culturales específicos y distintos que determinan los diferentes matices.

En suma, si se indica el aspecto de “autoimagen” del concepto de 面子 miànzi, sí es una construcción pancultural porque se trata la aceptación social. Para aprovechar esta característica, se pueden utilizar los imperativos de una autoconciencia de la evaluación social, de modo que ello funcione no solo como un medio de interacción social, sino también como un objeto de consideración consciente y gestión intencional. Allí se revela el poder de estas nociones en la administración social, dado que las opiniones o valoraciones de los demás importan a todos, pues esa también es una forma de la construcción del “yo”.

Del estudio de las perspectivas sociales se concluye que se puede entender mejor el concepto del 面子 miànzi al compararlo como un personaje en el teatro, es decir, desde las perspectivas del teatro. Gracias al trabajo del misionero estadounidense Arthur Smith, se ha presentado el 面子 miànzi por primera vez como un factor de actuación, al igual que la separación de la imagen y la persona que estaban por detrás.

Para profundizar este aspecto, se ha acudido también a Erving Goffman, que utilizó la metáfora de teatro para describir el funcionamiento social, lo que puede ayudar a entender el concepto de 面子 miànzi como una imagen presentada en un escenario. Goffman afirmó que todo comportamiento social puede examinarse desde el punto de vista de la actuación dramática: las personas hacen de actores que se esfuerzan para transmitir determinadas imágenes de sí mismos frente a diferentes auditorios. Entre estas transmisiones, hay una característica relevante: la irrealidad sobre la percepción, lo que parece apto para explorar el fenómeno del 面子 miànzi. En el libro *Frame analysis*, Goffman (1986) examinó a Alfred Schutz sobre las realidades múltiples. Se cree que el mundo de la vida se difracta en múltiples “provincias”, donde cada una tiene un acento específico de realidad que pueda delimitar un ámbito finito de sentido para conseguir criterios de justificación propios.

La vida social es una de estas provincias y es concebida como una realidad eminente. En el juego viene el tema del sentido de uno mismo que se construye y se reconstruye a diario con interacciones sociales. Eso es lo difícil del 面子 miànzi, porque no se dispone de sentido objetivo, sino que este se atribuye durante el proceso de interacción social. Las personas reaccionan según lo que llegan a entender de las cosas, y es un entendimiento activo que cambia

a lo largo de las interacciones. En otras palabras, el “sí mismo” existe en las interacciónm y el “yo” es una producción social que se divide en un actuante y un social, donde este último es el “yo” formado en la mente de los demás a través de los papeles desempeñados. Goffman indicó que la metáfora teatral incluye una distinción importante conocida como “etapa frontal” o “etapa posterior”. La región anterior es donde se actúa conforme a las diferentes normas sociales de cara al público, y el trasfondo escénico es donde se esconden los elementos suprimidos sin la presencia de audiencia.

En suma, el concepto del 面子 miànzi puede contribuir a la sociedad para el mantenimiento del orden de la etapa frontal, es decir, para desempeñar bien los papeles en el escenario de la realidad social: buenos padres, buenos trabajadores, etc. En eso interviene también el tema de la confianza o la convicción en el papel que se desempeña. Según Goffman (1967), los sujetos siguen en un escenario aunque se consideren sinceros cuando tratan con los demás. Para ello no se necesita preguntar qué es un hombre o una mujer “real” detrás del escenario, porque ese “real” depende de la sensación o impresión que recibe el público; es decir, a este no le importa quién es la persona verdadera fuera de los actos, sino el personaje presentado en el escenario. Una persona puede ser un director severo en el trabajo, un padre cariñoso o un hijo dócil frente a sus padres a pesar de tener una edad avanzada; eso es similar a los diferentes actos en un teatro. Lo importante es que el papel en cada acto esté bien cumplido.

Esta “cara” representa la imagen presentada de uno mismo, y es cierto que se puede entender como una máscara, dado que es una imagen construida. Pero, para la cultura china, esta “cara” mostrada de una persona no solo la representa a ella misma, sino a todo alrededor. La posición de un chino es como un eslabón de una cadena: esa “cara” también implica cómo se ve la cadena entera. En ese orden de ideas, la motivación de mantener una buena imagen va más allá de uno mismo, también se trata de la familia o el linaje.

Al profundizar en este punto, se debe considerar que un escenario implica un “otro” frente a un sujeto, porque la existencia de un escenario garantiza un público y un actor. En la administración de impresiones en las interacciones, las personas viven sus vidas como actores actuando en un escenario y manejando su configuración, e intentan construir una impresión particular. La razón es que, cuando entran en presencia los demás, las personas consideran su impresión ante los otros. En realidad, las palabras que se mencionan sobre el 面子 miànzi siempre incluyen la influencia del auditorio, dado que sus reacciones influyen en la evaluación de la actuación, que se basa en un consenso entre el actor y el público.

En esta parte, al igual que otras nociones tratadas en la tesis, el 面子 miànzi también se puede comprender desde “la ética del rol”. Una vez que los actores tienen un consenso con los papeles, se sigue el guion para su papel, y se intenta dejar ciertas impresiones al público, entendido como los interlocutores. Por la misma razón, un chino necesita saber primero cuál es la relación que tiene con una persona, a fin de iniciar con las interacciones; esto, porque se necesita conocer el papel que se desempeña en los actos y lo que requiere como interactuante. Goffman (1994) utilizó el término “fachada personal” para referirse a los elementos que se identifican íntimamente con el actuante. Con esta idea, se puede entender mejor la relación entre el consumo de lujo con el 面子 miànzi, y también la importancia que se les da a los cargos o rangos en las presentaciones.

Frente a los cuestionamientos sobre la fachada de 面子 miànzi como ética del rol y de las redes sociales, se ha llegado a la conclusión de que la diferencia está en una elección activa o pasiva. Es cierto que, cuando se menciona que la realidad es como un escenario, los oponentes pueden acudir a las redes sociales, donde la imagen presentada es un constructo que no necesariamente tiene una vinculación directa con la persona en sí. Se cree que las diferencias entre la vida dramatizada y las redes sociales están en que, en la vida, los papeles son asignados; es decir, muchos papeles no son los que se eligen. Aun así, para las redes sociales, la imagen idealizada es la que se puede administrar, lo que corresponde a los valores acreditados por la sociedad.

Esta es una fachada creada según ciertos valores que se deben demostrar intencional o inconscientemente. Aquí también está el sentido de la ética del rol. Una persona no puede elegir sus círculos sociales: los padres, los hijos, el ambiente en que ha crecido, etc.; pero debe actuar bien sus papeles sociales igualmente. En otras palabras, puede haber padres irresponsables, pero se debe ser un buen hijo, lo que es como el 孝 xiào; o se pueden tener padres poco exitosos, pero si los hijos logran ser importantes, eso le da 面子 miànzi a toda la familia. Es cierto que la ostentación en las redes sociales se parece, en muchos sentidos, al concepto del 面子 miànzi, en tanto que ambos intentan revelar quién se es; pero el 面子 miànzi tiene su base en la moralidad bajo el constructo general confuciano.

Ahora bien, el estudio de las perspectivas de la vergüenza ha permitido descubrir que la esencia del concepto de 面子 miànzi tiene una vinculación estrecha con la vergüenza. Ambos tienen que ver con cómo ven los demás, pues sus críticas afectan altamente el comportamiento de un individuo que intenta mantener una imagen aceptable socialmente y evitar los posibles

daños a las relaciones interpersonales. Simmel (1901) indicó que, aunque la vergüenza puede variar en causa, contenido o manifestación, tiene un fundamento formal común, que es la disociación de sí mismo en un “yo” parcial observador y uno observado. La vergüenza surge cuando se ve un “yo” reducido y disminuido.

Un punto que cabe destacar es cómo se cambia la percepción de lo que es vergonzoso según la cantidad de gente que lo realice. Cuando la acción sucede en compañía de muchas otras personas, el sentimiento de vergüenza se niega, y eso puede deberse a que no hay nadie en particular a tomar la responsabilidad. Simmel relacionó el motivo del avergonzamiento con la conciencia de la singularidad y la totalidad que siente un individuo, así como el proceso de la individualización. En el análisis del 孝 xiào se mencionaron las normas descriptivas como lo que hace la gente, y las normas injuntivas como lo que se debe hacer; así, algunos comportamientos van en contra del 孝 xiào", y estos antes se debían considerar como vergonzosos, pero ahora son aceptables, justo por la tendencia general de la sociedad. Cuando hay más gente que lo hace, menos vergüenza se siente, independientemente de su repercusión moral y objetiva.

Además, con respecto al tema de la vergüenza, se ha concluido que, al igual que Japón, la vergüenza se ha desempeñado en gran medida en la restricción de comportamientos en China, revelados como fenómenos relacionados con el 面子 miànzi. Gracias al libro *El crisantemo y la espada: los patrones de la cultura japonesa* de Ruth Benedict, se popularizó la idea de “cultura de la vergüenza” y “cultura de la culpa”. Esta indica que en una cultura de vergüenza, como la japonesa, toda persona está atenta al juicio de los demás sobre sus actos: incluso con solo imaginar el veredicto o el “qué dirán”, se modifica o se orienta el comportamiento. Como esta “cultura de la vergüenza” tiene mucho en común con el 面子 miànzi, se puede decir que tal vergüenza también se puede considerar como la partida de consideración de lo que se dice y lo que se hace para los chinos.

En este proceso, las tradiciones sirven de referencia, porque las personas restringen sus acciones para evitar críticas de los demás y destruir la imagen construida, a fin de no perder el 面子 miànzi. Por eso se concluye que la vergüenza como contenido esencial del concepto de 面子 miànzi se apoya sobre sanciones externas para el buen comportamiento. La aprobación de los demás desempeña un papel en la disposición del “yo” en una forma positiva y negativa; de esta manera, la vergüenza tiene la función de mantener el orden moral desde la antigüedad hasta la sociedad moderna.

Tanto la vergüenza como la interacción con el público en un escenario de teatro han inspirado para que el 面子 miànzi en su núcleo implique la comprensión de uno mismo. Así, se ha discutido que el “yo” en el confucianismo, que es más bien un concepto ético de entidades en una visión holística, tiene una construcción que se lleva a cabo por el autocultivo, entendido como una formación o exigencia a uno mismo, con una orientación moral. En esta filosofía, el ser humano no se logra al nacer, sino a través de las prácticas virtuosas en la vida, y deben estar en constante mantenimiento para integrarlas en la naturaleza del ser. En este proceso no solo existe una exigencia a uno mismo cada día al examinar las propias conductas, sino que también hay una percepción de uno mismo.

De otra parte, cuando se dice que el 面子 miànzi es la imagen que se demuestra, en realidad eso implica una imagen esperada; así, cuando uno se examina a sí mismo, necesita un modelo como estándar, y ese modelo normalmente son los santos o sabios. Una persona se cultiva y se madura como agente moral arraigado en la imitación del ideal perfecto, y este ideal tiene diferentes facetas: ser una persona cuando se enfrenta a los padres y otra cuando se enfrenta a los amigos. Esta ética del rol se deriva de la relación de una persona con su entorno; es una moral que se basa en el cumplimiento de un rol, como padre o hijo, y estos roles se establecen como relaciones. Una temática esencial de este trabajo, el 礼 lǐ, es esencial para dicho cumplimiento, pues implica portarse apropiadamente en los desempeños de los papeles. A través del refuerzo de las relaciones familiares y la unión de la comunidad, una persona expresa el compromiso moral como ser humano y no existe un “yo” fuera de los papeles que desempeña. La ética de rol pone el reconocimiento de uno mismo en un proceso de cambio constante.

Finalmente, gracias a las investigaciones de Roger Ames, David Wong y Kwong-loi Shun, se ha encontrado que, tanto en el confucianismo como en la filosofía moderna, el “yo” ya no se considera una identidad que determina una persona como específica, o una entidad claramente identificable como agente o sujeto, sino que más bien es un proceso de autocreación o una sucesión continua de examinación que tiene su naturaleza de existencia en la colectividad. El sinólogo Herbert Fingarette ha inspirado al opinar que se generaliza el uso de self como rúbrica general o básica para resumir todo en términos de “cultivarse a uno mismo”, lo que implica exigirse y enfocarse en el papel de manera constructiva para llegar a ser como se debe ser.

Al final de este apartado, y para revelar los fenómenos relacionados con el 面子 miànzi en una manera más concreta, se ha expuesto un ejemplo de la aplicación del consumo de lujo. En realidad, el tema de los artículos de lujo tiene que ver con los cuatro conceptos tratados en la tesis; igualmente, el uso de artículos con glamour manifiesta el 面子 miànzi del poseedor, y cuando es un regalo, implica dar el 礼 lǐ. En este sentido, la persona que recibe este tipo de regalo tiene 面子 miànzi también.

Actos de este tipo sirven para mantener las relaciones y el 关系 guānxi personal y de las intenciones. Luego, como producto que revela el estatus social, también es común como regalo a las generaciones anteriores, como a los padres; esto, como un acto de 孝 xiào. Así, los factores culturales afectan significativamente los comportamientos económicos, como en la compra de objetos ostentosos. A modo de conclusión, el apartado de 面子 miànzi se analizó desde varias ópticas con la meta de explorar su esencia y encontrar una explicación a los fenómenos particulares que se observan en la sociedad china.

Se ha explicado la noción de 面子 miànzi, que es la “cara” que se presenta a los demás; el 关系 guānxi, que son las relaciones interpersonales; el 礼 lǐ, que implica la cortesía en el tratamiento con los demás; y el 孝 xiào, o el amor filial de los hijos a los padres. Todas estas nociones tienen una raíz en común: dónde se ponen las personas a sí mismas en sus interacciones con otros seres; es decir, estas nociones están describiendo un panorama de interacciones interpersonales, y si se contemplan desde la óptica de un observador, el punto central es dónde se posiciona un “yo” en la idiosincrasia social china. Por tanto, se puede utilizar la falta del “yo” a un nivel tanto temporal como espacial: cuando se ve una “falta”, se suele preguntar dónde está.

