

NUEVOS ESTUDIOS SOBRE EL PROBLEMA DE FU-SANG *

RUSSELL MAETH CH.
El Colegio de México

Nadie puede distinguir el límite de las vastas olas.
¿Quién conoce lo que se halla al este de la gran altura?
HSIEH LING-YUN (385-433)

EL AÑO 1992 SERÁ EL QUINTO centenario de un acontecimiento de trascendental importancia para América Latina. No obstante, en ciertos círculos —y no sólo aquí en México— este acontecimiento, conocido distintamente como un “descubrimiento”, un “encuentro” e incluso un “genocidio” o una “violación”, ha suscitado reacciones mezcladas. En el mes de junio del año 1987, por ejemplo, durante el congreso nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (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 septiembre del mismo año, cuando se llevó a cabo el congreso internacional de dicha organización. Curiosamente, para el mismo Cristóbal Colón —cuyo aniversario estamos por celebrar— este problema no se planteó jamás, 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. Por varias razones, el estado biológico de los habitantes autóctonos de Nueva España se convirtió muy pronto en una ai-

* Versión revisada de una conferencia dictada el día 11 de agosto de 1988 en la Universidad Nacional Autónoma de México como parte de la serie “Grandes Temas de la Antigüedad”.

rada polémica, y 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: ¿qué relaciones tenían los pueblos del Nuevo Mundo con las tradiciones del Viejo Testamento respecto del origen del hombre? En relación con este punto el distinguido antropólogo Nigel Davies (p. 3) observa lo siguiente:

Tan pronto como los indios americanos fueron aceptados como miembros de la raza humana, los sacerdotes españoles vertieron una gran cantidad de sugerencias acerca de sus orígenes. Anticipándose a los mormones, el padre Durán, a finales del siglo XVI, propuso que los mexicanos eran israelitas debido a su propensión por los sacrificios de infantes (los niños pequeños eran la vianda favorita del dios mexicano de la lluvia, Tlaloc; en la Biblia, "ellos son pasados por el fuego" para propiciar al dios cananita Moloch). Fray Juan de Torquemada, al escribir una generación después, cita a los romanos y cartagineses como posibles ancestros de los indios; más aun, se pregunta si no serían irlandeses, sobre la base dudosa de que comían carne humana. La teoría de las tribus perdidas de Israel nunca careció de apoyos: en su *Origen de los americanos*, el rabino de Amsterdam, Menasséh ben Israel, quien escribió en 1650, habló de un viajero judío a Sudamérica, el cual llegó a convencerse de que su guía indio era un israelita y lo saludaba con las palabras "Shema Israel", "Escucha, oh Israel". Rabi Menasséh era un hombre de considerable valor: fue a Londres en 1655 y fue invitado a comer por el lord protector Cromwell.

En una fecha tan temprana como 1590, mucho antes de que el estrecho de Bering fuera explorado, al padre José de Acosta fue el primero en proponer que los indios habían cruzado de Asia a América en las latitudes árticas. Este punto de vista ganó adherentes en los siglos XVII y XVIII y fue apoyado, posteriormente, por Thomas Jefferson.

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.

En las obras de fray Gregorio García sobre la población primitiva de América se aduce también la teoría de un origen chino: el autor presenta distintas razones en favor de esta hipótesis y, en particular,

algunos paralelismos culturales: semejanzas en la religión, en las ceremonias y prácticas funerarias, en el calendario, en los signos de la escritura china que recuerdan a los mexicanos, en el hecho de que en China y en algunas partes de América los sobrinos y no los hijos son los heredados.

Pocos años después, el holandés Hugo Grocio, defendiendo con calor el origen de los peruanos, presentó otros paralelismos, muy genéricos, sacados de la organización social y política de ambas regiones.

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 México, 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-shen (o Hoi-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”.¹ 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 láminas

¹ No obstante, según Paul Shao (p. 6), “El comentario más temprano respecto de la historia de Fu-sang apareció en las ‘Considerations géographiques et physiques. . .’ de Phillipe Bauche en 1753. En dicho artículo éste señalaba la existencia de lo que más adelante se conocería como el estrecho de Bering y argumentaba que los budistas chinos habían establecido una colonia en California en el siglo V”. Hasta la fecha no he podido conseguir una copia del estudio de Bauche.

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, sacó 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 sentidos 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 Kuriles y quizás el mismo Japón.

Needham alude sólo a una pequeña parte de la extensa literatura controversial que suscitó la memoria de de Guignes. Dada la vastedad de esta literatura, no es demasiado extravagante considerar el problema de Fu-sang como uno de los más notables temas en la historia de la sinología occidental, no sólo por su interés intrínseco, por su valor histórico y por su larga duración, sino también por sus implicaciones metodológicas. Intentaré entonces unas reconsideraciones de este problema desde un punto de vista sinológico, o sea a partir de un análisis filológico de los textos relevantes y a la luz también de algunos estudios recientes de la misma índole. Sobre estos textos volveremos ahora nuestra atención.

