

¿CUÁL FUE EL IDIOMA DE FU-SANG?*

RUSELL MAETH CH.
El Colegio de México

EL AÑO 1992 SERÁ EL QUINGENTÉSIMO ANIVERSARIO de un acontecimiento de trascendente importancia para América Latina. No obstante, en ciertos círculos —y no sólo aquí en México— este acontecimiento, conocido distintamente como un “descubrimiento” o como un “encuentro”, ha suscitado reacciones no totalmente favorables. En junio de 1987, por ejemplo, durante el congreso nacional de ALADAA llevado a cabo en la ciudad de Puebla, más de un participante abogó por un reconocimiento paralelo de los supuestos lazos que unen el Nuevo Mundo con Asia y con África. Esta sugerencia fue repetida en Buenos Aires, en el mes de agosto, cuando se llevó a cabo el congreso internacional de la misma organización. Curiosamente, para el mismo Cristóbal Colón, cuyo aniversario estamos por celebrar, este problema nunca se planteó, puesto que él permaneció convencido de que había llegado a la extremidad oriental de Asia, la India. Por consiguiente solía hablar de los “indios”, un término que hoy en día sigue vigente. Sólo a partir de la bula del Papa Pablo III, en 1537, se estableció la condición humana de estos “indios”; sin embargo, al mismo tiempo se planteó un nuevo problema, el de qué relaciones tenían con la tradición del Viejo Testamento respecto del origen del hombre. Walter Gardini en su libro de 1978 titulado *Influencias de Asia en las culturas precolombinas: estado actual de las investigaciones*, continúa así el relato (pp. 7-8):

Los autores de los siglos xvii-xviii que tantas teorías produjeron acerca del origen del hombre americano, se ocuparon muy poco de Asia, probablemente por el menguado conocimiento etnológico de la región [. . .].

* Texto revisado de una conferencia pronunciada en El Colegio de México el 11 de noviembre de 1987.

Fue sólo a mitad del siglo XVIII cuando se planteó, por primera vez, científicamente el problema.

En 1761, el sinólogo francés J. de Guignes presentaba a la Academia de Bellas Letras de París una comunicación en la cual anunciaba haber encontrado, en los antiguos historiadores chinos, la noticia del descubrimiento de América, y en particular de Méjico, por parte de algunos monjes budistas, en el siglo V d.C. Como prueba, De Guignes publicaba la traducción de un capítulo del *Liang-shu* (Los Anales de la dinastía Liang), escrito en el siglo VII por Li-yen [sic] y transmitido por Ma Tuan-lin en 1321 en sus *Investigaciones históricas*. Según este documento, un monje budista llamado Hui-shan (o Hwei-chin), llegó a China en 499, procedente de Fu-Sang, e hizo, en la corte imperial, una detallada descripción de lo que había visto.

“La tesis de De Guignes”, añade nuestro autor (p. 9), “causó conmoción y suscitó un gran interés”. En general, Gardini tiene una disposición favorable hacia las ideas del sinólogo francés. De muy distinta índole, no obstante, es la opinión del erudito inglés Joseph Needham (1971, pp. 540-542):

El supuesto descubrimiento del continente americano por monjes budistas en el siglo V d.C., es una de esas impertinencias juveniles que suelen hacer sonrojar a la sinología moderna. Como de costumbre, Joseph de Guignes fue el *enfant terrible*; después de probar, en 1758, que los chinos fueron una colonia de los antiguos egipcios, tres años más tarde anunció que tenía evidencias de navegaciones chinas en las costas occidentales de América, en la época precolombina. De Guignes asombró a sus contemporáneos exhibiendo unos mapas en lámina de cobre, de una gran elaboración y belleza, que mostraban los viajes de los chinos hacia Alaska y California en el año 458. Según él, los chinos conocían esos países bajo el nombre de Fu-Sang [. . .].