Cuando se define a alguien a nivel espacial, lo más común es señalar: “soy hija de María, mujer de Juan y madre de Juanito”; estas son relaciones de personas en un determinado momento. Mientras tanto, a nivel temporal, se refiere a los antepasados, al “yo” y a los descendientes. Asimismo, a nivel espacial, se enfatizan el 关系 guānxi y el 面子 miànzi. Todo lo que se discute en esta tesis es cómo funciona la sociedad china a través del mantenimiento de diferentes relaciones interpersonales. Mantener el 关系 guānxi se vincula directamente al nepotismo; y el 面子 miànzi, con el estatus social. Sin embargo, el secreto del primero es que relaciones con los demás, es decir, la posición de sí mismo frente a los otros, reflejan la forma de tratar con ellos.

Si se imagina una red con nudos, cada uno se sitúa en un nudo de una red, que representa el campo del animal social. Todo lo que se hace sirve para demostrar que se es parte de ese nudo. “¿Quién soy? Soy la madre de Juanito y la empleada de mi jefa, la vecina de la familia González y la voluntaria de mi asociación”. En este proceso, el mantenimiento de las relaciones sociales está sustando en quien se es. Al relacionarlo con esta tesis, el concepto de 关系 guānxi como relación es el paisaje general; el 面子 miànzi, la cara que se expone y que se intenta revelar, o el efecto esperado; el 礼 lǐ, el mecanismo de la cortesía; y, finalmente, el 孝 xiào, el amor filial hacia los padres como una manifestación más característica de este engranaje.

Por otra parte, a nivel temporal, se debe mencionar la importancia de la colocación de una persona en su familia desde el ángulo histórico. Es decir, una persona funciona como un eslabón en la cadena familiar compuesta por sus antepasados y sus descendientes. Aquí hay una "falta" del "yo", porque no se encuentra la esencia de esa persona, sino sus funciones como un símbolo: el eslabón. Es previsible que esta forma de exponer los hechos pueda suscitar la oposición de muchos lectores, puesto que se podría decir que una persona con sangre, carne y espíritu no debe ser un objeto; no obstante, aquí lo que se quiere indicar es la otredad cuando se construye el "yo". Esta otredad es el nudo en esa red: sin las diferentes líneas, no se forma ese nudo.

6.2 Conclusión de 关系 guānxi

En el apartado de 关系 guānxi, primero se ha realizado un análisis semántico de los caracteres: el de guan viene del verbo cerrar; y el de xi, de colgar o atar. La combinación conjunta de los dos caracteres ya es la palabra 关系 guānxi, sencillamente traducida como “relaciones interpersonales”.

Antes de analizar el 关系 guānxi, se ha explicado otro concepto, este es, las cinco escalas de relaciones sociales: padre-hijo, emperador-ministro, marido-mujer, amigos, y personas mayores y menores. Para ello, se han analizado las perspectivas de los académicos chinos y occidentales, como Maximilian Weber, Ezra Vogel, Bruce Jacobs, William Parish entre otros. Luego se analizaron las semejanzas y diferencias entre el 关系 guānxi y el capital social. ¿Por qué se habla del 关系 guānxi como un término en lugar de capital social, nepotismo o corrupción? La razón es que el concepto 关系 guānxi incluye todos estos conceptos, pero es más que su conjunto: se parece mucho al capital social, pues es una inversión para mantener

las relaciones con otras personas, pero su mantenimiento es un proyecto a largo plazo, y se aprovecha cuando es necesario.

Aun así, se dice que este es diferente al capital social por muchas razones: se ejecuta sobre las reciprocidades mutuas, pero ello se basa en la obligación cultural, como recibir un favor, un regalo o una invitación. Todo ello viene acompañado de la expectativa implícita de que el receptor algún día devolverá ese favor; por eso, entrar en 关系 guānxi implica un ciclo interminable de intercambios. Esto tiene un aspecto muy importante en la asignación de recursos sociales, porque no solo se refiere a los materiales, sino a oportunidades de empleo o acceso al poder.

En ese orden de ideas, se cree que las diferencias entre 关系 guānxi y capital social también parten de los diferentes tipos de sociedad, como la civil y la rural. Tanto capital social como 关系 guānxi tienen la forma de conexión de las redes sociales, y los dos se asemejan estructuralmente y se presentan en forma de redes; además, interiormente, tienen función de capital, el cual puede ser utilizado para lograr beneficios materiales y espirituales. No obstante, el capital social funciona especialmente en una sociedad cívica, mientras que el 关系 guānxi se aplica en una sociedad rural.

Otra diferencia de los dos conceptos se encuentra en la finalidad y el efecto de esas redes, como compromiso cívico o familiarismo. Es también por esta razón que el 关系 guānxi en China no se considera como una palabra positiva, porque su fin es satisfacer las necesidades propias, muchas veces al violar las normas generales y perjudicar el bien común.

Luego se presentaron dos manifestaciones de 关系 guānxi: una es la manifestación lingüística, por lo que se espera que, a través de los términos de parentesco y las relaciones de los familiares, se demuestren el peso y la complejidad de las familias en la cultura china, dado que en el chino se distinguen estrictamente los parientes afines y consanguíneos. Ello exige una diferencia entre el chino y el español en los tratos hacia los familiares sobre dos aspectos: la jerarquía y la consanguinidad; por ejemplo, en España aparece cada día más la igualdad entre los individuos, independientemente de su edad y su posición social. Llamarse por el nombre y tutearse son demostraciones de una relación igualitaria, y así hay un acercamiento. En cambio, en el chino, se evita llamar directamente el nombre del pariente, lo que se considera una falta de respeto, sobre todo cuando es una persona de una generación inferior a una superior.

Aunado a esto, en los tratamientos se distingue el papel de cada uno según su posición en la familia, edad y generación; por ejemplo, al no poder llamar a una persona por su nombre directamente, para dirigirse a ella con mayor exactitud, además de llamarla a través de los términos específicos (hermano mayor o menor del padre o de la madre), también se añade adelante el número cardinal (grande, dos, tres, pequeño). Gracias a esta forma, se logra identificar a un pariente con precisión sin mencionar su nombre; además, se distinguen especialmente los parientes con una relación de consanguinidad, y de afinidad. Otro ejemplo sería que la pregunta en español: “¿tienes hermanos? Esta no tiene en realidad una traducción literal al chino, porque en el chino, la equivalencia literalmente sería: “¿tienes hermano mayor, hermano menor, hermana mayor y hermana menor?”. Lo anterior, porque en este sistema es indispensable especificar si es mayor o menor.

En realidad, este sistema terminológico de parentesco del chino, como una revelación de una sociedad jerarquizada, se arraiga en el modo de pensar de un sinohablante. Aparte de este punto, el chino también tiene el uso extensivo de los términos de parentesco. Es un fenómeno por el que se llama a las personas con términos de parentesco aunque no tengan una relación familiar. El uso tiene la función de demostrar una cercanía y, como se suele colocar a sí mismo en una posición inferior, se muestran también la modestia y el respeto.

La segunda manifestación del 关系 guānxi es en las ceremonias, especialmente en la boda o el funeral. Los que acuden a estas ceremonias no solo tienen una conexión más estrecha con la familia, sino que también se incluyen en casi todo el capital social de las dos familias. Los que no están en el registro de una boda se consideran de relaciones lejanas o desconocidos. Las ceremonias son similares en todo el mundo, son fiestas para reunirse; sin embargo, las ceremonias en China son momentos que mezclan el sentimiento de alegría y su utilidad pragmática, como un festín de ostentación de la fuerza política o cultural de las familias, una ocasión para que los invitados puedan pedir favores o una revelación de las redes interpersonales de los padres.

Finalmente, se ha mencionado la presión del mantenimiento del 关系 guānxi para mucha gente, pues es un círculo que no se termina y puede generar mucha carga económica para los que se involucran en ello. Sin embargo, dejar de participar en estas actividades también es dejar todas estas relaciones interpersonales, lo que no solo tiene una parte utilitaria, sino también sentimental. Para concluir, el 关系 guānxi mezcla las necesidades más básicas de cada ser humano como animal social de relacionarse con los demás; es una mezcla del afecto

interpersonal, la cooperación social para la supervivencia y el perseguimiento de un mayor beneficio propio. Es un mecanismo que se basa en la familia y que se extiende hacia afuera para imitar las formas de interacciones familiares.

La noción de mianzi es a la vez un sentimiento y una convención social: posee una dimensión psicológica que fija sus amarras en el interior del ser humano, y una dimensión comunitaria que sitúa al individuo en una red de relaciones perfectamente trabadas. El 面子 miànzi es un concepto primitivo, porque es la noción que se vincula directamente con quien se es. En el teatro, en las primeras fases de su desarrollo, un actor desempeñaba sus papeles a través de diferentes máscaras. La palabra 面子 miànzi, en su significado original, es “cara”. Por una parte, la cara es lo que se muestra a los demás; una persona no ve su propia cara, sino solo los demás. Esa imagen que se presenta a los demás es tanto lo que ven ellos como lo que se conoce de uno mismo a través de las retroalimentaciones. En este sentido, no se sabe lo que se es hasta que se ven las reacciones de los demás. Ese “yo” social se interioriza y se construye.

Así las cosas, los comportamientos deben corresponder con el 面子 miànzi, que es la posición social, pues esta juega un importante papel en la vida cotidiana; y la amenaza y el mantenimiento vienen tanto del requisito personal como del énfasis social. El surgimiento del 面子 miànzi se dio en las interacciones sociales y sirve como evaluación de las actuaciones de cada persona.

En la investigación se ofreció una lista completa de las palabras relacionadas con este concepto, con lo que se puede comprender esta palabra a través de su uso lingüístico, su significado y su importancia. Seguidamente, se analizó de forma breve la etimología de la palabra persona en español. Es un tema muy discutible, por abordar una cuestión muy compleja y de importancia crucial en la filosofía occidental. La finalidad de explorar su etimología es para realizar una comparación con la etimología del carácter del “yo” en chino.

De esta forma, la palabra persona se combina por per-sonar, y la palabra yo en chino, entre sus varios significados, también quiere implicar un “yo” construido sobre la dualidad. Por ejemplo, una opinión apoya que el carácter del “yo” en el chino viene de una imagen de soldados con las mismas armas de un grupo de ejército. Es decir, el carácter se refiere a un “nosotros”, pero es un “nosotros” que se forma frente a un grupo de enemigos, “otra parte”. Eso apoya la opinión de que un “yo” se construye sobre la otredad.

La construcción del “yo” no solo es importante para el posmodernismo, sino que, según esta tesis, también es el cimiento para el sistema confuciano que se explora en este trabajo. La

otredad puede ser la diferencia con el otro, y en el sistema confuciano, también la interacción con los demás; es decir, son las relaciones con otros seres humanos alrededor que determinan cómo se ve uno mismo. Uno reconoce y se conoce a sí mismo no sobre una base de vacíos, sino sobre las retroalimentaciones que se reciben. A través de los otros, se define uno mismo: frente a la pareja, como mujer o marido. A pesar de que existen criterios diferentes, las evaluaciones varían. Con base en este fundamento, se empieza con otra escala de sentido.

Ahora bien, el 礼 lǐ, el xiao y el mianzi funcionan sobre las interacciones con los demás, esto es, el 关系 guānxi. El sentido de mantener estas relaciones en un orden estable se da por la esencia vacía de esa construcción del “yo”. Si de todas formas el “yo” es un objeto construido y de esencia vacía, cabe acomodarlo para el bien de un colectivo más grande. Así, la influencia moderna puede considerarlo correcto o no; pero, antes de la globalización, muchos lo consideraban como lo más normal. En cambio, gracias a la influencia del sistema y pensamiento occidental, la gente sabe que es ilegal e injusto.

Sin embargo, esta cultura de 关系 guānxi se arraiga en el pensamiento de los chinos, por lo que es difícil que se detenga el fenómeno por la voluntad de las personas. Se sabe que, en lugar del cambio de la conciencia, es el diseño sistemático del funcionamiento de los organismos que sirven para evitar el fenómeno de la corrupción o el nepotismo. En otras palabras, es un mecanismo que puede funcionar en poco tiempo, pero la transformación de la conciencia necesita más tiempo.

Cualquier persona, no importa su labor o clase social, puede llegar a ser recta y respetable, porque las relaciones interpersonales las tienen todos. Mantener bien las relaciones familiares es igual para todos. Una persona más humilde puede tener las relaciones familiares en toda armonía, y una persona con alta clase social puede no mantener sus relaciones en orden. De esa forma, este diseño social abarca el mayor porcentaje de su población, especialmente en una época en que más del 90 % de la gente es analfabeta y sin cultura. Así, este sistema ayuda a mantener la sociedad en estabilidad. Por otra parte, el feminismo también influye en la China actual, porque muchos problemas sociales vienen de las contradicciones entre el confucianismo y la subida de las situaciones de las mujeres en la sociedad actual.

Adicionalmente, el 礼 lǐ, en su esencia, puede implicar cortesía, regalo o ritos. Cada aspecto se parece a las diferentes facetas de un mismo objeto, pero se refiere a la misma cosa; por ejemplo, la cortesía y los ritos se vinculan estrechamente. Estos últimos se realizan según lo establecido para demostrar la cortesía, y ello es común en todas las culturas. En

realidad, la cortesía es una norma que se establece para mantener una buena relación con otras personas, pero esta también lleva a pensar en los demás o saber cómo actuar en una comunidad con otras personas.

Los ritos se establecen a lo largo del tiempo, y evolucionan con las experiencias de las personas de muchas generaciones. Aunque en la sociedad moderna muchas veces se consideran los ritos o cortesías sociales como atrasados, en tanto que atan la libertad de las personas, en realidad son maneras de mantener las relaciones interpersonales a largo plazo. Quizá sus funciones no se ven en poco tiempo, especialmente cuando el actuante no tiene la experiencia suficiente para juzgarlo, pero las consecuencias se van revelando.