Tal como el profesor Gardini ya nos advirtiera, de Guig-

nes había descubierto el relato de Fu-sang en un texto del siglo XIV, *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 Tluan-lin, es una importante indicación del valor histórico que le atribuye este destacado erudito, a pesar de que el relato tenga 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), ese antiguo texto mágico-geográfico de fines del periodo Chou y comienzos de Hân, 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 tres textos a los cuales alude Needham. El primero de los textos mencionados por Needham, el *Shang-shu ta-chuan* (Comentarios principales (*ta-chuan*) sobre el *Clásico de la historia* (*Shang-shu*)), fue recopilado por el estudioso Cheng Hsüan (127-200 d.c.), pero se perdió después de la dinastía Song (cfr. Hummel, 1.98). Una reconstrucción tentativa de esta obra, hecha por el erudito Ch'en Shou-ch'i (1771-1834) tenía como título *Shang-shu ta-chuan ting-pen* (Texto establecido de *Shang-shu ta-chuan*; cfr. Hummel, *loc. cit.*). Parece que el original era simplemente una recopilación de distintas tradiciones antiguas sobre diversos aspectos del *Shang-shu*, que supuestamente se remontaba a antes de la quema de los libros en el año 213 a.c. (cfr. Feng, vol. I, pp. 207-209), donde figuraría la historia de Fu-sang sólo dentro de tales tradiciones. Según un reciente estudio acerca del segundo texto, el *Shan-hai ching* (Nienhauser, 1985, pp. 671-672):

En la literatura bibliográfica tradicional de China, el *Shan-hai ching* se cataloga de maneras diversas, sea como una obra de geomancia (*hsing-fa*), de geografía (*ti-li*) y [sic] de ficción (*hsiao-shuo*). Cualquiera sea la clasificación del libro, su valor fundamental reside en que ha preservado gran cantidad de la mitología y el folklore de China antigua. Ese material está organizado según un esquema geográfico que le da una ubicación espacial a las diversas fantasías que describe. [David] Hawkes percibe en esta obra algún "intento ritual-religioso", y varios académicos chinos —de los cuales el más destacado es Lu Hsün-han relacionado el *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 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 *chih-kuai* [relato de lo sobrenatural] 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 míticos (*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 (Nienhauser, *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; Nü 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; Ch'ang-hsi, la esposa imperial cuyo deber consiste en bañar a las doce lunas, y muchos otros más.

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.); es más, existe la posibilidad de que la parte referente a Fu-sang haya sido una fabricación hecha por los devotos de la secta taoísta Mao Shan; cfr. Schafer, 1985, pp. 103-107. Según un estudio reciente (Nienhauser, 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 y elixires de la inmortalidad, los objetos con propiedades mágicas, los inmortales (*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-ch'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'u chüan-shu tsung-mu t'i-yao* [. . .] sostienen que es posterior al *Shen-hsien chuan* y al *Han-wu-ti nei-chuan*, y lo sitúan 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 probablemente más tardío, aunque también del periodo anterior a 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. También para King el texto es una falsificación tardía, según él (p. 42), de los siglos v o vi. 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-yüan (m. 527). Según un estudio reciente (Nienhauser, 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 eliminándoles 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 tierra y la configuración de los cielos.

La referencia a Fu-sang en el *Shih chou chi* toma la siguiente forma (versión de King, pp. 42-43, citando el *Han-wei ts'ung-shu*):

Fu-sang está situado en la costa este del Mar Oriental (Dong-hai); su costa no es accidentada. Luego de desembarcar e internándose diez mil *li* se encuentra otro mar verde, tan extenso como el Mar Oriental. El agua no es salada ni amarga, sino verde, dulce, sabrosa. Fu-sang se encuentra situada en este mar verde y tiene una superficie de diez mil *li* cuadrados. Allí se encuentra el gran templo de *Tai-di*. Éste es el territorio gobernado por *Tai-zhen dong-wang-fu*. Abundan allí los árboles cuyas hojas son semejantes a las de las moreras. Existe también una especie de baya cuyos troncos se elevan varios miles de *zhang* y su circunferencia es de más de dos mil *wei*. Dos troncos nacen de una misma raíz y se recuestan el uno sobre el otro, por eso el lugar es llamado *Fu-sang* (moreras que se sostienen mutuamente). Los sacerdotes, cuyo cuerpo es de color dorado y pueden volar y pararse en el cielo, comen las bayas. Aunque los árboles son enormes, las hojas y las bayas son semejantes a las moras de China, sólo que son pocas y su color es bermellón. Los árboles dan fruto sólo cada nueve mil años. Su gusto es delicioso. El suelo produce cobre y jade negro, cuya forma

es semejante a la terracota y piedra de China. Existen infinidad de formas cambiantes en los inmortales, porque éstos no tienen una forma definida. Algunos inmortales pueden dividirse a sí mismos en cien cuerpos y elevarse diez *zhang*.