Sería bastante fácil, pero no vale la pena hacerlo, explayarse sobre la literatura polémica a la que dio origen la famosa memoria de De Guignes; haremos mención tan sólo al libro de Leland, quien, en 1875, dio la cara por De Guignes y realizó ingentes esfuerzos por demostrar que ciertos rasgos de las civilizaciones amerindias correspondían a elementos del relato de Hui Shen. Así pues, el árbol *fu-sang* era la planta del maguey, la falta de hierro señalaba claramente a los mayas y a los aztecas, el ordeño de las ciervas había sido notado por los primeros viajeros a Centroamérica y los “pequeños granos” eran ciertamente frijoles. Aunque fue posible poner en duda cada uno de los puntos presentados por Leland y sus copartidarios, hubo un residuo que permaneció indisoluble: la creencia implícita de que existieron conexiones de alguna índole entre las culturas asiáticas y amerindias; esta

creencia se encuentra aún entre nosotros. Los sinólogos, sin embargo, impávidos, pusieron sin piedad en evidencia todos los sin sentido de De Guignes y Leland, y ya para la Primera Guerra Mundial, con las críticas de Laufer, Cordier y otros, la tesis Fu-Sang estaba por completo finiquitada.

En 1985 (pp. 2-3), el mismo autor añade:

Las controversias que abriera De Guignes respecto de identificar la tierra de Fu-Sang con el continente americano son muy bien conocidas y no necesitan ser enumeradas aquí; baste con decir que las localizaciones más probables de Fu-Sang siguen siendo Karafuto, Kamchatka, las islas Kurile y quizás el mismo Japón.

Needham alude sólo a una pequeña parte de la polémica y extensa literatura que suscitó la memoria de De Guignes. No es demasiado extravagante, entonces, considerar el problema de Fu-Sang como uno de los más notables en la historia de la sinología, no sólo por su interés intrínseco y por su valor histórico, sino por sus implicaciones metodológicas y su persistencia. Un aspecto de esta controversia, que aparentemente no ha sido adecuadamente analizado, es el aspecto lingüístico. En los textos estudiados por De Guignes y por los otros eruditos mencionados encontramos algunos fragmentos del idioma de Fu-Sang conservados en forma fonética, con glosas explicativas en chino. Sobre estos textos centraremos ahora nuestra atención.

Tal como el profesor Gardini nos advirtiera, De Guignes había descubierto el relato de Fu-Sang en un texto del siglo XIV, el *Wen hsien t'ung k'ao* (Investigaciones históricas) —una enciclopedia histórica que trata del desarrollo de las instituciones gubernamentales chinas—, que a su vez cita al *Liang-shu* (Los Anales de la dinastía Liang), una recopilación histórica que fue presentada al trono imperial hacia el año 629 d.C. La inclusión de este relato sobre Fu-Sang dentro del *Wen hsien t'ung k'ao*, de Ma Tuan-lin, es una importante indicación del valor histórico que le atribuye este destacado erudito, a pesar de que el relato tiene ciertos detalles quizá fantásticos. Además, según Needham (1971, p. 541):

En la literatura china existen numerosos antecedentes respecto de Fu-Sang, que De Guignes casi no conocía. En el *Shan-hai ching* (Clásico de las montañas y los ríos), este antiguo texto mágico-geográfico de fines del periodo Chou y comienzos de Han, el árbol Fu-Sang que crecía muy lejos en el oriente tenía ramas de las que colgaban los diez soles antes de partir hacia sus viajes de una semana de diez días. Textos Han como el *Shang Shu Ta Chuan* y el *Hai Nei Shih Chou Chi* relatan fábulas similares.

Consideremos entonces muy brevemente cada uno de estos textos. Según un reciente estudio acerca del *Shan-hai ching* (*Indiana Companion*, pp. 671-672):

En la literatura bibliográfica tradicional de China, el *Shan-hai ching* se cataloga de maneras diversas, ya sea como una obra de geomancia (*hsing-fa*), de geografía (*ti-li*) y de ficción (*hsiao-shuo*). Cualquiera que sea la clasificación del libro, su valor fundamental reside en que ha preservado gran cantidad de la mitología y del folklore de China antigua. Ese material está organizado según un esquema geográfico que le da una ubicación espacial a las diversas fantasías que describe. Hawkes percibe en esta obra algún “intento ritual-religioso”, y varios académicos chinos —de los cuales el más destacado es Lu Hsün— han relacionado al *Shan-hai ching* con la tradición shamánica temprana de China. El *Shan-hai ching* ha sido comúnmente situado en el campo literario Ch’u y se le ha comparado con una obra poética más bien misteriosa, el “T’ien-wen [. . .]. Hace poco Yüan K’o añadió ciertas pruebas léxicas a otros argumentos según los cuales el *Shan-hai ching* fue producido en la región de Ch’u, al sur de China.