Es cierto que existe una diferencia entre la forma y la esencia del concepto del 礼 lǐ. Sin sinceridad, muchos ritos se convierten en formas vacías, como un funeral sin tristeza o una reunión familiar en las fiestas sin afectos mutuos. Este aspecto se manifiesta en 关系 guānxi y xiao. En el primero, porque muchas veces la persona que inicia el mantenimiento quizá no pretende una amistad, sino que desde el primer momento tiene un propósito de beneficio. Sin embargo, como se comenta en el apartado de 关系 guānxi, este concepto es mucho más complejo que el de capital social, justamente es porque gracias a tales mantenimientos que los afectos surgen. En otras palabras, las personas se acercan a quienes más las visitan y a aquellos con los que se sienten a gusto material y emocionalmente. En este proceso, el 关系 guānxi es mixto tanto en su función social como en su función humana.

6.3 Conclusión de 孝 xiào

En el capítulo de 孝 xiào, se ha presentado el concepto desde diferentes ángulos. Es una noción que se suele traducir como “amor filial”, pero en realidad su significado en la sociedad china es mucho más amplio y tiene repercusiones en casi todos los ámbitos de la sociedad.

Del estudio semántico del 孝 xiào se concluye que el carácter 孝 xiào (amor filial) viene del carácter 老 lǎo (mayor, viejo); así, en lugar de la colocación del bastón, se quita el 匕, que es la parte inferior, y se pone 子 zǐ, que quiere decir “hijo”. Según la estructura, la parte superior es el carácter 老 lǎo (viejo), y la parte inferior es el carácter 子 zǐ (hijo), por lo que se entiende que el hijo está en la posición inferior cuidando al mayor que está en la posición superior. Curiosamente, si este carácter de 孝 xiào se combina con un radical 攴 (pū, un tipo de regla), se forma el carácter 教 jiāo/jiào, que es “educar” o “educación”. Es decir, educación se

compone por la piedad filial y la regla de castigo. Con eso se muestra un poco el peso del 孝 xiào para todo el sistema de formación de una persona para la sociedad china de entonces.

Ahora bien, el caracter 孝 xiào en el diccionario tiene cuatro significados: la piedad filial, los ritos que se obedecen durante cierto periodo después de la muerte de los miembros familiares mayores, la ropa de luto, y un apellido (Deo-II-Cass, 2012: 1437). Estas son las palabras con las combinaciones más utilizadas para referirse a 孝 xiào:

- 孝道 xiàodào: “los principios para sostener y cuidar a los padres” (Deo-II-Cass, 2012: 1437).
- 孝敬 xiàojìng (xiào + respeto): es un verbo que significa a) tener la piedad filial hacia las personas mayores de otras generales; y b) ofrecer objetos a las personas respetuosas o mayores a uno mismo para demostrar el respeto.
- 孝顺 xiàoshùn (xiào + obediencia): se utiliza para señalar que se sostiene o se cuida a los padres con corazón, y que se obedece la voluntad de los padres.

A partir de esto, se puede concluir que muchas palabras expresadas con la referencia del 孝 xiào conllevan a valores intrínsecos de la noción del respeto y la obediencia. Por otra parte, acerca del surgimiento y la evolución de 孝 xiào, aún no se ha llegado a un acuerdo entre los académicos sobre un tiempo en concreto. Kang (2000) creía que esta noción inició desde los clanes patrilineales exógamos, porque en esa época ya se distinguían y reconocían los individuos con relaciones sanguíneas, y ya se había construido el sistema de relaciones de pareja más individuales en lugar de grupales. Yang (1961) sostuvo que el caracter de 孝 xiào surgió por primera vez en los huesos oraculares de la dinastía Yin (1766 a. C. - 1122 a. C.), pero He (1988) indicó que en esa dinastía la actitud de los vivos hacia sus antepasados muertos no llevaba tanto afecto de amor filial o piedad. Sus actos de veneración eran más bien para pedir bendiciones de suerte en lugar de la práctica del 孝 xiào de la dinastía posterior Zhou.

Aunado a lo anterior, Xiao (2001) compartió esta opinión, pues creía que el 孝 xiào es un concepto que evolucionó desde el culto a los antepasados con actos religiosos. Los antepasados al principio no se referían tanto a aquellos con los que tenían relaciones sanguíneas, sino que dependían de sus contribuciones. Y no fue sino hasta principios de la dinastía Zhou que los actos de culto empezaron a entender el sentido del 孝 xiào actual como “amor filial”.

En la tesis se ha presentado una de las posibilidades sobre el origen del caracter 孝 xiào, que es la veneración a los órganos genitales propuesta por primera vez por Zhou (1983). El autor estaba convencido de la relación entre este valor confuciano y la admiración a los actos sexuales, por lo que indicaba que la reproducción de la vida era la esencia de este concepto. Chang (2010) indicó que la insistencia sobre de dónde venía esta idea podría ser parcialmente contestada por el concepto de los ancestros, porque estaban a nivel espiritual y físico de los predecesores. Además, los antecesores representaban el concepto de la muerte y la inmortalidad, porque la vida de una persona venía de los antepasados y continuaría con sus descendientes como un conjunto de continuidad. Por eso, el 孝 xiào de entonces era la veneración hacia la vida.

A través de la práctica piadosa sobre el culto a los antepasados, se esperaba también que los ancestros bendijeran para tener más descendientes, y por eso se hacía veneración a los órganos reproductores hasta el culto a los ancestros. Song (1994) indicó que el caracter transmitía una información sobre el apareamiento/acoplamiento o la reproducción, que venía de dicha veneración. Igualmente, el autor señaló que la palabra anotaba a la familia como organismo de reproducción, porque en esa época el ser humano vivía en condiciones extremas y nada favorables para la continuidad de los descendientes, y había que enfatizar conceptos como 孝 xiào para aumentar la posibilidad de tener hijos durante una vida relativamente corta en esa época. Song realizó un estudio sobre una posible evolución del caracter de 孝 xiào y concluyó que su significado había sufrido un cambio de tres etapas: la reproducción, la continuidad sanguínea a través del hijo varón, y el cuidado de los padres.

En ese sentido, rendir honores a los padres en su muerte y conmemorar a los antepasados siempre tiene un motivo para que los descendientes se porten mejor. Desde esta perspectiva, tienen razón quienes toman esta tradición china como la religión más extendida del país. La razón es que, por una parte, como creen que los antepasados se convierten en seres espirituales con poderes sobrenaturales, estos ven lo que hacen los descendientes, aunque a estos les parezca que nadie lo hace. Por otra parte, como se cree que el linaje a dimensión espacial y temporal es un conjunto, un acto inmoral no solo avergüenza a los vivos, sino también a antepasados, así como a los descendientes. En este sentido, el culto a los ancestros, o el concepto de 孝 xiào en general, tiene la función de regular la estabilidad social.

Con base en la raíz de esa piedad filial que se encuentra en el culto a los antepasados, se desarrolla en los siguientes apartados la discusión de su significado principal, que es tratar

bien a los superiores familiares dentro de la reflexión sobre la estructura jerárquica familiar. En otras palabras, respetar a los ascendientes y cuidar a los descendientes.

Así, se concluye que la importancia de 孝 xiào tiene su fundamento en la sociedad basada en la agricultura. Incluso se puede decir que es una exigencia interna para la producción agrícola. La experiencia basada en las prácticas es imprescindible para el cultivo en la antigüedad, dado que, en una época donde no se disponía de herramientas modernas de control ni equipos especiales de previsión, la maestría acumulada durante toda una vida era la mayor garantía que se encontraba. Por eso no extraña que en esa época los ancianos representaran la sabiduría. Desde esta perspectiva, respetar y servir a la gente mayor es lo más natural, porque ello implica admirar el fruto de toda una acumulación de trabajos duros de centenares de años. Finalmente, seguir las reglas establecidas es un requisito intrínseco y forma parte de las características especiales de la civilización agrícola. Del estudio de la esencia del concepto de 孝 xiào, se ha podido concluir que este se divide en siete dimensiones (He, 2013):

a) Mantenimiento (dimensión material), que se refiere al suministro de dinero u otros objetos materiales de los hijos para mantener a los padres y para mejorar la calidad de su vida.

b) Cuidado (dimensión corporal), que se suele entender junto con la primera, porque en ambas se busca cuidar a los padres físicamente. La diferencia quizá está en que el mantenimiento se realiza a través de lo material, como el dinero o la comida; y la segunda considera el cuidado vía dedicación de tiempo y acciones físicas.

c) Respeto (dimensión posicional), que se relaciona con el 禮 lǐ: este es una demostración exterior de respeto, y el respeto es el espíritu interior del 禮 lǐ. Respetar a los padres requiere que los hijos expliciten sus posiciones en las relaciones familiares. El objetivo de aclarar las diferentes ubicaciones de estatus en una familia es que los miembros puedan encontrar la suya y actuar según lo que le corresponda a su posición, con el fin de mantener el orden jerárquico familiar.

d) Obediencia y sugerencia (dimensión de poder). Las dos características de 孝 xiào (obediencia y sugerencia) parecen ser opuestas, pero están en la misma categoría porque ambas se realizan a través del poder. Por una parte, los hijos deben obedecer a sus padres, y eso representa el poder de arriba hacia abajo, que enfatiza el poder paternal. Por otra, la responsabilidad de dar sugerencias o corregir los actos de los padres representa el poder con la

dirección de abajo hacia arriba, al hacer hincapié en el poder de los hijos. Ambos se refieren a una relación familiar con la presencia del poder en las interacciones.

e) Amor y protección (dimensión sentimental). Mientras que respetar es lo que caracteriza la relación entre el inferior y el superior, como una relación entre maestro y alumno, la relación entre padres e hijos es diferente, por tener el amor tierno entre sí. Además del amor, este sentimiento también conlleva a un sentimiento de agradecimiento hacia los padres. Así, se cree que el 孝 xiào es una forma para devolver el amor y el sacrificio de los padres por el ofrecimiento de la vida y la crianza.

f) Consolación (dimensión social o extendida), que se refiere a alegrar y consolar a los padres espiritualmente; es decir, con solo mantener a los padres físicamente no es suficiente, pues hay que satisfacer también sus necesidades psicológicas. Una de las formas puede ser el luchar por tener más éxito o mejor nivel moral para mejorar la reputación familiar y para que los padres estén orgullosos y contentos.

g) Ofrenda (dimensión simbólica y ceremonial). En la idiosincrasia china, el 孝 xiào no se acaba junto con la desaparición del cuerpo físico de los padres. Con esta mentalidad de todas las generaciones como eslabones de cadena, los padres fallecidos se conectan automáticamente en los eslabones de los antepasados. Para los hijos, los padres muertos se deben respetar o conmemorar de igual forma que si estuvieran vivos. Si bien es cierto que el amor a los padres es una ternura que resguarda una persona en su interior, la demostración externa de este sentimiento según las convenciones sociales es a través de objetos simbólicos, como la tableta memorial y las tumbas. La atención que se presta a la ofrenda se explica, por una parte, por el valor original del 孝 xiào, que es la conmemoración de los antepasados; y, por otra, por el funcionamiento en la regularización del orden social.

Del estudio del aspecto de las intuiciones biológicas, se concluye que los resultados demuestran que el altruismo familiar, al igual que el 孝 xiào, tiene sus bases biológicas. Esto se puede interpretar como algo innato al ser humano, porque con un esfuerzo mínimo lo puede lograr todo el mundo. Es por eso que el énfasis en las relaciones familiares tiene tanto peso en la administración de la sociedad china. El concepto de “selección familiar” fue discutido por Charles Darwin en 1859 en su libro *El origen de las especies*. En el libro *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, obra de Richard Dawkins, se interpreta la evolución de las especies desde el punto de vista genético, donde no solo se explican fenómenos selectivos grupales, sino que también se introduce el concepto influyente de “meme”.

De otra parte, los instintos que impulsan a proteger a los hijos son compartidos por muchos otros animales. Biológicamente, tiene sentido cuidar a los hijos, dado que, en promedio, cada uno comparte la mitad de los genes; es decir, si alguien triunfa al tener hijos, ha de transmitir altos porcentajes de sus genes, y ello sería lo más cercano a la inmortalidad. Eso también explica la selección familiar revelada en las conductas ante las interacciones con individuos emparentados. Hamilton consideraba que la relación parental es una fuerza evolutiva que ha moldeado el comportamiento de los animales.

Asimismo, Hamilton (1964) publicó el primer estudio cuantitativo de la selección de parentesco para explicar actos altruistas y formuló una ecuación que se conoce como la regla de Hamilton. Gracias a esta, se entiende que la decisión de ayudar a otro individuo se proporciona directamente a la relación parental que los une. En otras palabras, la selección natural asiste las acciones con alto beneficio y bajos costos entre parientes, y evita las costosas y entre gente sin vínculo genético. Ese altruismo de parentesco se vincula con el comportamiento altruista, cuya evolución se ha producido por selección de parentesco; es decir, se explica por qué los parientes cooperan entre sí.

Para el ser humano el altruismo es más probable con parientes que con individuos no relacionados. Cuanto más cerca estén en el árbol familiar, más genes comparten, y más dispuestos están a hacer algo el uno por el otro. Aunque en todas las culturas hay admoniciones, como el hecho de amar a los hermanos, el Confucianismo igualmente indica ciertas normas sobre las relaciones interpersonales. En realidad, quizá no hace falta preocuparse tanto por ello, pues se está diseñado genéticamente para beneficiar a los hermanos. Lo mismo sucede con el cuidado paterno, porque existen muchas posibilidades de que el gen altruista se encuentre presente en sus cuerpos.

Acerca del reconocimiento de parientes, Hamilton (1964) propuso dos maneras: la discriminación positiva del parentesco y la limitación dispersal. Las ayudas mutuas entre personas con una proximidad de rasgos permiten una mayor esperanza de que los genes de sus ancestros en común puedan descender. Las poblaciones viscosas con bajas dispersiones suelen ser interlocutores sociales, como parientes genealógicamente cercanos, y el altruismo aquí puede florecer con la ausencia de una discriminación parentesca. Esto también se debe a que la proximidad espacial es un factor relevante en las acciones altruistas. En el caso de China, en una sociedad agrícola, donde la tierra no se movía y el transporte no era avanzado, la distancia geográfica era un indicador fuerte de la posibilidad de compartir genes.