Reservamos nuestros comentarios sobre este texto hasta que hayamos visto dos más de aproximadamente la misma época. 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 el detallado relato sobre Fu-sang. El texto del relato de Hui-shen es como sigue (*Liang shu*, pp. 808-809):

Con respecto al país de Fu-sang, en el primer año del reinado Yung-yüan ["Principio Eterno"; el año 499 d.c.] de la dinastía Ch'i [479-501], había un monje budista [ch., *sha-men*; = sct., *sramana*, o sea monjes budistas que han abandonado sus familias y eliminado las pasiones] de (su:) aquel país [*ch'i kuo*], [llamado] Hui-shen, que arribó a Ching-chou [= Kiangling, en la provincia actual de Hupeh]. Él dijo: "El país de Fu-sang está a más de 20 000 leguas [*li*; un *li* igualaba aproximadamente medio kilómetro] de distancia al este del país del Gran Han [Ta Han; (?) = la región Buriat de Siberia]. Su tierra se encuentra al este del Reino Central [*Chung-kuo*]. En su suelo abundan los árboles *fu-sang*; por eso se llama "Fu-sang". Las hojas del *fu-sang* se asemejan a las del árbol *t'ung* [nombre aplicado a varias especies de árbol: *Aleurites cordata*, *Sterculia platanifolia*, *Pawlonia imperialis*, etc.] y cuando brotan son como los renuevos del bambú ["bamboo shoots"]; la gente del país las come. Las frutas son como la pera, pero de color bermellón. Se hila [o, se tuerce] la corteza del árbol para hacer tela, de la cual se confeccionan prendas de vestir; también se hacen de ella tejidos más finos [así Shao, p. 5 ("finer fabrics"); *mien*, no obstante, aparentemente quiere decir "cadarzo" (de madera, "floss")]. Hacen sus casas de tablas de madera. No hay murallas interiores ni exteriores [i.e., no hay ciudades amuralladas]. Hay escritura [*wen-tzu*]. Se usa la corteza del *fu-sang* como papel. No hay ni armas ni armadura; tampoco se hace la guerra. Con respecto a las leyes del país, hay una cárcel norteña y una sureña. Los que cometen delitos leves se consignan a la cárcel sureña; los que cometen delitos graves, a la norteña. Si hay una amnistía, se ponen en libertad a los de la cárcel sureña, pero no a los de la norteña. En la cárcel norteña los hombres y las mujeres se casan. Los niños que nacen se convier-

ten en esclavos —los niños a la edad de ocho años [*suz*] las niñas a los nueve [*suz*]. Los convictos mismos [de la cárcel norteña] nunca salen sino hasta su muerte. Si un noble [o concubina real] comete un crimen, el país convoca una gran asamblea y pone al culpable dentro de una zanja. Le ofrece un banquete y luego se despiden de él, como si él estuviera ya muerto, rodeándolo con cenizas. Si el crimen es del primer grado de gravedad, sólo se castiga al criminal; si es del segundo grado, a sus hijos y nietos; y si es del tercer grado, hasta la séptima generación. Llaman al rey del país, *I-ch'i*. Los nobles [o concubinas reales] del primer rango se llaman *Tai-tui-lu*; los del segundo rango, *Hstao-tui-lu*; y los del tercero, *Na-to-sba*. Cuando el rey del país sale, está precedido y seguido por tambores y cornetas. Los colores de su indumentaria cambian según un ciclo de diez años: los primeros dos años, verde; el tercero y el cuarto, bermellón; el quinto y el sexto, amarillo; el séptimo y el octavo, blanco; y el noveno y el décimo, negro. Los bueyes tienen cuernos muy largos que se usan como recipientes para las cosas —uno puede contener hasta 20 *bu* [entre 5 y 10 decalitros] de grano. Hay carros tirados por caballos, bueyes o venados. El pueblo del país cría a los venados de la misma manera que en el Reino Central se crían las vacas, y de su leche hacen una bebida fermentada [*lao*, el kumiz, o leche fermentada de la yegua o la camello hembra, usado entre los tatares, mongoles, etc.]. Hay “peras de Mora” [*sang-li*], que se conservan durante un año entero sin echarse a perder. Abundan las uvas [*p'u-t'ao*]. La tierra no tiene hierro, pero cobre, sí. Ni el oro ni la plata son estimados. En los mercados no hay impuestos. Respecto al matrimonio, el novio se dirige a la puerta de la casa de la novia, afuera de la cual él construye una morada. Todas las mañanas y todas las tardes rocía [la tierra] y la barre. Si después de un año él no le gusta a la novia, ella lo despide. De no ser así, se casan. Las ceremonias nupciales son más o menos iguales a las del Reino Central. Se observa un ayuno de siete días cuando se muere el padre o la madre; para los abuelos, el ayuno es de cinco días, y para los hermanos, los tíos, las tías, o las hermanas, es de tres días. Enhestan imágenes para representar los espíritus [ante las cuales] se inclinan y hacen ofrendas todas las mañanas y todas las tardes. No se usa indumentaria de luto. Cuando el sucesor del rey fallecido asciende al trono, durante los tres primeros años no atiende los asuntos del Estado. Antes, no sabían del budismo [*fo-fa*; sct. *Buddhadbarma*, el Dharma o ley predicada por el Buda]. En el segundo año del reinado *Ta-ming* [“Gran Resplandor”; el año 458 d.c.] de la dinastía Sung [420-478], del país de Chipin [= Cachemira] había cinco monjes budistas [*di-ch'iu*; sct., *bhikt-sa*] que vagaron [*yu-hsing*] por el país [de Fu-sang]. Propagaron [las doctrinas] del budismo, circularon sutras e imágenes [sagradas], y decretaron el monaquismo. Como consecuencia, se cambiaron las costumbres [de Fu-sang].