El *Shan-hai ching* tiene una considerable significación literaria. Hu Ying-lin lo describe como “el antepasado de las obras antiguas y modernas que discuten lo extraño”. Como tal, se ha señalado como un precursor del *chib-kuai* chino tradicional.

Visto desde esta perspectiva, el *Shan-hai ching* sí es, de alguna manera, como Needham lo describe, “un antiguo texto mágico-geográfico”, que quizá también esté relacionado con una tradición más amplia de viajes místicos (*itineraria*) descritos en términos de peregrinajes a lugares lejanos (*Gilgamesh*, *Li sao*, *La divina comedia*, etc.). Fu-Sang aparece en este texto dentro del marco de la tradicional mitología antigua China: (*Indiana Companion*, *ibid.*):

Las secciones narrativas de la obra son extremadamente breves y de alguna manera desarticuladas; sin embargo, contienen valiosos fragmentos de la mitología china temprana, sobre figuras tan importantes como Hsi-wang-mu, quien no aparece como el hermoso inmortal de los textos taoístas, sino como una criatura parecida al hombre con cola de leopardo, dientes de tigre y el pelo despeinado; Nú Wa, cuyas entrañas se transforman en diez dioses; Kun, el funcionario rebelde que fue ejecutado tan sólo para revivir y dar nacimiento al gran Yü; Choang-hsi, la esposa imperial cuyo deber consiste en bañar a las doce lunas, y muchos otros más.

El segundo texto que menciona Needham, el *Shang Shu Ta Chuan* (*Daikanwa jiten*, 749.93), es una recopilación (cuyo prefacio fue escrito por Cheng Hsüan, 127-200) de los comentarios grandes, o largos, o más importantes (*ta chuan*) sobre el *El libro de Historia* (*Shang shu*). Esta obra representa el sobrio racionalismo confuciano de Han Oriental (25-220 d.C.). Aquí, Fu Sang aparece también dentro del marco de la mitología tradicional china, como se la encuentra contenida en el *Shang shu* (siglos IX-VI a.C.).

Así pues, en los primeros dos textos del periodo tardío de Chou o del periodo de Han, Fu-Sang se encuentra situado muy firmemente dentro del marco de la mitología tradicional china. En el caso del tercer texto mencionado por Needham [*Hai nei*] *Shih chou chi* (Relato de las diez islas dentro del mar), la situación es muy diferente. En primer lugar —pace Needham— éste no es un texto de Han sino una falsificación del siglo IV o V d.C., incorrectamente atribuido a Tung-fang Shuo (154-93 a.C.). Según un estudio reciente (*Indiana Companion*, p. 694):

Dentro del género *chih-kuai*, éste se presenta como el registro de un monólogo que Tung-fang Shuo pronuncia ante el emperador Wu de los Han. Incluye las descripciones de las plantas y animales fantásticos, las hierbas de elixires de la inmortalidad, los objetos con propiedades mágicas, los adeptos taoístas (*hsien*) y los taoístas que se encuentran en cada una de las diez islas (*chou*) del mar: Tsu-chou, Ying-chou, Hsüan-chou, Yen-chou, Ch'ang-chou, Yüan-chou, Liu-chou, Sheng-chou, Feng-lin-chou y Chü-k'u-chou. Las secciones acerca de las últimas dos islas difieren notablemente de las ocho primeras, son mucho más largas e incluyen varias narraciones extensas en las que el emperador Wu figura como el personaje principal. Los registros sobre otras

cuatro islas, K'un-lun, Fang-chang, Fu-sang y P'eng-eh'iu, añadidos al final del texto, podrían ser una adición posterior, aunque siempre dentro de las Seis Dinastías.