En este sentido, es normal que la gente del mismo lugar se ayude entre sí dentro o fuera de su tierra, pues la cooperación en sí aumenta la probabilidad de supervivencia de estos genes. Se supone que eso es la fuente del 关系 guānxi, porque, debido a la limitación geográfica, los conocidos no solo son los que pueden llevar más tiempo averiguando qué tipo de personas realmente son, sino que también podrían tener más posibilidades de alegar un vínculo familiar.

El mecanismo mencionado también explica el peso del 孝 xiào en el diseño social. Con el instinto maternal y paternal, no es difícil pedir a los padres proteger, cuidar o alimentar a sus propios hijos. En cambio, sacrificarse por los padres quizá es una exigencia moral que no llega a todo el mundo, porque los miembros cercanos a la muerte son más bien una carga que gasta los recursos en lugar de aumentar la probabilidad de descendencia. Ello, desde el punto de vista del Homo œconomicus, hace que dedicar altos recursos materiales y emocionales a este grupo no sea una opción sensata. Quizá por eso se necesitan las convenciones sociales que alertan constantemente sobre la piedad filial hacia los padres hasta incluirla dentro del diseño de planificación social, que cumple una función moral y material, dado que se habla de una sociedad agrícola donde se valora altamente la experiencia en el campo.

Con esto se puede concluir que la ética familiar se puede ampliar hasta la ética política y social. Es decir, el amor filial hacia los padres se asocia con el amor humano a toda la patria y a la sociedad en general. Confucio dividió el 孝 xiào en diferentes aspectos: sostener a los padres, respetar a los padres, contentar y estar contento cuando se cuida a los padres, exigirse como hijos, y ser prudente y moral para mejorarse en todos los niveles. Acerca de qué es 孝 xiào, Confucio contestó con respuestas disconformes, y eso se corresponde con su método de enseñanza, que varía el método según el tipo de alumno.

De la misma manera, el qué es el 孝 xiào siempre varía según la situación de la familia y los caracteres de los padres. No existen pautas almidonadas y rígidas, sino un principio para seguir. Aparte de Confucio, también se han analizado las perspectivas de filósofos antiguos chinos, como Zengzi, Mencio, Xunzi y Dong zhongshu. Zengzi insistió en que el 孝 xiào es un principio social que amplía el significado del 孝 xiào no solo para las relaciones familiares, sino también para el terreno político como ciudadano y emperador. De esta forma, se unifican el amor filial con la gobernanza política. Mientras tanto, Mencio opinó que el 孝 xiào es congénito gracias a la bondad innata que posee el ser humano; esto, por cuanto se nace con el amor a los familiares, y lo que se hace durante toda una vida es intentar mantener esa moralidad; por esta razón, todos tienen la posibilidad de ser justos como santos.

La idea de Mencio, por una parte, es garantía para una sociedad pacífica; y, por otra, también es la fuente de fenómenos como la corrupción, que están en contra de la igualdad y de la justicia social. En realidad, se revela una paradoja de la filosofía confuciana aplicada a la sociedad actual, por eso se han expuesto unos ejemplos en este apartado para discutir el tema sobre cómo puede equilibrarse lo privado y lo público, porque la ley se aplica a todo el mundo, y los hijos tienen la obligación de ayudar a sus padres a pesar de que hayan cometido errores.

Como el confucianismo expone el afecto consanguíneo como supremo en la vida humana, el 孝 xiào y la piedad fraternal están sobre otros principios, lo cual permite una tolerancia hacia el nepotismo o el favoritismo por los beneficios de sus familiares. Aparte de que ello es perjudicial para la justicia social, no se percibe como erróneo, por haber cumplido lo que requiere el 孝 xiào.

De la discusión sobre la evolución cronológica y su significado actual, se ha concluido que las políticas actuales tienen grandes repercusiones para el 孝 xiào, tales como la política del hijo único del siglo pasado, o escribir el 孝 xiào en la Constitución, y las nuevas políticas que promueven los asilos de ancianos. Entre ellos, la disminución del tamaño de la familia ha sido uno de los factores principales que afectan la situación del cuidado diario y financiero de ancianos en China. En estas últimas décadas se han empezado a revelar las consecuencias que se derivan de la implementación de la política del hijo único; por ejemplo, es poco probable que el cuidado familiar satisfaga las necesidades de todos los ancianos, en tanto que decenas de millones de jubilados solo tienen un hijo en quien confiar. La estructura familiar en la China urbana sugiere una pirámide invertida formada por “4-2-1/2” (cuatro ancianos, una pareja, uno/dos hijos). Es decir, una pareja casada tendrá que asumir el cuidado de uno o dos hijos y cuatro padres mayores, e incluso abuelos en las ciudades. Así son los problemas a los que se enfrenta el tema del 孝 xiào en la actualidad en China.

Además, a partir del estudio sobre el peso de las mujeres en los actos de 孝 xiào, se concluye que las mujeres han sido cada día más importantes en los papeles como cuidadoras de sus propias madres, lo cual ha sido un cambio a nivel social. En la sociedad china de antes, las nueras eran las principales cuidadoras de los mayores, pues se incorporaban al linaje de su marido después de casarse, y su realización del 孝 xiào era a través del cuidado de sus suegros en lugar de sus propios padres. Sin embargo, actualmente las mujeres en zonas urbanas están obteniendo un acceso cada vez más equitativo a la educación superior, y son personas con formación y ocupación profesional. Así, es poco probable que se dediquen a ser cuidadoras

siempre disponibles en casa; además, aparte de su voluntad, la presión económica y laboral tampoco permite abandonar sus trabajos para dedicarse a la labor tradicional de cuidadoras del hogar. Finalmente, en contra de las convenciones tradicionales, están aportando cada vez más a su familia de origen tanto presencial como económicamente.

En cuanto al estudio sobre el nuevo modelo de 孝 xiào, se encontró que hay factores que están modificándose en comparación con los modelos tradicionales. Los patrones pueden cambiar y las restricciones estructurales pueden influir en forma de recursos familiares en el cuidado de los mayores. Factores como horas de dedicación de los hijos en el cuidado pueden variar, dado que se asocian con su estado laboral. Además, como consecuencia de la mejora de cobertura de seguridad social, hay cada día más ancianos que pueden ser independientes económicamente. Es decir, la política de la recepción de pensión puede influir en el nivel de asistencia financiera proporcionada por los hijos. Además, la presión social externa, así como las expectativas sociales, puede influir en los comportamientos de los hijos, quienes deben tener más cuidado con sus comportamientos de amor filial. Mientras tanto, en algunas zonas urbanas, el aumento de servicios públicos en el sector puede aliviar a los hijos en la prestación de atención a sus mayores; por ejemplo, las expectativas sociales sobre la aportación del cuidado en la persona disminuyen a medida que se incrementan los recursos públicos para la vida de la tercera edad.

Aparte de lo mencionado, acerca de la importancia del engendramiento y la destrucción del sistema tradicional de las relaciones padres-hijos, se ha llegado a la conclusión de que las situaciones actuales en China varían según las diferentes zonas, lo que depende en gran medida de la conservación de los valores de antes. Por ejemplo, en algunas zonas, los padres sacrifican todo lo que pueden, hasta pedir un préstamo de dinero para casar a su hijo varón; esto, porque, según la costumbre de la zona, los hijos varones han de cuidarlos cuando sean mayores y curarlos si se enferman. Sin embargo, si los hijos no comparten los mismos valores, o si no tienen la capacidad de mantener a sus padres, habrá un gran problema tanto para los propios padres como para el mantenimiento del sistema tradicional.

Las ideas de la modernización están influyendo constantemente en los valores, especialmente para la zona rural. Cada día es más difícil lograr que los hijos tengan descendientes varones para el engendramiento y recibir un buen cuidado de ellos cuando los padres sean mayores, ya sea por el cambio del entendimiento de las tradiciones del 孝 xiào o

por otros factores, como el flujo de migración de los campesinos hacia la ciudad. En general, ya está vacilando la convicción de que tener un hijo varón sea garantía de cuidado en la vejez.

A lo largo de la historia, para llevar a cabo el 孝 xiào, no solo se acude a la moral vía educación, sino también a la ley como garantía. En la tesis se ha analizado también el aspecto legal del 孝 xiào, y se ha concluido que este punto ya está en funcionamiento, pero también está en proceso de progreso. Actualmente, en China, el deber de los hijos de apoyar y ayudar a los padres está escrito en la Constitución, en la Ley de Matrimonio, y en la Ley de Protección de Ancianos. De acuerdo con esta legislación, los padres tienen el derecho legal de solicitar la mediación del Gobierno o, incluso, de presentar una demanda contra los hijos que no los visitan a menudo. La realidad social hoy día es que muchos jóvenes están trabajando en otras ciudades por la urbanización y la desigualdad a nivel de desarrollo, y es muy posible que realmente no dispongan de las condiciones para visitar a sus mayores con frecuencia, tanto por razones laborales como financieras.

En pocas palabras, se discute si una conducta moral de los jóvenes debe ser obligación; y, por otra, se afirma que los ancianos deberían disfrutar de un derecho moral básico. Hasta ahora, todavía se cree que esta ley es más un mensaje educativo que una regulación rígida, y que su función es más bien para recordar a toda la sociedad la presencia del 孝 xiào. Como dice el antiguo dicho chino: “la piedad filial es preeminente entre todas las virtudes”.

Además de las regulaciones de la ley, también existe un tipo de acuerdo de soporte entre los familiares que tiene carácter legal; es un acuerdo cuyo fin es reducir disputas familiares y garantizar el soporte a los padres mayores, y es un contrato voluntario entre los padres mayores y los hijos adultos, o entre los hijos para cumplir las obligaciones morales. Todavía no se conoce su impacto en las relaciones intergeneracionales e, igual que la ley que obliga a las visitas, este acuerdo también es para mejorar la situación de algunas personas mayores y aclarar las responsabilidades de los hijos, puesto que una función importante del acuerdo es compartir y especificar las tareas de soporte entre los hermanos. Además, se puede especificar el aporte afectivo a partir de las reuniones, durante las fiestas, o la frecuencia de las visitas. Aunque todavía es difícil llevar este último punto a la práctica, por lo menos esto puede servir para que los hijos tengan la conciencia de consolar a sus mayores a nivel espiritual.

Del análisis de la esencia del concepto de 孝 xiào, y desde una óptica del rol, se concluye, al igual que en otros aspectos éticos en una perspectiva estructural, que el 孝 xiào que viene del confucianismo también implica desempeñar bien los papeles que lo requieran según sus

posiciones en la sociedad, lo que se entiende como "ética del rol". Este rol puede ser de categorías socialmente definidas, que son derechos y expectativas que se deben afrontar y cumplir. El rol se puede determinar y formarse según las interacciones al vincularse con normas culturales. En esta parte se ha acudido a Mead (1982). Mead consideró la percepción del "yo" como un producto social, por eso se está de acuerdo con que el proceso de socialización es, a la vez, la formación del concepto de uno mismo.

Con esto se asimilan las expectativas que impone la sociedad y se aprende a responderlas manejando los roles sociales en distintos ámbitos a lo largo de la vida. El significado y la repercusión del 孝 xiào también se corresponde con esta teoría. Una persona aprende y practica en casa el 孝 xiào, y aprende también otros códigos sociales generalizados; y, cuando salga de casa, lo ideal es tratar a los desconocidos como si fueran sus familiares. Aunque es difícil llegar a este nivel, por lo menos ya se tiene una base para saber cómo se debe interactuar con los demás a fin de considerarse a sí mismo una buena persona.

Más adelante, se acudió a Robert King Merton, con su teoría del conjunto de roles. Con respecto a esto, se cree que el concepto de cada estado social implica no un solo rol asociado, sino una serie de roles que forman el fundamento de la estructura social. No ha interesado este punto en especial porque el confucianismo también parte de ahí. La ética basada en el desempeño del rol se forma por una serie de doctrinas basadas en la naturaleza humana para ayudar a mantener la sociedad en orden. Las reglas sociales en la tradición china, en este sentido, aunque parecen restringir la libertad, son un conjunto de códigos que permiten a las personas construir su "yo".

En este aspecto, parece que el 孝 xiào es una actuación de ser un buen hijo; no obstante, al mencionar la palabra actuar, se tiene la sensación de que hay relaciones sin emoción o sentimiento. En realidad, eso también tiene que ver con la esencia y el protocolo del 礼 lǐ: cuando un hijo actúa como un hijo con 孝 xiào, ¿está desempeñando su papel, o realmente quiere a sus padres? Eso también tiene que ver con el hecho de creer que el "yo" está constantemente actuando en el escenario o que existe otro "yo" verdadero. Para responder a esta pregunta, se ha acudido a la teoría de Shott (1979). Según ella, la emoción puede ser el desempeño del papel en sí, y la emoción de toma de rol es un fundamento para el control social, porque en su esencia es el control de uno mismo. Lo mismo sucede con las prácticas de 孝 xiào, que conllevan a la emoción.

Así las cosas, y a diferencia de lo que se imagina al mencionar "papeles" o "roles", actuar como agente en las relaciones familiares da lugar a las correspondientes emociones que requieren estas posiciones. Hay investigadores occidentales que también han analizado el 孝 xiào desde la óptica de desempeño de papeles. Roges T. Ames también lo comprendió como la ética del rol, que se refiere a los papeles que desempeñan las personas dentro de la familia y en sus extensiones con una interacción con los demás al tomar los actos concretos como roles. Una característica de esta ética del rol es su función directiva para los papeles sociales: no es un principio o una virtud abstracta, sino una guía práctica y familiar extraída desde la experiencia de la vida real. En otras palabras, se aprende a ser una persona a través de las redes relacionales al ser un miembro social y familiar. Ames indicó un punto laico en los preceptos basados en el 孝 xiào, es un tipo de moralidad vinculada a la naturaleza humana al que no es difícil de acceder.