Añade Hui-shen a este relato que a más de mil leguas (*li*) al este de Fu-Sang existe el País de las Mujeres (*Nü-kuo*), y a su vez los redactores del *Liang-shu* también añaden el hecho de que en el sexto año del reinado *T'ien-chien* [“Vigilancia Celeste”; el año 507 d.c.] de la dinastía Ch'i, naufragó un barco chino en la costa de una isla donde “los hombres poseen los cuerpos de hombres pero las cabezas de perros” y “su alimento es de frijoles pequeños”. Pero este relato no tiene nada que ver con el de Fu-sang.

Una tercera mención de Fu-sang aparece en el *Liang ssu kung chi* (Relatos de los Cuatro Caballeros de Liang) del año 695 d.c. Esta obra narra una serie de audiencias públicas que supuestamente concedió ante su corte el emperador Wu (r. 502-549), de la dinastía Liang (502-556), a cuatro señores de amplios al igual que arcanos conocimientos. Uno de ellos era un tal señor Chieh. Dice el texto (*T'ai-p'ing kuang-chi*, cap. 81, pp. 5b-6a):

El señor Chieh una vez estaba charlando con los eruditos [de la corte], y la conversación tocó al tema de las regiones extranjeras [*fang-yü*]. El dijo: “Al este uno llega a Fu-sang. Los gusanos de seda de Fu-sang miden siete pies [*ch'ih*] de largo y siete pulgadas [*ts'un*] de circunferencia. Viven durante las cuatro estaciones. El octavo día del quinto mes lunat vomitan [*ou*] seda amarilla sobre las ramas [¿del moral?]; no se hacen los capullos. [La seda] es tan frágil como las borlas de una gorra de estado. Queman la madera del árbol *fu-sang* y hierven la seda en una solución de las cenizas. Ya se pone [la seda] tanto blanda como fuerte. Cuatro hilos hacen una cuerda capaz de sostener un peso de un *chün* [30 onzas chinas, o aproximadamente 1.5 kilos]. Los huevos del gusano son tan grandes como los del “pinzón de la montaña” [*yen-ch'üeh*; ing., “mountain finch”]. Nacen bajo el árbol *fu-sang*. Venden los huevos, pero cuando llegan a Koguryo [la parte norteña de Corea], se ponen tan pequeños como los de los gusanos del Reino Central. Dentro del palacio del rey hay una muralla de cristal de roca [que mide] una legua (*li*) cuadrada. Antes del amanecer, ella es tan brillante como si fuera ya de día. A veces de repente desaparece es cuando la luna se eclipsa.

Y más adelante sigue la narración principal así (*op. cit.*, pp. 7a-7b):

Inesperadamente el país de Fu-sang mandó emisarios [a la corte china]

para ofrecer el tributo de sus productos nativos. Había 300 *chin* [1 *chin* = 0.5 kilos] de seda amarilla, es decir, de la seda que vomitan los gusanos [del árbol] de *fu-sang*, hervida en una solución hecha de las cenizas del mismo árbol. El emperador [Wu] tenía una estufa de bronce que pesaba 50 *chin* [o sea, unos 25 kilos]. Se hizo una cuerda de seis hilos [de esa seda] para con ella colgar la estufa. La colgaron y con fuerza que sobraba. También presentaron como tributo una piedra preciosa para observar el sol [*kuan jih yü*], tan grande como un espejo, que medía más que un pie de diámetro y que era tan translúcido como el vidrio [*siuli*]. Cuando se reflejaba el sol en ella, se veían los palacios del sol claros y brillantes [¿manchas solares?]. El emperador [Wu] ordenó al señor Chieh que discutiese con los emisarios las costumbres, la tierra, los productos, las ciudades, y las montañas y los ríos de su país. También tuvo que preguntar por los que habían sobrevivido desde tiempos anteriores [¿misiones anteriores de tributo?]. [El señor Chieh] conocía a los abuelos, padres, tíos y hermanos de los emisarios, que lacrimosamente se postraron ante él y a él le dijeron toda la verdad.

Hay otras menciones de Fu-sang que han sobrevivido, de los tiempos de T'ang (618-907), pero son menos detalladas y exactas. En las 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 sabía exactamente donde estuvo Fu-sang.