La fecha y el autor son de alguna manera problemáticos. No fue incluido en el *Han-shu* "I-wen chih" [. . .]. En el "Ching-chi chih" del *Sui-shu* aparece entre las obras geográficas y en el T'ang-shu como una pieza de *shen-hsien hsiao-shuo*. En varios poemas sobre los adeptos taoístas de las Seis Dinastías y de T'ang, se pueden encontrar citas de él. Los compiladores del *Ssu-k'ü ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao* [. . .] sostienen que es posterior al *Shen-hsien chuan* y al *Han-wu-ti nei-chuan*, y lo situán en la última parte de las Seis Dinastías. El Tung-fang histórico fue un polemizador, consejero y embaucador en la corte del emperador Wu de los Han.

La fascinación que sentía el emperador por *fang-shih* y su búsqueda de la inmortalidad dieron origen a leyendas acerca de los poderes sobrenaturales de Tung-fang Shuo y de su conocimiento de extrañas tierras. Dado que Tung-fang es el narrador del *Shih-chou chi*, era natural que se le acreditara la autoría de la obra.

En segundo lugar, el *Shih chou chi* no es sólo una probable falsificación del siglo IV o V, sino que además el texto sobre Fu-Sang parece ser parte de un apéndice posiblemente más tardío, aunque también del periodo pre-T'ang. Un tercer punto, señalado por Yung-hua King (p. 42) (en aquel entonces miembro de El Colegio de México), es que: "Los primeros diez [lugares] están narrados en un estilo y los cinco restantes en otro muy distinto" —o sea, en un estilo prosaico que evita el despliegue de alusiones clásicas y que se centra en descripciones realistas. Lejos de parecerse a las compilaciones de geografía fantástica como el *Shan hai ching*, el relato sobre Fu-Sang se asemeja más a las obras serias de geografía histórica como el *Shui ching chu* (Comentario sobre el Clásico de los Ríos) de Li Tao-yuan (d. 527). Según un estudio reciente (*Indiana Companion*, p. 711):

Li fue bastante selectivo en su empleo de materiales del *chih-kuai*. Escogió algunas de las historias menos coloridas, y más adelante las acortó eliminando todo lo que no fueran los detalles esenciales. Existen numerosas obras potencialmente pertinentes que nunca fueron señaladas, incluyendo los diversos textos mitológico-geográficos acerca de la correspondencia entre la topografía de la tierra y la configuración de los cielos.

El *Liang shu* (cap. 54), a fin de cuentas el texto básico de De Guignes, pertenece a una tradición igualmente seria, la del *yu chi*, o relato de viaje; una tradición perfeccionada por los peregrinos budistas, como los monjes Fa-hsien (fl. 399-412 d.C.) y Fa-yung (fl. 420 d.C.), quienes vivieron y trabajaron sólo unas décadas antes del monje Hui-shen, quien nos dejó un detallado relato sobre Fu-Sang.

En el *Liang ssu kung chi* (Relatos de los Cuatro Señores de Liang) del año 695 d.C., tenemos una tercera mención, prosaica y realista, de Fu-Sang. Esta vez se trata de la llegada, en el año 520, de un grupo de mercaderes procedentes de ese país con una “piedra preciosa para observar el sol (*kuan jih vü*)”.

Otras menciones de Fu-Sang han sobrevivido (de los tiempos de T'ang, 618-907), pero son menos detalladas y exactas. En palabras de Needham (1971, p. 541):

Yang Chiung, en su *Hun Thien Fu* (Oda sobre la esfera celestial), de 676, lo menciona como situado en algún lugar de las costas del Océano Oriental (el Pacífico). El *Yu-Yang Tsa Tsu*, en 863, dice otra vez que en el año 581, un coreano fue arrastrado hacia el oriente, hacia Fu-sang, durante una tormenta, aunque la historia es jocosa y parece referirse a los ainu. Hay constancias de que el astrónomo Li Shun-feng del siglo VII dijo que Fu-Sang estaba en alguna parte al oriente de Japón, así como Japón está al oriente de China. En pocas palabras, nadie sabe exactamente dónde estuvo Fu-Sang.

¿Sería, tal vez, que ya lo habían olvidado? Es un hecho, de todas maneras, que entre los años 458 y 520 tenemos una colección de datos concretos y realistas sobre Fu-Sang, contenidos en el *Liang shu*, el *Shih chou chi* y el *Liang ssu kung chi*.