Por su parte, Gary Hamilton creyó que una vida de buena cualidad se obtiene mediante el cultivo cuidadoso de los roles. Además, Hamilton ha comparado las relaciones de autoridad identificadas por los términos patriarcado, patrimonialismo y piedad filial en China y Europa. Según él, por un lado, en la sociedad occidental la dominación legítima se considera un conjunto de actos intencionales, direccionales y consecuentes de individuos que actúan dentro de los límites de sus jurisdicciones; mientras tanto, en China, se ve como un aspecto de conjuntos específicos de roles sociales que buscan impersonalidad, no intencionalidad y armonía.

Lo anterior quiere decir que en Occidente la acción está estructurada por los parámetros jurisdiccionales de poder, por lo que se aclaran los límites de las jurisdicciones y se especifican los requisitos de acción para que las personas sepan decidir. Mientras tanto, en China, ello está estructurado por las relaciones pertinentes que exige la obediencia determinada por las posiciones. Las relaciones se clasifican y los deberes para cada relación se conocen públicamente. Las personas saben primero las relaciones que tienen con otras personas, y luego la forma de tratar con ellos. Es fue lo que se discutió en el capítulo de 关系 guānxi, como aquí el 孝 xiào, pues ambos aclaran las relaciones interpersonales y, con base en ello, se hacen las interacciones según lo que requieren los códigos sociales.

En la tesis se han seleccionado unos académicos sinólogos americanos que investigan el 孝 xiào: Sylvanus Urban, Keith Nathaniel Knapp, John Schrecker, Holzman y Whyte Martín King. Además, se ha explicado la actualidad del 孝 xiào y, especialmente, la demografía. En

esta parte, se han encontrado soportes teóricos para explicar el cambio de los fenómenos sobre el 孝 xiào, y se ha acudido al demógrafo australiano John Caldwell con su teoría de los flujos de riqueza, con la que se intenta explicar las variaciones de la fecundidad a través de los cambios de las transferencias intergeneracionales dentro de la familia. En realidad, en las ciudades chinas, es bastante común que los hijos sean receptores de recursos de los padres. Aquí se cita esta teoría porque forma parte de la evolución del 孝 xiào en la actualidad en China. Si se dice que mantener a los padres siempre ha sido uno de los pilares del concepto del 孝 xiào, actualmente en muchas zonas la situación es más bien como lo que describió Caldwell de la sociedad industrial.

Finalmente, en lo que concierne al estudio de la evolución del 孝 xiào, este ha permitido descubrir que los comportamientos de los jóvenes pueden variar según las diferentes épocas. Muchos fenómenos actuales relacionados con el 孝 xiào se pueden explicar con la forma de asimilar las normas sociales: por ejemplo, las descriptivas, como lo que la gente realmente hace; y las injuntivas, que es lo que la gente debe hacer. Se cree que en un país como China, con creencias de colectivismo, frente a los choques, la gente suele actuar igual que los demás, siguiendo las normas descriptivas. De esta forma, no se sufre tanto psicológicamente por la violación de las normas injuntivas o morales. Por eso los comportamientos que se consideraban en contra del 孝 xiào en otros tiempos se pueden ver como normales o comprensibles: dejar de visitar a los padres durante mucho tiempo o dejar cuidar a los propios hijos por sus abuelos.

Con estas teorías se intenta exponer los fenómenos y, sobre todo, buscar explicaciones. El tema del 孝 xiào sigue siendo una de las nociones principales en la sociedad china, pero solo con una adecuada comprensión del 孝 xiào se puede entender las metas de la vida, los comportamientos cotidianos de los chinos y las políticas que se elaboran en el país.

6.4 Conclusión de 礼 lǐ

La noción de 礼 lǐ está omnipresente en la sociedad china. Es guía de funcionamiento y criterio de evaluación de todos los aspectos de las actividades sociales. En un acto, el 礼 lǐ determina las palabras que se utilizan, la ruta que se sigue, los objetos que se emplean, el orden de los pasos, etc.; ello, tanto para los actos sociales como para los individuales. Para las costumbres, al ajustarse al 礼 lǐ, se encuentra un significado cultural. De esta forma, se mantiene unida toda la cultura china, pues en las prácticas diarias se da un orden y un sentido

a la vida de la comunidad, y el poder de unir a sus miembros. Se puede creer que el 礼 lǐ corresponde a la comprensión de la cultura y que todo el sistema ritual restringe los comportamientos de la gente, con lo que los regula, por lo que se pone a cada quien en su lugar para obtener una sociedad en orden.

En el apartado de 礼 lǐ, primero se analizó la palabra desde la perspectiva semántica-lingüística. Este carácter se puede traducir a rito, ritual, cortesía o regalo. Para esta parte, primero se presentó la etimología del carácter en chino, el cual es un pictograma que originalmente representa figurativamente una vasija con jade en forma ensartada, y expresa el sentimiento de adorar a dioses y poderes sobrenaturales. Luego, se presentaron las diferentes facetas de 礼 lǐ, la cual es una palabra con varias acepciones: en cuanto a su significado original, este es “veneración a dioses”, y de ella se derivan muchos significados relacionados: ritos, normas sociales, regalos y trato respetuoso entre personas.

Los ritos se refieren a los que originalmente eran para dioses y luego se convirtieron en todo tipo de ceremonias; y en estas ceremonias solemnes, se revelan la jerarquía y las relaciones. De manera similar, las normas sociales son los protocolos que se transforman; así, se considera que el li requiere una templanza o un control de uno mismo en cuanto a comportamientos y respeto por las distinciones jerárquicas y el orden, por eso ha evolucionado el significado de las normas, de modo que el orden social se mantenga. El regalo tiene su origen en el tributo a los dioses, pero luego se convirtió en el reconocimiento del respeto. En cuanto a la acepción de “objetos que se intercambian entre humanos”, que ayudan a expresar la admiración o el respeto a la otra parte, esta evolucionó a un lazo y una expresión de afectos entre personas. Además, otra acepción de este carácter es el camino que se recorre mientras se actúa según las mismas normas de comportamiento. Ello se extiende hacia la búsqueda de una conducta humana ideal y honorable, con dominio y control de sí mismo.

A continuación, se trabajó con la formación de las palabras compuestas por 礼 lǐ. Según el análisis semántico, el 礼 lǐ contiene componentes con significados como “respeto”, “solemne” y “jerarquía”. Con la combinación con otros caracteres, como “X + li” o “礼 lǐ + X”, su significado puede ser desde venerar a los dioses, ritos, objetos y ceremonias, hasta “reglas”. Por ejemplo, si X es el verbo casarse, se forma la palabra boda; o, si X es el verbo devolver, la combinación sería “devolver el regalo/la cortesía”. Gracias a las ramificaciones, los significados del carácter 礼 lǐ resultan de un rango amplio: no solo se limitan al ámbito de los

modales, la cortesía y el regalo, sino que también se extienden al de las normas, así como al de la religión. Finalmente, la característica que se comparte por todas estas entradas es el respeto.

Del estudio del aspecto lingüístico del li se concluye también que las teorías lingüísticas occidentales sobre la cortesía pueden aplicarse parcialmente para una explicación del 礼 li chino. En la tesis, se han expuesto la cortesía y las máximas de Herbert Paul Grice, especialmente el principio de cooperación; las reglas de cortesía de Robin Lakoff en cuanto a la claridad y la cortesía pra servir y explicar normas ocultas; y las máximas de cortesía de Geoffrey Leech, sobre todo su énfasis en el tipo de cortesía vinculado a los códigos culturales.

Por una parte, sus máximas se pueden emplear como estrategias con intención de mantener la cortesía en actos comunicativos, y por otra se pueden observar también sus limitaciones en la aplicación a situaciones en otros ámbitos culturales, como el de China. Acerca de las peculiaridades chinas, e han incluido las máximas de cortesía del lingüista chino Gu Yueguo, quien indicó unos puntos de la teoría de Brown y Levinson (1987) que no corresponden a la situación china y adoptó la teoría de Leech como marco básico para desarrollar su teoría. Según Gu, hay cuatro nociones bajo la palabra china de cortesía: respeto, modestia, calidez actitudinal y refinamiento; y hay dos principios cardinales: sinceridad y equilibrio.

Este formuló cuatro máximas para su principio de cortesía: la de autodenigración, la de dirección; la de táctica y la de generosidad. La primera tiene dos submáximas: denigrarse a sí mismo y elevar al otro; es una cláusula que absorbe las nociones de respeto y modestia. La segunda se interpreta como colocar al interlocutor en un lugar apropiado en cuanto al uso del término, por lo que es un reconocimiento del interlocutor como un ser social con su estatus social específico; y su aplicación facilita el establecimiento de los vínculos sociales, aumenta la solidaridad, y controla la distancia social. Las dos últimas máximas son complementarias, y Gu las reformó en la máxima de generosidad en cuanto a los actos comisivos que maximizan el beneficio para el otro y minimizan el coste para el “yo”, entre otros puntos.

El estudio de la cortesía dentro del ámbito del li ha permitido descubrir manifestaciones peculiares en la forma de los saludos y conversaciones. En los saludos, se ha realizado una comparación entre los del español y en el chino, así como los diferentes tipos de cortesía en la salutación: saludos con preguntas, saludos con comentarios, saludos con deseos y saludos con elogios. En la parte de la cortesía en las conversaciones, se han presentado diferencias en la aceptación de disculpas, y en temas de elogios y agradecimientos.

También se ha analizado el 礼 lǐ desde las perspectivas sociales. Se puede decir que todos los comportamientos en la vida cotidiana china están marcados por él: cómo vestirse, cómo tratar a los padres, cómo llamar a los de generaciones superiores, etc. Las normas de 礼 lǐ del confucianismo están establecidas para personas de diferentes tiempos y espacios, y conforman un ambiente cultural común en toda China a pesar de las barreras lingüísticas y de costumbres.

Posteriormente, se estudió la esencia de 礼 lǐ. Para las ceremonias, siempre están la forma y el contenido. En realidad todos los detalles o los pasos a seguir originalmente han tenido un significado; es decir, el protocolo o la etiqueta deben revelar la esencia de la cortesía. Sin embargo, como la connotación no se percibe aparentemente, en muchos casos se considera que la forma externa ya es el 礼 lǐ en sí. Este, entendido en su origen, es el principio y la espiritualidad fundamental de las normas institucionales para mantener el orden social. Al mismo tiempo, existe también la demostración externa de la aplicación de este espíritu.

Se puede entender que el 礼 lǐ implica comportarse según las normas para conseguir el bien y evitar las malas tendencias innatas; no obstante, la moral que se aplica para gobernar la bondad y la maldad no es ni concreta ni tangible. Así, se entiende que el 礼 lǐ es una serie de normas basadas y elaboradas desde la moral; y, al ser reglas que se pueden seguir, examinar y comparar con los propios comportamientos, se lleva la moral a la tierra. En otras palabras, seguir las indicaciones elaboradas del 礼 lǐ es seguir la moral, y eso es su contenido o esencia. En suma, el hecho de ritualizar la vida hace que las personas le den al sistema simbólico un significado. Las demás personas encontrarán lo que quiere expresar un individuo a través del rito que sigue y de su utilización de objetos, por ejemplo.

Para concluir, la estabilidad y la construcción del orden social están apoyadas en el control eficaz de las diferentes normas sociales. En la China antigua, 礼 lǐ representaba tanto la ley como las costumbres y la moral. Es la norma social más aceptada y general, y también la forma que integra la ética y la moral en una manera intrínseca para que la gente la obedezca sin darse cuenta. El concepto de 礼 lǐ se sumerge en el fondo de la conciencia, y se revela en todas las acciones en la vida cotidiana de una persona. La idea es que de, esta forma, la gente acepte las normas para actuar según el 礼 lǐ exteriormente, y así llegar a ser personas cívicas en una sociedad estable.

El origen del 礼 lǐ está asociado a los afectos de las personas; por ejemplo, los ritos funerales tenían la finalidad de que las personas cercanas estuvieran bien colocadas después de perder su vida, y no fueran abandonadas o comidas por los animales. El 礼 lǐ para China es como la razón para la Antigua Grecia, que es lo que hace a un humano, humano. Asimismo, el 礼 lǐ como norma de conducta, desde la perspectiva de su elaboración, es producto de la razón y la sabiduría; y, desde la óptica de la aplicación, es un control de los sentimientos y emociones naturales, aunque ellos también forman su punto de partida. En resumen, el 礼 lǐ tiene la esencia de la razón humana, por lo que una conducta que corresponde a este siempre es racional y moderada, igual que las leyes naturales, lejos de lo excesivo.

Continuando con este punto, el 礼 lǐ está estrechamente vinculado con la doctrina de la medianía confuciana, que busca un mantenimiento de armonía para dirigir la mente hacia un estado de equilibrio constante; o la dorada medianía de Aristóteles, que alude al alcance de un punto medio deseado entre los extremos para evitar un estado de exceso mediante la justicia. Se supone que ambos tienen que ver con el control de uno mismo en lucha de sus deseos innatos, considerados poco apropiados para la convivencia social o para ser una persona virtuosa.

En general, el 礼 lǐ es una herramienta compuesta por la razón, el orden y la ética que encuentran los eruditos antiguos para luchar en contra de la avaricia y restringir los deseos del humano que perjudican a los demás por extenderse sin límites. Además, ello puede ayudar a corregir los comportamientos de una persona para que sea más cívica; es una virtud de la templanza que se encuentra en el punto medio entre la insensibilidad y la intemperancia, donde la razón manda y controla. A través de ello, se intenta llegar a un equilibrio para evitar el exceso dentro de uno mismo y fuera, en el orden social. En lo que respecta a las funciones del 礼 lǐ, se puede concluir que se reducen a tres:

a) La mejora sobre uno mismo. Se cree que si el hombre se cultiva a sí mismo, puede llegar a un elevado nivel de realización personal y social. Las leyes, el orden social y las virtudes tienen su partida en la constante evaluación y corrección de uno mismo. El sistema confuciano se basa siempre en la práctica orientada hacia el perfeccionamiento de uno mismo. La moralidad viene definida por el cumplimiento del deber según la posición de una persona en la familia y en el Estado.