¿O sería, tal vez, que la gente ya lo había olvidado? Es un hecho, de todas maneras, que de los siglos V y VI d.c. tenemos nada menos que tres relatos sobre Fu-sang contenidos en *Liang shu*, *Shih chou chi*, y *Liang ssu kung chi*. Ahora podemos proceder al detallado escudriñamiento de esos textos, ayudados en nuestro empeño no sólo por las clásicas investigaciones de Laufer, Cordier, Schlegel y Needham, sino también por una variedad de estudios chinos recientes, de los cuales los más notables son los del profesor Lo Jung-ch'ü (Luo Rongqu), de la Universidad de Beijing, en 1983.

Comencemos con una consideración acerca del personaje del monje Hui-shen, puesto que no se sabe nada del autor del relato sobre Fu-sang en el *Shih chou chi* ni tampoco del señor Chieh, el genial narrador del *Liang ssu kung chi*. Sin embargo, el mismo de Guignes y otros consideraban que el monje de Fu-sang era un gran explorador chino. El lenguaje del cap. 54 del *Liang shu* dice con absoluta claridad: *Fu sang kuo che, Liang yung yüan nien, ch'i kuo yu sha men Hui shen lai chih Ching chou*, o sea, como ya vimos, "Con respecto al país de Fu-sang, en el primer año del reinado Yung-yüan [499 d.c.] de la dinastía Ch'i [479-501] había un monje budista [llamado] Hui-shen que arribó a Ching-chou [Chiang-hng, en la provincia actual de Hupeh]". Aunque de Guignes y varios de sus seguidores han intentado convertir a Hui-shen en un monje chino, el texto habla por sí mismo, y la mención del primer año del reinado Yung-yüan de la dinastía Ch'i sólo sirve para darle un marco temporal al relato. Dicho en las palabras del profesor Lo, quien escribió en 1983 en las páginas del *Li-shih yen-chiu* (Investigaciones Históricas), p. 43: "La gramática de esta frase es sencilla y clara [*chien-ming*]. Que se opine que Hui-shen era gente de Fu-sang es algo que nadie puede malentender". O sea, en términos concretos, el antecedente gramatical del pronombre posesivo *ch'i* ((su:) aquel) en la expresión *ch'i kuo* (aquel país) sólo puede ser *Fu sang kuo* (el país de Fu-sang). No obstante, en los años sesenta dos eruditos chinos, Ma Nan-ts'un y Chu Ch'ien-chih, presentaron fuentes nuevas que cambiaron totalmente el panorama. Y aquí dejemos que nos guíe el profesor Lo (pp. 43-44), cuyas observaciones sobre estos asuntos intentaré parafrasear. En el libro *Kao seng chuan* (Las vidas de los monjes eminentes), escrito por el monje Hui-chiao (497-554) y terminado hacia el año 530, el señor Ma descubrió en el capítulo 8 una mención a un monje chino que también se llamaba Hui-shen en caracteres chinos idénticos, y que era un discípulo del renombrado monje Hui-chi (m. ca. 495). Puesto que ambos hombres eran monjes, compartirían el mismo nombre y coexistieron en el tiempo, el señor Ma concluyó que eran la misma persona. Pero, ¿y el texto de *Liang shu* anteriormente citado ("había un monje de aquel país", etc.)? La

solución del señor Ma (pp. 109-110) es genial y toma la forma de una hipótesis sumamente audaz: según él, Hui-shen pasó varias décadas en América; por consiguiente, cuando llegó Ching-chou, el imperio de Sung (420-478) ya se había convertido en el imperio de Ch'i (479-501). Así todo el mundo lo conocía como "el monje proveniente de Fu-sang", y fue bajo esta apelación como pasó a las páginas de la historia. El profesor Chu no sólo acepta este argumento sino que lo lleva un paso más adelante. Según él, en el capítulo titulado *Shih lao chih* (Monografía sobre el budismo y el taoísmo) en el *Wei shu* (Historia de la dinastía Wei del Norte (386-557)) se encuentra un tercer monje chino del mismo nombre, "el Superintendente de Monjes [*sha men t'ung*] Hui-shen, "que, concluye el profesor Chu, era el mismo que el Hui-shen de Fu-sang y el de *Kao seng chuan*". Pero ¿por qué insistir en esta nueva ecuación? La razón es que, según el *Wei shu*, en el año 452 llegaron a la capital del estado de Wei cinco monjes del país de Chi-pin, o sea Cachemira, y el profesor Chu intenta identificar estas cinco personas con los cinco monjes también de Chi-pin que, como hemos visto, en el año 458 fueron a Fu-sang para propagar la fe budista. Sobre la base de estos datos, en el año 1962 el profesor Chu realizó una detallada "Biografía cronológica" (*nien-p'u*) del monje Hui-shen, donde éste no sólo es definitivamente un chino sino también un personaje cuya historicidad había sido plenamente comprobada. El profesor Lo dedica el siguiente párrafo (pp. 43-44) Para demoler esta extraordinaria obra:

La "biografía cronológica de Hui-shen (*Hui shen nien p'u*)" es muy desconcertante. A primera vista, parece ser muy razonable y estar bien apoyada por los hechos. Pero al considerarla detalladamente, se revelan interpretaciones forzadas y analogías traídas por los cabellos, por no decir nada de sus argumentos inconsistentes y llenos de agujeros. La "Biografía cronológica" afirma que el Hui-shen de Fu-sang era originalmente discípulo del renombrado y eminente monje Hui-chi de los tiempos de las dinastías de Song y de Ch'i. También dice que en el año 458, Hui-shen vagó hasta el país de Fu-sang en compañía de cinco monjes provenientes, a su vez, del país de Cachemira. Además dice que Hui-shen "eran el guía de ellos". Una inferencia de esta aserción sería, entonces, que Hui-shen ya había ido a Fu-sang; de otro modo, ¿cómo hubiera podido ser el guía? Una vez fuera de la

China, pasó cuarenta años [458-499] en Fu-sang. Cuando regresó, en el año 499, su maestro Hui-chi ya había muerto, y según el *Kao seng chuan*, Hui-chen le sucedió en su puesto eclesiástico. Ahora bien, puesto que Hui-shen había estado vagando por las regiones de ultramar durante más de cuarenta años, regresando a China no menos de tres años después de la muerte de su maestro, y siendo además considerado erróneamente como un extranjero, ¿cómo es posible que hubiera podido suceder en el puesto eclesiástico a Hui-chi? Por otra parte, ya que él supuestamente había propagado la fe budista en América, haciendo así contribuciones extraordinarias y sin precedente en toda la historia del budismo, ¿por qué mantiene el *Kao seng chuan* un silencio absolutamente hermético sobre el asunto? Además, dice la "Biografía cronológica", "Cuando Hui-shen regresó a la China, la dinastía Song ya había desaparecido [en el año 478]. Cuando desapareció también la dinastía Ch'i [en el año 501], fue entonces al norte para servir como 'el superintendente de monjes' [algo así como un arzobispo budista] bajo el emperador Hsüan-wu [r. 500-515] de la dinastía Wei del Norte [424-534]". Esto quiere decir que cuando Hui-shen regresó a China, al oír sobre la muerte de su maestro abandonó de nuevo el país [es decir, la China sureña, en aquel entonces bajo la dinastía Liang] para refugiarse de nuevo [en el norte] en la corte del emperador Hsüan-wu, y nunca fue al sur del río Yangzi [la frontera de aquel entonces entre la China del sur (Liang) y la del norte (Wei)] para suceder en el puesto eclesiástico a su maestro Hui-chi. Aquí, el Hui-shen de *Kao seng chuan* y el Hui-shen de *Shi lao chih* simplemente no concuerdan. Y para forzar tal concordancia entre ambos relatos, el profesor Chu simplemente ha extraído la nacionalidad china de Hui-shen de *Kao seng chuan* y ha buscado a otra persona con el mismo nombre [para establecer la conexión con Cachemira]. Pero este tipo de "supuesta investigación", aunque ahorra mucho trabajo, a veces también puede resultar en ciertas molestias. Por ejemplo, el Hui-shen citado por el profesor Chu aparece en el cap. 8 del *Kao seng chuan*. En el mismo libro, en el cap. 12, la biografía del monje Fa-Kuang, hay otro Hui-shen [el cuarto] que al final del reinado Yung-ming [491-493] "construyó una *stupa* [monumento conmemorativo budista]", para alguien; [o sea, cuando "nuestro" Hui-shen todavía estaba en América y no había regresado a la China]. Si se dice que este Hui-shen [el de la *stupa*] era "otro", entonces, ¿por qué era necesariamente el Hui-shen de *Kao seng chuan* el que había regresado de Fu-sang? Por otra parte, durante el periodo de las Dinastías de Sur [317-589], el budismo estaba muy en boga. El recopilador del *Liang shu*, Nai Cha [sig. VII], se deleitaba de él desde muy joven al punto de haberse recibido de monje y estar en contacto continuo con eminentes budistas. ¿Cómo hubiera podido suceder entonces que él, sin el más mínimo fundamento, hubiera confundido a un monje chino por un extranjero? Como hace mucho observaba el renombrado experto en la

historia del budismo chino T'ang Yung-t'ung [1892-1964], en la historia china hay con frecuencia gente del mismo nombre, sobre todo los monjes. La hipótesis sobre Hui-shen es, entonces, puramente producto de la premeditación y de tratar por separado los datos históricos.

A estas observaciones del profesor Lo, añadiremos las siguientes. Primero, la palabra *hui* que aparece tanto en el nombre de Hui-shen como en el del monje Hui-chi, es una de las palabras que con mayor frecuencia aparece en los nombres de monjes budistas medievales chinos, y sirve para traducir la palabra sánscrita *prajña*, o sea "sabiduría" (cfr: Soot-hill, p. 433). El nombre Hui-shen, entonces, quiere decir algo así como "profundidad (*shen*) de la *prajña* (*hui*)", y como *shen* también es una palabra que se encuentra a menudo en los nombres de los monjes, no es de extrañar que haya más de un Hui-shen. El segundo punto es que el budismo medieval se desarrolló de maneras muy diferentes en el sur y en el norte de China. Por lo tanto, es muy poco probable que un sureño con más de cuarenta años fuera del país hubiera sido invitado al norte para ocupar un puesto eclesiástico elevado. Parece, pues, que todos los monjes involucrados en el relato del *Liang shu* fueron extranjeros, los cinco del año 458 provenientes de Cachemira y Hui-shen del mismísimo país de Fu-sang.