Ahora bien, ¿cuáles son los datos lingüísticos que aparecen en estos tres textos, sobre el idioma de Fu-Sang? La mayoría de ellos sólo se encuentran en el *Liang shu* (cap. 54), y hasta la fecha han recibido, a mi humilde parecer, una atención bastante superficial. Típico es el tratamiento que hace de ellos Paul Shao en su libro *Asiatic Influences in Pre-Columbian American Art* (1976, p. 5):

El rey se llama I-Chi [sic]. La nobleza

de la primera clase se llama *Tui-lu*; la
de la segunda clase, pequeño *Tui-Lu*; y la
de la tercera clase, *Na-To-Sha*.

Aparte de un error en la transcripción del chino moderno (“*Chi*” en lugar de “*Ch’i*”), Shao omite en su traducción la palabra *ta* (“grande”) que aparece antes de la primera mención de *Tui-Lu* (¿o quizás el autor utilizó el texto de *Nan shih*, donde *ta* también está omitido?). La versión correcta sería, entonces, “La nobleza de la primera clase se llama *gran Tui-Lu*”. Además, Shao hace caso omiso del hecho de que el chino medieval se pronunciaba de una manera muy diferente al chino moderno. Tampoco se esfuerza por analizar en términos filológicos el texto chino que, quizá, sea más complicado de lo que parece.

A primera vista, el texto chino nos proporciona tres palabras o frases (*I-Ch’i*, *Tui-Lu*, *Na-To-Sha*) con sus glosas respectivas. De estas tres palabras o frases, dos, por lo menos, (*I-Ch’i* y *Na-To-Sha*) le dan al lector la impresión de ser puras transcripciones fonéticas por el hecho de no tener ningún sentido en chino, por desplegar caracteres “raros” (varios de los cuales, a su vez, suelen ser usados en la transcripción de palabras no chinas) y por no aparecer en ningún glosario autorizado del chino clásico (como el *Tz’u hai*, el *Daikanwa jiten*, etc.). La palabra o frase *Tui-Lu*, al contrario, podría interpretarse algo así como “la cabaña/casita (*Lu*) de enfrente/allí (*Tui*)”.

En términos fonéticos, las tres palabras o frases se pronunciaban en chino medieval como se indica en la siguiente tabla (cf. Karlgren, *Grammata*, que se refiere a un supuesto estado del lenguaje chino, aproximadamente en el año 600 d.C.):

<i>I-Ch’i</i>	<	<i>iet g’jje</i>
<i>Tui-Lu</i>	<	<i>tuai luo</i>
<i>Na-To-Sha</i>	<	<i>nâp tuat sa</i>

La glosa sobre *I-Ch’i* en chino es *kuo wang*, o sea “rey (*wang*) del estado (*kuo*)”, o simplemente “rey”. Como un título de honor, no obstante, el término *kuo wang* fue usado

desde el periodo de Han (202 a.C.—220 d.C.) dentro de la corte imperial en el sentido de “príncipe” (Hucker, p. 300, #3548). La glosa que se refiere a *Tui-Lu* y *Na-To-Sha* es *kuei jen*, “persona (*jen*) noble (*kuei*)” o simplemente “noble”, pero también esta expresión (Hucker, p. 289, #3371) fue usada desde el periodo de Han para designar específicamente varios rangos de las esposas imperiales inferiores (o “concubinas”); de ser así, podemos, siguiendo a Hucker, traducirla de alguna manera como “Dama Benemérita”.