2) La administración de la familia. Es una función que se vincula estrechamente con el concepto de 孝 xiào. Los rituales enseñan a la gente a llevar a cabo las prácticas del amor filial

a los padres, y hacen énfasis en el respeto y la docilidad al momento de tratar a los padres. Luego se amplía este concepto, porque no solo se debe respetar a los mayores de casa, sino también a los de toda la sociedad. Es decir, el 礼 lǐ es amar a los demás según lo que requiere su papel en la familia y la sociedad.

3) El Gobierno del Estado. Esta es la función más destacada y nuclear en la sociedad antigua china. Por una parte, es una gobernanza basada en las personas modélicas y ejemplares, y la idea se centra en el papel ejemplar de los funcionarios, porque el pueblo imitará sus comportamientos y aprenderá de ellos. En realidad, en la estructura política china se aplicaba el modelo familiar antiguamente, y se llamaba a los que gobernaban “padres funcionarios”. Por eso los comportamientos de los funcionarios con 礼 lǐ se consideraban una base para tener una gobernanza eficaz. El 礼 lǐ aquí se establece como un conjunto de relatos tradicionales del gobernador como modelo de orden, y de esta forma la sociedad consistía en una estructura ritual y un sistema de roles. La gobernanza del país basada en 礼 lǐ está estrechamente vinculada con la moral, pues su realización tiene su fin en el respeto a los demás; y, para llevarlo a cabo, es imprescindible restringir ciertos deseos excesivos o comportamientos que puedan molestar a los otros. Eso implica autodisciplina y autocontrol frente a las otras partes.

Aparte de lo mencionado, otra función de 礼 lǐ es el énfasis en el culto a los ancestros. Se cree que, si el pueblo puede realizar sacrificios y ofrendas respetuosamente a sus antepasados, la sociedad estaría en orden y el Estado sería fácil de gobernar. La razón es que se considera el linaje como una cadena; así, una persona debe ser responsable no solo para sí misma, sino también para los demás, especialmente para los antepasados y los descendientes. De esta forma, tratar a los antepasados con 礼 lǐ busca hacer que la gente tenga un comportamiento recto, y se espera que se formen personas más prudentes ante la rebelión de las normas.

En general, estas funciones de 礼 lǐ siguen un orden. Se cree que los antiguos, que deseaban ilustrar y difundir la virtud en todo el mundo, debían primero ordenar bien sus propios Estados y regular a sus familias; y, para ello, debían cultivarse a sí mismos. En consecuencia, para explicar los contenidos concretos de 礼 lǐ se han presentado dos ejemplos de ritos: el del matrimonio en la antigüedad y el del Año Nuevo chino, porque son los que mejor pueden ilustrar las conclusiones al respecto.

Luego, en el siguiente apartado, se discutió el tema de la religión y el 礼 lǐ. Acerca del papel religioso de este último, se ha expuesto especialmente la influencia de los valores confucianos en la búsqueda de sentido de la vida para una persona ordinaria de la cultura china. La estructura social y la lógica de comportamiento de los chinos dependen de sus ideas sobre el valor de la vida. Estos intentan portarse según lo que requieren los estándares sociales, que en la tradición corresponde al 礼 lǐ. Igualmente, hay dos caras de 礼 lǐ que están reveladas por la moral: no es solo cómo se reúnen las personas, sino también cómo dan valor a esa reunión. Al llegar aquí, se puede formular una de las conclusiones clave de esta tesis: el 礼 lǐ es tanto la doctrina como el valor. Aunque este no equivale a la moralidad, lo que exige guiará a los seguidores a comportarse según la moral establecida.

Con respecto al estudio del aspecto antropológico del 礼 lǐ, se concluye que el este puede revelarse como ritual y como intercambio de regalos. Primero se ha analizado el 礼 lǐ como ritual, y para ello se han utilizado como apoyo las teorías de Émile Durkheim, en las que sus dictámenes sobre las relaciones entre la religión y sus dos pilares, la creencia y los rituales, se parecen esencialmente al origen y al meollo de 礼 lǐ.

Para Durkheim, los rituales sirven para integrar a los individuos en la sociedad a través de la solidaridad social. Los grupos sociales logran una coherencia sistemática, aceptada y compartida por todos los miembros, y se reafirman con el ambiente afectivo. Los ritos continuos refuerzan las convicciones comunes, no solo en la vida religiosa, sino también la cotidiana. A través de ello, la atención de la gente se centra en lo sagrado en lugar de lo profano, y la sociedad se puede formar y persistir. De este modo, se cree que es aplicable esta intuición de Durkheim al espacio antropológico chino para concluir que, a través del 礼 lǐ, la sociedad se convierte en una realidad colectiva que actúa sobre individuos que almacenan dentro de sí recuerdos de lo sagrado.

En estrecha relación con los rituales, se ha presentado el 礼 lǐ como intercambio de regalos. La palabra regalo se traduce como 礼 lǐwù en el chino, que está compuesta por 礼 lǐ y objeto. Esto se refiere a un objeto que se encarga de unas normas culturales y los ritos; es decir, un objeto sin 礼 lǐ no sería un regalo, sino un mero objeto. Así, en lugar de ser una actividad puramente económica, el código cultural es intrínseco de estos intercambios de objetos. Las interacciones interpersonales expresadas a través del intercambio de regalos son una reflexión del modo y el estado de vida. El intercambio de regalos se convierte en un tipo de rito y refuerza

la conciencia de la comunidad. En esta parte, son especialmente atinadas las observaciones de Marcel Mauss, quien expuso la importancia del ritual social de intercambio de regalos y cómo se llega a mantener el orden social al contestar la pregunta “¿cuál es la regla de interés que hace que en las sociedades primitivas el regalo recibido se devuelva obligatoriamente?”.

El mecanismo de intercambio de regalos que investigó Mauss es idéntico al de renqing en China, que es una reciprocidad que promueve la circulación y que garantiza el funcionamiento continuo. En sus estudios, Mauss comparó el mana de Samoa con el 面子 miànzi de China, y se puede observar que sus esencias tienen mucho en común, a pesar de sus diferentes culturas de origen, especialmente en el punto sobre la relación entre lo que una persona intenta demostrar a los demás a través de los regalos y lo que quiere revelarles sobre quién es. Aquí se coincide en que se trata de un “yo” construido intencionalmente para que los demás lo perciban. Gracias a dicha imagen, se reciben ciertas actitudes de los demás que se categorizan como respeto; y gracias a dicha reacción de los demás, se vuelve a cimentar un “yo” en el interior. Eso puede considerarse como la motivación profunda tanto de los regalos como de otros comportamientos correspondientes al 礼 lǐ.

Al formar parte de la prestación total, tanto los intercambios de favores en China como los obsequios objeto de la investigación de Mauss demuestran que los regalos, más que símbolos, son manifestaciones de un afecto y de las relaciones que se construyen con tiempo y esfuerzo. Asimismo, el hau en el estudio de Mauss es la razón religiosa de una obligación de devolver, y también es el origen del orden social establecido en el clan. Por eso las presentaciones colectivas promueven la solidaridad social vía tres obligaciones: dar, recibir y devolver¹⁷⁹.

De otra parte, la base conceptual ofrecida por autores como Mauss, Sahlins y Malinowski ha permitido discutir el caso del intercambio de regalos en el marco concreto de China. Existen varios tipos de ofrecimiento de regalos: de carácter expresivo en situaciones ceremoniales, de carácter expresivo en situaciones no ceremoniales, de carácter instrumental, etc.; y se ha mencionado especialmente el papel de los regalos en las visitas durante el Año Nuevo chino, donde los ritos están establecidos. Luego, acerca de los regalos instrumentales,

¹⁷⁹ Además de las ideas de Mauss, en el capítulo correspondiente se han tenido en cuenta también los planteamientos de Marshall Sahlins y de Bronislaw Malinowski. Al fin y al cabo, el sistema de intercambio de regalos es un ámbito donde los individuos y grupos lo intercambian todo entre sí, y ello constituye un sistema económico y de derecho.

son generalmente aquellos con un fin vinculado con beneficios privados; además, muchas veces difícilmente se relacionan con la espiritualidad de los objetos, porque el dinero desempeña un papel principal en esas situaciones.

En suma, el 礼 lǐ es un concepto multifacético. Según sus diferentes caras, se ha enfocado desde perspectivas distintas: semántica, pragmática, sociológica, antropológica. Se puede ver que se trata de una noción que abarca muchas facetas: la cortesía, las normas sociales, los regalos, entre otros; pero todas estas manifestaciones tienen un objetivo común: mantener el orden social. El 礼 lǐ se realiza a través de la disciplina sobre sí mismo, del sostenimiento de un ambiente armónico en la familia en una comunidad determinada e, incluso, en la sociedad en general. En su fondo, es el 关系 guānxi aplicado a las relaciones interpersonales; es decir, el 礼 lǐ dicta cómo comportarse según la posición en la familia y la sociedad, e indica cómo tratar con la gente de alrededor para desempeñarse adecuadamente. En este sentido, se puede decir que el 礼 lǐ no solo implica los ritos, sino la moral para la sociedad china.

6.5 Conclusiones finales

Las cuatro nociones exploradas en esta tesis tratan de relacionar la interrelación entre la ética confuciana y las prácticas cotidianas en la sociedad china, con el fin de comprender mejor la base ética de los fenómenos relacionados con chinos. La práctica de la ética humana en el confucianismo se desarrolla a través de las diferentes relaciones, de padre e hijo, gobernante y súbdito, marido y mujer, mayores y menores, y amigos, de los cuales la práctica de 孝 xiào, las relaciones entre padres e hijos, constituyen el punto de partida de la práctica ética, que luego se amplía gradualmente de los parientes consanguíneos a los extraños. El diseño cultural confuciano se refiere a una serie de otras personas, empezando por uno mismo y pasando de uno mismo a los demás, es decir, una estructura de círculo concéntrico de relaciones humanas con la relación padre-hijo como núcleo y extendiéndose gradualmente hacia fuera. La ética confuciana, como 礼 lǐ, se entiende a través de la práctica de las relaciones humanas diferenciales, empezando por el 孝 xiào, que ofrece a casi todas las personas corrientes la posibilidad de una práctica cotidiana, con su sentido último en lograr un orden social y político en el que la familia y el Estado estén en armonía. Como forma de expresión social y ética, virtud y fuerza humanas, el 礼 lǐ hunde sus raíces en la tradición y funciona así de forma armoniosa y estable, pero son fundamentalmente una poderosa extensión de la naturaleza interpersonal cotidiana.

En los estudios occidentales respecto a los fenómenos sociales chinos, 关系 Guānxì y 面子 miànzi, como conceptos más discutidos, son palabras comunes en el chino cotidiano, y en realidad los dos conceptos tienen significados diversos y también existe una gran interacción entre ambos. 面子 miànzi puede entenderse como el estatus social o psicológico de un individuo a los ojos de los demás, y puede referirse a la forma en que la propia importancia social de un individuo es reconocida por los demás en las interacciones sociales. La naturaleza dinámica y escalable de las 关系 Guānxì a menudo permite que las conexiones sociales no se limiten a una definición estricta, sino que 关系 Guānxì se extiendan en el tiempo hasta formar la connotación de una red de relaciones. El propio término 关系 Guānxì se refiere generalmente al estado de relaciones entre dos personas, que es más ambiguo y amplio que el significado de 面子 miànzi.

Cuando los occidentales entran en la sociedad china, al principio suelen tener dificultades para entender la práctica china de 面子 miànzi y se sienten bastante confundidos por 关系 Guānxì en China. En este sentido, es necesario comprender las diferencias fundamentales en las relaciones interpersonales entre culturas para orientar mejor los valores éticos y las prácticas cotidianas del pueblo chino. Los conceptos cotidianos de 关系 Guānxì y 面子 miànzi, aunque no se encuentran en la literatura clásica, están fuertemente influidos por las ideas confucianas de 孝 xiào y 礼 lǐ. Los últimos dos son el significado interno y la manifestación externa de la ética confuciana, y la comprensión de estos conceptos no es un ejercicio intelectual, sino en gran medida una cuestión de experimentarlos y apreciarlos en la práctica. La sociedad china es esencialmente un orden de relaciones humanas basado en estas nociones confucianas, cada uno de los cuales es esencialmente una relación ética que comienza en la familia y se aplica en todos los niveles de la sociedad. Las cuatro nociones exploradas en esta tesis tocan esencialmente las raíces y explicaciones de los fenómenos sociales chinos, y su comprensión es importante para entender el país en el otro lado del mundo.