A continuación consideraremos el país de Fu-sang mismo, en términos de los cuatro puntos siguientes: 1) su posición geográfica; 2) su cultura material; 3) su conexión con el budismo y 4) su lenguaje.

Según el *Liang ssu kung chi*, Fu-sang está simplemente en un "este" no especificado. Según el *Shih chou chi*, "está situado en la costa este del mar Oriental (*Tung-hai*)". El *locus classicus* de esta expresión, *Tung-hai*, parece ser *Tso chuan* (La Crónica del señor Tso), del siglo V/IV a.c., vigésimo noveno año (544 a.c.) del duque Hsiang (Legge, 5.549-559): "¡Admirable! Cuán majestuosamente suenan las odas de un estado grande. Fue T'ae-kung quien [las] hizo [. . .], al borde del mar Oriental". La referencia parece ser simplemente al mar Amarillo o al golfo de Pohai. En épocas más tardías, no obstante, encontramos toponímicos que in-

corporan esta expresión a lo largo de casi toda la costa china, mientras el área entre la boca del río Yangzi y el estrecho de Taiwan llegó a ser el mar Occidental por excelencia. Fue sólo en el siglo III d.c., sin embargo, cuando los chinos se pusieron en contacto con Japón y empezaron a navegar en esta dirección. El “mar Oriental”, entonces, implicó probablemente para los chinos medievales sólo el gran mar que constituía el margen oriental del país y que lo separaba del Japón; respecto a Fu-sang, observa el profesor Lo (p. 45), es muy curioso que en el relato del *Liang shu* no se haga ninguna mención de ese mar, mientras que para países ya bien conocidos como Japón y los reinos de Corea, se proporcionan itinerarios marítimos bien detallados. En el largo relato de Hui-shen tampoco se hace mención del mar o de actividades relacionadas con él. Y, por añadidura, otra vez según el profesor Lo (*ibid.*), el verbo que emplea Hui-shen para describir el viaje de los cinco monjes de Cachemira rumbo hacia Fu-sang, *yu-hsing* (“vagar-ir (a pie), ir vagando de un lugar a otro”), sólo podría aplicarse a un viaje terrestre y no marítimo (*yu* = sct. *bhramyati*, “vagar, errar, viajar, ir de un lugar a otro”, Soot-hill, p. 414; cfr. *yu-hsing*, “errar, vagar, viajar”, y *yu-hua*, “errar [de un lugar a otro] predicando a la gente y convirtiéndola” (*ibid.*)).

En la geografía de *Liang shu*, cap. 54, la posición de Fu-sang sólo se da de una manera indirecta (Lo, *ibid.*): el País de los Enanos (*Wo-kuo*; = la isla de Kyushu o Honshu en Japón) está a más de 12 000 leguas (*li*) de distancia de China; el País de los Tatuados (*Wen-shen-kuo*), al noreste del País de los Enanos está a más de 7 000 leguas; el país de Ta-Han al este del País de los Tatuados, está a más de 5 000 leguas y Fu-sang, al este de allí está a más de 20 000 leguas. Sucede entonces que la posición geográfica de Fu-sang depende de la posición del País de los Tatuados y de Ta-Han, y, según el profesor Lo Jung-ch’ü (pp. 51-52), ninguno de estos dos países tenían antecedentes en la literatura histórica china ni relaciones confirmables con China o con cualquier otro país. En fin, los datos sobre el País de Ta-Han son casi inexistentes, mientras que el único dato concreto que tenemos sobre el País de los Tatuados es la existencia de la costumbre de ta-

tuarse que compartían con los japoneses y con los tungus del noroeste de la China. Como el País de los Tatuados estaba aparentemente al noreste de Kyushu (o Honshu), algunos eruditos, incluso G. Schlegel, lo han identificado con los ainu. Según el mismo Schlegel (Lo, p. 52) había dos países de Ta-Han, uno cerca del lago Baikal en Asia central y el otro en la península de Kamchatka. Pero (Lo, *ibid.*), “Estas dos teorías carecen de pruebas de apoyo. Según mi manera de ver, como en el País de Ta-Han las costumbres son iguales a las del País de los Tatuados, muy probablemente Ta-Han compartía también esa costumbre del tatuaje, por lo tanto si le asignamos una posición en el noroeste de Asia —incluso en el archipiélago de Japón— no correremos un gran riesgo de equivocarnos”.