La expresión *Tui-Lu* (“La cabaña de enfrente”) no se encuentra en el vocabulario del chino clásico como una expresión hecha (no se halla, por ejemplo, en ninguna de las obras de consulta autorizadas que ya se mencionaron), pero sí se encuentra una expresión muy parecida en el sinojaponés medieval, *Tai no Ya*, o sea “la casa de enfrente”; lo interesante es que esta expresión (*Daikanwa jiten*, #7457,14), donde tanto *Tui* como *Tai* se escribe con el mismo carácter chino, se refería precisamente a las residencias de las concubinas imperiales japonesas del periodo medieval, que estaban conectadas por galerías cerradas a la vivienda personal del emperador. La expresión que se usa aquí para referirse a las concubinas japonesas (*Daikanwa jiten*, #36704.119), *kijin* o *kinin*, es precisamente la misma expresión *kuei jen* que aparece en nuestro texto chino. Esta interpretación quizá fortalezca un poco la posibilidad de que en este contexto *kuei jen* sea también algo como “concubina”.¹ No obstante, siguiendo una larga tradición china, *Tui-Lu* puede ser tanto una *transcripción* como una *traducción* [o sea el hecho de que *Tui-Lu* tenga sentido no descarta la posibilidad de que también se use para representar los sonidos de una palabra o frase extranjera; cf. *Hsiung-nu* “turbulentos (*hsiung*) esclavos (*nu*)”: (“hunos”)].

Así considerado, el texto de *Liang shu*, cap. 54, puede ser también traducido de la siguiente manera:

El Rey (o Príncipe) se llama *I-ch'i*. Las Damas Beneméritas de la primera clase se llaman las “cabañas grandes de enfrente (*ta Tui-Lu*)”; las de la segunda clase, las “cabañas chicas de enfrente (*hsiao tui-Lu*)”; y las de la tercera clase, *Na-To-sha*.

¹ Cf. la “casa chica” del uso mexicano.

La palabra que comparten todos los textos es, de hecho, Fu-Sang. Fu-Sang se puede escribir con dos variantes en el carácter que representa la primera sílaba: un cierto *fu*, que quiere decir “apoyar”, y otro que es solamente el nombre de una especie de árbol. Puesto que los dos caracteres se pronunciaban igual en el chino medieval tenemos entonces:

Fu-Sang < *b'iu sâng*

Es interesante notar, no obstante, que cuando *fu* (“apoyar”) aparecía como la primera sílaba en los nombres de ciertas plantas, y en otros casos, a menudo se pronunciaba *p'uo*, dándonos quizá también la posibilidad de:

Fu-Sang < *p'uo sâng*

Por el momento no es posible llevar más adelante nuestras observaciones. Sin embargo, estos datos deberían suscitar algunas preguntas en estudios ulteriores, entre ellas las siguientes: primero, si Fu-Sang se encontraba realmente en el Nuevo Mundo, ¿se podrían relacionar o no las palabras que hemos discutido, en su forma fonética medieval, con el vocabulario de algún idioma indígena americano?; segundo, ¿la tenue conexión japonesa es otra prueba más de una referencia lingüística e histórica fuera del Nuevo Mundo y más cerca de la China misma?; tercero, ¿tiene el nombre mismo de Fu-Sang un valor fonético especial dentro del contexto de posibles contactos transpacíficos?, o sea, ¿es posible, o aun concebible, que los chinos medievales pudieran aplicar un nombre chino antiguo —Fu-Sang— a un país recién descubierto, porque aquel país tenía un nombre muy parecido en sonido? Mientras estas preguntas, y otras semejantes, permanezcan sin respuesta, Fu-Sang continuará siendo el mismo problema, perenne y fascinante, que ha sido durante más de dos siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- Daikanwa jiten*, 13 vols. (Tokio, 1960.)
- GARDINI, Walter, *Influencias de Asia en las culturas precolombinas: estado actual de las investigaciones* (Buenos Aires, 1978).
- HUCKER, C.O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, 1985).
- KARLGREN, B., *Grammata Serica Recensa* (Estocolmo, 1957).
- KING, Yuan-hua "Fu-Sang (quizá México) en el libro *Shih Chou Chi*", *Estudios Orientales*, 8.1 (1973), pp. 42-51.
- Liang shu* (Editorial Chunghua, Pekín, 1973).
- Nan shih* (Editorial Wenhsueh yenchiu, Hong Kong, 1959).
- NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China* (Cambridge University Press, 1954-).
- , Joseph, y Lu Gwei-Djen, *Trans-Pacific Echoes and Resonances; Listening Once Again* (Singapur, 1985).
- NIENHAUSER, William J. (ed.), *Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (Indiana, 1985).
- SHAO, Paul, *Asiatic Influences in Pre-Columbian American Art* (Ames, Iowa, 1976).
- Tz'u hai* (Shanghai, 1948).