Bibliografía

- Ames, Roger T 安乐哲(2017): *儒家角色伦理学: 一套特色伦理学词汇 Rújiā juésè lúnlíxué : yītào tèshè lúnlíxué cíhuì*, [Confucian Role Ethics: A Vocabulary], Jinan, 山東人民出版社 Shāndōng rénmin chūbǎnshè [Shandong People's Publishing House].
- Aristóteles, A. (1981). *Ética a Nicómaco*. CEPC.
- Aristóteles. A. (1930). *La política*. Ediciones.
- Arroyo, B. (1995). Tú y usted: dos pronombres de cortesía en el español actual. Datos de una comunidad peninsular. *ELUA. Estudios de Lingüística*, (10), 21-44 .
- Bagwell, L., & Bernheim, D. (1996). Veblen Effects in a Theory of Conspicuous Consumption. *The American Economic Review*, 84 (3), 349-373.
- Banfield, E. (1967). *The Moral Basis of a Backward Society*. The Free Press.
- Barbalet, J. (2004). *Emotion, Social Theory, And Social Structure: A Macrosociological Approach*. s/e.
- Barton, D., Chen, Y., & Jin, A. (2013). *Generational change and the rising prosperity of inland cities will power consumption for years to come*. <https://www.mckinsey.com/industries/retail/our-insights/mapping-chinas-middle-class>
- Becker, G. (1987). *Tratado sobre la familia*. Alianza editorial.
- Benedict, R. (2003). *El crisantemo y la espada*. Alianza editorial.
- Blau, P., & Meyer, M. (2001). *La burocracia en la sociedad moderna*. s/e.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. En J. Richardson, *Handbook of theory and research for the sociology of education* (págs. 241-258). Greenwood Press.
- Brannen, M. (1992). *Cross-Cultural Materialism: Commodifying Culture in Japan*. Association for Consumer Research.
- Brown, P., & Levinson, S. (1987). *Politeness. Some universals in language usage*. Cambridge University Press.
- Cai Zhenfeng, Lin Yongqiang, Zhang Zhengyuan 蔡振丰、林永强、张政远 (ed.) (2015): *东亚传统与现代哲学中的自我与个人 Dōngyà chuántǒng yǔ xiàndài zhéxué zhōng de zìwǒ yǔ gèrén* [El yo y el individuo en la tradición de Asia Oriental y la filosofía

-
- moderna], Taipei, 国立台湾大学出版中心 Guólì táiwān dàxué chūbǎn zhōngxīn [National Taiwan University Press].
- Caldwell, J. C., & Demography, ANUDO. (1982). *Theory of Fertility Decline*. Academic Press
- Calmasiglia, H., & Tusón, A. (2012). *Las cosas de decir. Manual de análisis del discurso*. Ed. Ariel.
- Carey, J. (2009). *A Cultural Approach To Communication. Communication As Culture: Essays On Media And Society*. Routledge
- Carvajal, Y. (2013). El don: ensayo sociológico sobre lo económico. *Nuevos Folios de Bioética*, (12), 23-32.
- Chang Wenbin 昌文彬(2010): 孝字的创生及其原义释 Xiào zì de chuàngshēng jíqí yuányì shì [La creación del carácter 孝 y su significado original], *理论月刊 Lǐlùn yuèkān [Theory Monthly](10)*, 69-71.
- Chow, K. W. (1991). Reform of the Chinese Cadre System: Pitfalls, Issues and Implications of the Proposed Civil Service System. *International Review of Administrative Sciences*, 57(1), 25–44.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of social theory*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cuadernos de Filología Clásica. (2003). El campo léxico, ¿talón de Aquiles de la lexicología? *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 73-86.
- Dawkins, R. (2002). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta* (9ª edición). Grupo Anaya Comercial.
- Deng Xiaomang 邓晓芒(2007): 再议“亲亲相隐”的腐败倾向——评郭齐勇主编的《儒家伦理争鸣集》 Zài yì “ qīn qīn xiāng yīn ” de fǔbài qīngxiàng - píng Guo Qiyong zhǔbiān de Rújiā lúnlǐ zhēngmíng jí [The Corrupting Tendency of "Kinship": A Review of the Collection of Confucian Ethical Controversies, edited by Guo Qiyong.] *学海 Xuéhǎi [Academia Bimestris] (01)*, 5-24.
- DEO-IL-CASS 中国社会科学院语言研究所词典编辑室 Zhōngguó shèhuì kēxuéyuàn yǔyán yánjiūsuǒ cídiǎn biānjíshì [Dictionary Editing Office Institute of Linguistics of the Chinese Academy of Social Sciences]. (2012). 现代汉语词典 Xiàndài hànyǔ cídiǎn

-
- [*Diccionario del chino moderno*]. Beijing, 商务印书馆 Shāngwù yìnshūguǎn [The Commercial Press].
- Dostoievski, F. (1949). *Los Hermanos Karamazov*. Editorial Andres Bello.
- Durkheim, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa. Colección Diálogo abierto 20*. Ediciones Coyoacán.
- El País. (2014a). *Los escándalos de corrupción erosionan al poder comunista*. https://elpais.com/internacional/2014/01/21/actualidad/1390296841_035946.html
- El País. (2014b). *Las mil caras del milagro educativo chino*. https://elpais.com/elpais/2013/12/30/planeta_futuro/1388398464_669874.html
- El País. (2015). *Fin de fiesta para los jóvenes chinos*. https://elpais.com/internacional/2015/09/18/actualidad/1442568542_648069.html
- Expansión. (2012). *Los diez directivos chinos más influyentes en España*. <https://www.expansion.com/hemeroteca/2012/02/12/empresas.html?year=2001&month=9>
- Falbo, T., & Polit, D. (1986). A quantitative review of the only child literature: Research evidence and theory development. *Psychological Bulletin*, 100, 176-189.
- Fei, Xiaotong 费孝通 (2013): *乡土中国 Xiāngtǔ zhōngguó [Desde la Tierra -La fundación de la sociedad china]*, Beijing, 外语教学与研究出版社 wàiyǔ jiàoxué yǔ yánjiū chūbǎnshè [Foreign Language Teaching and Research Press].
- Fernández, J., & Underwood, L. (2006). *China CEO: Voices of experience from 20 international business leaders*. John Wiley & Sons.
- Fingarette, H. (1979). The Problem of the Self in the Analects. *Philosophy East and West*, 29(2), 129-140.
- Fukuyama, F. (2000). *Social capital and civil society*. O <https://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/2000/wp0074.pdf>
- Gabbay, S., & Leenders, R. (1999). The structure of advantage and disadvantage. En *Corporate social capital and liability* (págs. 1-14). Springer.
- Gadamer, H. (2008). *Philosophical Hermeneutics: 30th Anniversary Edition*. University of California Press.

-
- Galindo, D. (2014). *La soledad en la obra poetica el spleen de paris de charles baudelaire*.
<https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/9699/CB0433905.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Galindo, M. (2008). *Diccionario de economía aplicada. Política económica, economía mundial y estructura económica*. Editorial del Economista.
- García de Diego, V. (1985). *Diccionario etimológico español e hispánico*. Espasa-Calpe.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa.
- Geertz, C. (1987). *La Interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gelfand, M., & Jackson, J. (2016). Trump won by following this psychological formula.
- Goffman, E. (1967). *On face work. An analysis of ritual elements in social interaction*. Penguin Books.
- Goffman, E. (1972). On face-work: An analysis of ritual elements in social interaction. In *Interaction ritual: Essays on face-to-face behaviour*. En E. Goffman. The Penguin Press.
- Goffman, E. (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Arnorrortu Editores .
- Grice, H. (1975). *Logic and conversation*. Academic Press.
- Gu, Y.(1990). Politeness phenomena in modern Chinese. *Journal of Pragmatics*, 14(2), 237-257.
- Gui Hua 桂华 (2013): *圣凡一体: 礼与生命 Shèng fán yī tǐ: lǐ yǔ shēng mìng [Integration of Sacred and Secular: the Ritual and Value of Life 'morality, religion and legislation in peasants' family life]*. 博士学位论文 Bó shì xué wèi lùn wén [Unpublished doctoral dissertation], 华中科技大学 huá zhōng kē jì dà xué [Huazhong University of Science and Technology].
- Guo Jie 郭杰(2019): 孔孟“孝”论的历史渊源和伦理内涵 Kǒng Mèng “ xiào ” lùn de lìshǐ yuānyuán hé lúnlǐ nèihán [Origen histórico y connotaciones éticas de la teoría de la piedad filial de Confucio y Mencio] *中国文化研究 Zhōngguó wénhuà yánjiū [Estudio de la cultura china](04)*,127-136.
- Guo Qiyong 郭齐勇(2004): 儒家伦理争鸣集 rú jiā lún lǐ zhēng míng jí [Colección de controversias éticas confucianas], 湖北教育出版社 Húběi jiàoyù chūbǎnshè[Hubei Educational Publisher].

-
- Harris, G. (1989). Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. *AnthroSource*, 91(3), 599-612.
- He Ping 何平(1988):孝道的起源与孝行的最早提出 Xiàodào de qǐyuán yǔ xiàoxíng de zuìzǎo tíchū [El origen de la piedad filial y su primera formulación] *南开学报 (哲学社会科学版)* Nánkāi xuébào (zhéxué shèhuì kēxué bǎn)[*Nankai Journal(Philosophy,Literature and Social Science Edition)*],69-73.
- He, Xuefeng 贺雪峰(2009):农村代际关系论:兼论代际关系的价值基础. Nóngcūn dàijì guānxìlùn: jiānlùn dàijì guānxì de jiàzhí jīchǔ [Estudio sobre la relaciones transgeneracionales en la zona rural, junto con las bases de valor de las relaciones generacionales]. *社会科学研究 shèhuì kēxué yánjiū [Estudio de Ciencias Sociales](05)*,84-92.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho* . Claridad.
- Herbert, R. (1990). Sex-based differences in compliment behavior. *Language in Society*, 19, 201-224.
- Holzman, D. (1998). The Place of Filial Piety in Ancient China. *Journal of the American Oriental Society*, 118(2), 185.
- Hörmann, H. (1972). *Introduction à la Psycholinguistique (Larousse e)*. Larousse.
- Hu, H. (1944). *The Chinese Concepts of Face*. *American Anthropologist*, 46: 45-64.
- Huang, W. (2014). La enseñanza del español en China. *RedELE: Revista Electrónica de Didáctica ELE Especial*, 15, 1.
- Huntington, S. (1996). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Paidós.
- Hwang, K. (1987). Face and favor: The Chinese power game. *American Journal of Sociology*, 92, 944-974.
- Hwang, K. (1987). Face and Favor: The Chinese Power Game. *American Journal of Sociology*, 92(7), <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/228588>.
- Jacobs, R. (2010). Rituals, repertoires, and performances in post-modernity. *Handbook of Cultural Sociology*.

-
- James, W. (1980). *The principles of Psychology*. <http://www.public-library.uk/ebooks/50/61.pdf>
- Jin, Yaoji 金耀基(2013): 中国社会与文化 Zhōngguó shèhuì yǔ wénhuà[*Sociedad y cultura chinas (edición actualizada)*], Hongkong, 牛津大学出版社 Niújīn dàxué chūbǎnshè[Oxford University Press].
- Kang Xuewei 康学伟(2000): 先秦孝道研究 Xiānqín xiàodào yánjiū[*Un estudio de la piedad filial pre-Qin*], Changchun, 吉林文史出版社 Jílín wénshǐ chūbǎnshè[Jilin Wenshi Press].
- Kitayama, S., Markus, H., & Matsumoto, H. (1995). *Culture, self, and emotion: A cultural perspective on "self-conscious" emotions*. Guilford.
- Lakoff, R. (1973). *The logic of politeness: or, minding your p's and q's. Papers from the Regional Meeting*. Chicago Linguistic Society.
- Lapesa, R. (2000). *Estudios de morfosintaxis histórica del español*. Gredos.
- Leach, E. (1958). Edmund Ronald. "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu. En J. Goody, *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge University Press.
- Leech, G. (2014). The Pragmatics of Politeness. *Oxford Studies in Sociolinguistics*, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195341386.003.0001>.
- Lei Chunhui 雷春辉(2012): 《说文》我字训释考辨 shuō wén wǒ zì xùn shì kǎo biàn[], 陕西师范大学学报(哲学社会科学版) shǎn xī shī fàn dà xué xué bào (zhéxué shèhuì kēxué bǎn)[*Journal of Shaanxi Normal University(Philosophy and Social Sciences Edition)*](03), 146-149.
- Lévinas, E. (1961). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1998). *Dios la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Lewis, C. S. (1990). *La abolición del hombre*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- Li, J., Wang, L., & Fischer, K. W. (2004). The organisation of Chinese shame concepts. *Cognition and Emotion*, 18(6), 767–797. <http://www.gse.harvard.edu/~ddl/articlesCopy/ShameRevisnFinalFigs.pdf>

-
- Liang, Shuming 梁漱溟 (2005). 中国文化要义 Zhōngguó wénhuà yàoyì [Fundamentos de la cultura china]. Shanghai,上海人民出版社 Shànghǎi rénmin chūbǎnshè[Editorial del Pueblo de Shanghái].
- Lin, N. (2001). Guanxi: A conceptual analysis. *Contributions in Sociology*, 133, 153-166.
- Lin, N., Cook, K. S., & Burt, R. S. (Eds.). (2001). *Social capital: Theory and research*. Routledge Publisher.
- Ling, L. (2015). *El nuevo modelo de consumo en china. El caso de las revistas femeninas*. Trabajo fin de máster no publicado, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona. <https://core.ac.uk/download/pdf/.pdf>
- Liu Qingping 刘清平(2002): 美德还是腐败?——析《孟子》中有关舜的两个案例 Měidé háishì fǔbài ?-xī mèng zǐ zhōng yǒu guān shùn de liǎng gè àn lì [¿Virtud o corrupción? --Análisis de dos casos de Shun en el Mencio] 哲学研究 Zhéxué yánjiū [Philosophical Research](02),43-47.
- Lo, K. (2012). Chinese guanxi and Anglo-American networking: A comparative investigation of cross-cultural interpersonal business relationships. *Journal of International Management Studies (1993-1034)*, 7(2), 216–223.
- Lu, J. (2005). *Enseñanza del español en China. Las lenguas extranjeras en un mundo cambiante. Selección de textos del 11º Encuentro Nacional de Profesores de Lenguas Extranjeras*. Universidad nacional autónoma de México.
- Luan, L., Kim, A., & Zipser, S. (2019). *How young Chinese consumers are reshaping global luxury*. <https://www.mckinsey.com/featured-insights/china/how-young-chinese-consumers-are-reshaping-global-luxury>
- Machado, A.(1936). *Juan de Mairena*. Espasa Calpe.
- Madsen, R. (1993). The public sphere, civil society and moral community: a research agenda. *Modern China*, 19(2), <https://doi.org/10.1177/009770049301900205>.
- Madsen, R. (1999). Visions of state and society among five generations of American sociologists. *Social Change in China's Reform Era*, 38, 1.
- Malinowski, B. (1972). Los argonautas del Pacífico occidental I. R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

-
- Mao, L. (1994). Beyond politeness theory: 'Face' revisited and renewed, . *Journal of Pragmatics*, 21 (5), 451-486.
- Marco, C., & Lee, J. (2010). La enseñanza del español en China. *Revista Cálamo FASPE*, (56), 3-14.
- Margot, J. (1987). *Traducir sin traicionar: teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Cristiandad.
- Markus, H., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Martínez, M. (2003). Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de e. coseriu. *Odisea*, 3, 101-130.
- Mascolo, M., Fischer, K., & Li, J. (2003). *The dynamic construction of emotions in development: A component systems approach*. Oxford University Pres.
- Mauss, M. (2009). Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz Editores.
- May Sim 沈美华 (2016): 人权的儒学进路 Rénquán de rúxué jìnlù [A confucian approach to human rights], Liáng Tāo 梁涛 (ed.) 美德与权利-跨文化视域下的儒学与人权 *Měidé yǔ quánlì - kuàwénhuà shìyù xià de rúxué yǔ rénquán* [Virtues and Rights-On Confucianism and Human Rights from Cross-Cultural Perspectives], 中国社会科学出版社 Zhōngguó shèhuì kēxué chūbǎnshè [China Social Sciences Publishing House], 139-156.
- McCormack, B. (1996). Cervical Spondylosis. An Update. *Western Journal of Medicine*, 165, 43-51.
- McElreath, R., & Boyd, R. (2007). *Mathematical models of social evolution: A guide for the perplexed*. University of Chicago Press.
- Mcgowan, K. (2006). *La esperada*. Umbriel.
- Mead, G. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós.
- Medina, J. (2014). La influencia de Dostoievski en la filosofía de Emmanuel Levinas. *Acta Universitaria*, 24(2), 27-40.

-
- Merton, R. (1968). The Matthew Effect in science. The reward and communication systems of science are considered. *Science*, (159), 56-63.
- Mo, Z. (2012). *La nociones de miàn zi y liǎn y sus posibles correlatos en la lengua española. Una aplicación a situaciones educativas.*
<https://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/47343/zmo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Moliner, M. (2007) *Diccionario de uso del Español. Tercera Edición.* Editorial Gredos.
- Morgan, L. (1877). *Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization.* s/e.
- Murdock, G. (1949). *Social structure.* The Macmillan Company.
- Oi, J. (1985). Communism and clientelism: rural politics in China. *World Politics*, 37(2), 238–266.
- Pan Guangdan 潘光旦, (2000). *潘光旦文集 Pān Guāngdàn wénjí [Colección de Pan Guangdan]*, Beijing, 北京大学出版社 Běijīng dàxué chūbǎnshè [Peking University Press].
- Parish, W. (1973). Factions in Chinese military politics. *China Quarterly*, 53, 667–699.
- Parsons, T. (1949). *The structure of Social Action - a study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* The Free Press.
- Porzig, W. (1964). *The Division of the Indo-European language area.* Moscow. s/e.
- Powell, F. (2000). State, Welfare and Civil Society. In: (eds) . , London. En F. Tonkiss, A. Passey, N. Fenton, & L. Hems, *Trust and Civil Society.* Palgrave Macmillan.
- Putnam, R., Leonardi, R., & Nanetti, R. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton University Press.
- Querol, M. (2014). *La especialidad de español como carrera universitaria en china.* e
https://marcoele.com/descargas/18/querol-espanol_en_china.pdf
- Redding, G. (1990). *The spirit of Chinese capitalism .* Walter de Gruyter.
- Rosemont, H. (2016). *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* . V&R Unipress.

-
- Rosemont, H., & Ames, R. (2009). *The Chinese Classic of Family Reverence*. University of Hawaii Press.
- Russell, B. (1922). *The problem of China*. <http://www.gutenberg.org/files/13940/13940-h/13940-h.htm>
- Sahlin, M. (1872). *Stone age economics*. Aldine· Atherton, Inc.
- Sandel, M. (2000). *El Liberalismo y los límites de la justicia*. Editorial Gedisa.
- Schrecker, T. (1997). Money matters; a reality check, with help from virginia woolf. *Social Indicators Research* , 40, 99–123.
- Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.
- Schwartz, B. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Harvard University Press.
- Scollon, R., & Scollon, S. (2001). *Intercultural Communication*. Blackwell.
- Seres Martínez, C. (n.d.). (2017) Formación de los caracteres a través del radical de culto *Instituto Confucio Volumen 44, N° 5 Septiembre* , 20-23. (pp. 20–23). pp. 20–23.
- Serrano, R., Saltman, R., & Yeh, M. (2017). Laws on filial support in four Asian countries. *Bull World Health Organ.*, 95(11), 788–790.
- Shott, S. (1979). Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology*, 84(6), [journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/226936](https://doi.org/10.1086/226936).
- Simmel, G. (2018). Sobre una psicología de la vergüenza. *Digitum*, (21), 67-74.
- Smith, A. (1776). *La riqueza de las naciones*. Titivillus.
- Song Jinlan 宋金兰(1994):孝的文化内涵及其嬗变—孝字的文化阐释 Xiào de wénhuà nèihán jíqí shànbiàn - Xiào zì de wénhuà chǎnshì[La connotación cultural de la piedad filial y su transmutación - La interpretación cultural de la palabra piedad filial], *青海社会科学 Qīnghǎi shèhuì kēxué*[*Qinghai Social Sciences*](03),70-76.
- Spencer-Oatey, H. (2000). Rapport management: A framework for analysis. En H. SpencerOatey, *Culturally Speaking: Managing Rapport through Talk across Culture* (págs. 11-46). Continuum.
- Ting-Toomey, S. (1994). *Managing conflict in intimate intercultural relationships*. Lawrence Erlbaum.
- Ting-Toomey, S. (1998). *Communicating across cultures*. The Guilford Press.

-
- Tsui, M., & Rich, L. (2002). The only child and educational opportunity for girls in urban China. *Gender Soc.*, 16, 74–92. 10.1177/0891243202016001005.
- Tu, W. (1989). *Confucianism in a Historical Perspective*. Singapore: . The Institute of East Asian Philosophies.
- Tu, Weiming. (1989). *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* A Revised and Enlarged Edition of *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*. State University of New York Press.
- Vakulenko, S. (2005). The Notion of Sememe in the Work of Adolf Noreen. *Henry Sweet Society for the History of Linguistic Ideas Bulletin*, 44(1), 19–35. <https://doi.org/10.1080/02674971.2005.11745606>.
- Veblen, T. (1934). *The theory of the leisure class*. Modern library.
- Vogel, E. (1965). From friendship to comradeship: The change in personal relations in communist China. *The China Quarterly*, 21, 46–60.
- Walder, A. (1988). *Communist neo-traditionalism: Work and authority in Chinese industry*. Univ of California Press.
- Wang Fengyan, Xu Zhimeng, Sun Yuejiao & Zhou Ling 汪凤炎,许智濛,孙月姣 & 周玲(2014): 中国人孝道心理的现状与变迁 Zhōngguó rén xiàodào xīnlǐ de xiànzhuàng yǔ biànciān [La mentalidad de piedad filial de los chinos contemporáneos y su transición], *心理学探新 Xīnlǐxué tàn xīn [Psychological Exploration](06)*, 529-535.
- Wang Zhixuan 王志轩(2018):我-集体与个人的统一 wǒ-jítǐ yǔ gèrén de tǒngyī [Yo:el conjunto de lo colectivo y lo individual], *中国纪检监察 Zhōngguó jìjiǎn jiānchá [Inspección disciplinaria en China](07)*,59.
- Weber, E. (1964). *Varieties of fascism*. Routledge.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China*. The Free Press.
- Whyte, M. (1989). *Who Hates Bureaucracy? A Chinese Puzzle*. Stanford University Press.
- Xiao Qunzhong 肖群忠 (2001): 孝与中国文化 Xiào yǔ zhōngguó wénhuà [Piedad filial y cultura china], Beijing, 人民出版社 Rénmín chūbǎnshè [People's Publishing House].
- Xiao Qunzhong 肖群忠(2001): 孝与中国文化 Xiào yǔ zhōngguó wénhuà [Piedad filial y cultura china], Beijing, 人民出版社 Rénmín chūbǎnshè [People's Publishing House].

-
- Xiong Shili 熊十力(1996): 中国文化书简 Zhōngguó wénhuà shūjiǎn[Folleto sobre la cultura china]. Guo Qiyong 郭齐勇(Ed.)现代新儒学的根基--熊十力新儒学论著辑要 Xiàndài xīnrúxué de gēnjī - Xióngshìlì xīnrúxué lùnzhù jìyào[Las raíces del neoconfucianismo moderno - Colección de ensayos de Xiong Shili sobre el neoconfucianismo],(pp. 331–351), Beijing,中国广播电视出版社 Zhōngguó guǎngbō diànshì chūbǎnshè[China radiobroadcast and television press],331-351.
- Yan Yunxiang 阎云翔 (2017): 礼物的流动: 一个中国村庄中的互惠原则与社会网络 lǐ wù de liú dòng: yī gè zhōng guó cūn zhuāng zhōng de hù huì yuán zé yǔ shè huì wǎng luò[The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village], 上海人民出版社 Shàng hǎi rén mín chū bǎn shè [Editorial del Pueblo de Shanghai].
- Yang Guoshu, Ye Guanghui, Huang Lili 杨国枢、叶光辉、黄丽莉(1989): 孝道的社会态度与行为: 理论与测量 Xiàodào de shèhuì tàidù yǔ xíngwéi: Lǐlùn yǔ cèliáng[Actitudes y comportamientos sociales en la piedad filial: teoría y medición], 中央研究院民族学研究所集刊(台北)Zhōngyāng yánjiū yuàn mínzúxué yánjiūsuǒ jíkān (Táiběi)[Obras completas del Instituto de Etnología, Academia Sinica (Taipei)]65, 171-227.
- Yang Maochun 杨懋春(2012): 一个中国村庄-山东台头 Yīgè zhōngguó cūnzhuāng-Shāndōng Tái tóu [Un pueblo chino-Taitou de Shandong], jiāng sū rén mín chū bǎn shè 江苏人民出版社 Jiāngsū rén mín chū bǎn shè[Jiāngsū People's Publishing House].
- Yang Rongguo 杨荣国(1961): 中国古代思想史 Zhōngguó gǔdài sīxiǎngshǐ [Historia del pensamiento chino antiguo], Shanghai, 生活·读书·新知三联书店 shēng huó · dú shū · xīn zhī sān lián shū diàn [SDX Joint Publishing Company].
- Yang, C. (2000). Psychocultural foundations of informal groups: The issues of loyalty, sincerity, and trust. En S. Lowell, *Informal Politics in East Asia* (págs. 85–105). Cambridge University Press New York.
- Ye Guanghui 叶光辉 & Yang Guoshu 杨国枢(2009): 中国人的孝道 Zhōngguó rén de xiàodào[Piedad filial de chinos], Chongqing, 重庆大学出版社 Chóngqing dàxué chūbǎnshè[Chongqing University Press].

-
- Yin Haiguang 殷海光 (2011): *中国文化的展望* 商务印书馆 *Zhōngguó wénhuà de zhǎnwàng* [*Una visión de la cultura china*], Beijing, 商务印书馆, Shāngwù yìnshū guǎn [The Commercial Press].
- Yu Yingshi 余英时(2008): *宋明理学与政治文化* Sòngmíng lǐxué yǔ zhèngzhì wénhuà [*Neo-confucianismo y cultura política*], Changchun, 吉林出版集团 Jílín chūbǎn jítuán [Jilin Publishing Group].
- Zhai, Xuewei, 翟学伟 (2007): *关系研究的多重立场与理论重构* Guānxì yánjiū de duōchóng lǐchǎng yǔ lǐlùn chónggòu [*Puntos de vista múltiples y reconstrucción teórica de la relación*]. *江苏社会科学* Jiāngsū shèhuì kēxué [*Jiangsu Social Sciences*](03), 118-130.
- Zhai, Xuewei., 翟学伟 (2011). *中国人的脸面观：形式主义的心理动因与社会表征* Zhōngguórén de liǎnmiànguān: xíngshì zhǔyì de xīnlǐ dòngyīn yǔ shèhuì biǎozhēng [*Perspectives on Chinese "Face" - Psychological Motives and Social Representations*], Beijing, 北京大学出版社 Běijīng dàxué chūbǎnshè [Peking University Press].
- Zhan, H. J., Liu, G., & Guan, X. (2006). Willingness and availability: Explaining new attitudes toward institutional elder care among Chinese elderly parents and their adult children. *Journal of Aging Studies*, 20(3), 279–290.
- Zhang Yuanzhao 张渊钊(1994): *自称代词“我”字通论* Zìchēng dàicí “ wǒ ” zì tōngquán [*Estudio sobre el pronombre "yo"*], *陕西中医函授* shǎn xī zhōng yī hán shòu [*Curso de medicina china de Shaanxi*](02),39-40.
- Zhang Zihui 张自慧(2006): *礼文化的人文精神与价值研究* Lǐ wén huà de rén wén jīng shén yǔ jià zhí yán jiū [*Research on the Human Spirit and Value of Ritual Culture*] 博士学位论文 Bó shì xué wèi lùn wén [*Unpublished doctoral dissertation*], 郑州大学 zhèng zhōu dà xué [Zhèngzhōu University].
- Zhou Yutong 周予同(1983): *周予同经学史论著选集* Zhōu Yútóng Jīngxuéshǐ lùnzhù xuǎnjí [*Ensayos selectos sobre la historia de las Escrituras de Zhou Yutong*], Shànghǎi, 上海人民出版社 Shànghǎi rénmin chūbǎnshè [Shanghai People's Publishing House].
- Zhou, M., & Hurtado, A. (2010). *Estudio comparativo del chino y el castellano en los aspectos lingüísticos y culturales*. Universitat Autònoma de Barcelona.

Zhu Lan 朱岚 (2001): 论传统孝道的文化生态根源 Lùn chuántǒng xiàodào de wénhuà shēngtài gēnyuán [Sobre las raíces culturales y ecológicas de la piedad filial tradicional] 西北民族学院学报(哲学社会科学版.汉文)xī běi mín zú xué yuàn xué bào (zhé xué shè huì kē xué bǎn . hàn wén)*[Journal of Northwest Minzu University(Philosophy and Social Sciences)]*(01),99-110.

Ziai, A. (2007). *The Ambivalence of Post-Development: Between Reactionary Populism and Radical Democracy*. Zed Books.