Esta hipótesis la apoyan otros datos geográficos registrados en los textos chinos medievales. Según *Wei chih* (cfr. Lo, p. 52, citando al sinólogo japonés Shiratori Kurakichi), la distancia entre la prefectura de Tai-fang en la provincia actual de Hapeh y el reino coreano de Koguryu era de más de 7 000 leguas; entre Koguryu y la provincia de Matura en la isla de Kyushu, había más de 3 000 leguas, y entre Matura y Daizai-fu, 700 leguas. En realidad estas distancias miden unas 200, 60 y 30 leguas más, respectivamente, o sea que existen factores de error de 35 veces, 50 veces y 23 veces más en los respectivos casos indicados. Si se aplica esto a los datos sobre Fu-sang, estos factores de error comprobados en los relatos geográficos chinos medievales reducirían las 20 000 + leguas entre el país de Ta-Han y de Fu-sang a unas 870 y 400 leguas, respectivamente, o sea entre unos 435 y 200 kilómetros. También está en duda la posición respecto de las cuatro direcciones cardinales. Las fuentes medievales chinas sobre la geografía de Japón (cfr. Lo, *ibid.*), por ejemplo, describen el archipiélago como largo del este al oeste y corto del norte al sur, lo que es al contrario de la realidad. También se lee frecuentemente de rutas *sureñas* para llegar a Japón. Por lo tanto, ciertos sinólogos japoneses han considerado que se involucra un simple error de 90 grados en estos relatos. Visto así, si el sur era realmente el este, lógicamente el este era el norte. Combinando todos estos datos geográficos, parece ser que según un análisis detalla-

do de los textos el país llamado Fu-sang se encontraba entre unos 200 a 400 kilómetros de distancia *al norte* de Ta-Han (o sea, la región Buriat de Siberia, el lago Baikal o la península de Kamchatka) y no tenía nada que ver con los inexpressablemente lejanos continentes de América. Y es precisamente allí, en el noreste de Asia —como ya vimos— donde el profesor Lo Jung-ch'ü, quisiera colocar a Fu-sang, al menos por el momento.

Respecto a la cultura material de Fu-sang, los principales datos son pocos pero relativamente concretos. Según el *Liangshu*, cap. 54, abarcan los siguientes ocho puntos (cfr. Lo, p. 53):

1. El árbol *fu-sang*, de cuya corteza se hace tela y papel;
2. un sistema de escritura (*wen-tzu*);
3. casas hechas de tablas de madera, falta de lugares protegidos por murallas (*ch'eng-kuo*);
4. carros tirados por caballos, bueyes o venados;
5. crianza de venados de cuya leche se hace una bebida alcohólica;
6. una especie de “pera de morera” y abundancia de uvas (*p'u-t'ao*);
7. cobre, falta de hierro y desprecio por el oro y la plata, y
8. falta de impuestos en los mercados.

A estos ocho puntos, nuestros otros dos textos añaden poco. Según el *Shih chou chi*, “El suelo produce cobre y jade negro, cuya forma es semejante a la terracota y piedra de China”, mientras que el siempre genial señor Chieh del *Liang ssu kung chi* habla de gusanos de seda extraordinariamente fuertes y de murallas de cristal de roca. Se menciona también en el mismo texto “una piedra preciosa para observar el sol”. Cabe notar, a propósito, que los “frijoles” a los que se suele hacer alusión pertenecen a un relato totalmente distinto, el de la isla desconocida con hombres de cabeza de perro, y por eso no tiene nada que ver con Fu-sang mismo. Sin entrar en la larga y nutrida controversia que han suscitado estos diversos puntos, es bastante obvio que la mera mención de caballos y de bueyes, de carros tirados por esos animales —cosa

que implica el conocimiento de la rueda, nunca usada en el mundo precolombino— y de uvas, efectivamente le pone un veto a las Américas en lo que se refiera a Fu-sang. Mientras tanto, el conjunto de los elementos catalogados, sobre todo (cfr. Lo, *ibid.*) el árbol *fu-sang* (especie de morera o un árbol semejante), la tela y el papel hechos con él, las casas construidas de tablas de madera, la sericultura, las uvas, etc., remiten directamente a una conexión asiática y especialmente a influencias derivadas de las “regiones occidentales (*hsi-yü*)”, o sea el área al oeste del “Paso de la Puerta de Jade” (Yü-men-kuan), e incluso lo que actualmente es la provincia de Sinkiang y partes de Asia Central, que desde el periodo de Han tanta influencia habían tenido en el desarrollo cultural de China. Tan impresionantes son estas semejanzas que el profesor Lo (p. 54) no pudo sino exclamar,

Todos los puntos que hemos relatado anteriormente nos proporcionan pistas sobre la conexión entre el monje proveniente de Fu-sang y las “regiones occidentales” (*hsi-yü*). Si por un lado deseamos estas pistas tan patentes y no penetramos más profundamente en las investigaciones ulteriores de ellas, y si por otro lado insistimos en buscar en las Américas descubrimientos sensacionales por el mero amor de la sensación misma, ¿no caeríamos en estar “trepándonos al árbol en busca de peces [trabajar en vano]”?

Ante esta pregunta retórica del profesor Lo sólo parece poder existir una respuesta sensata.

Respecto a la conexión del país de Fu-sang con el budismo, las observaciones del profesor Lo (pp. 54-55) son sumamente agudas y merecen ser citadas *in extenso*:

Según el análisis que hemos hecho de los datos históricos proporcionados por *Liang shu*, el país de Fu-sang, en lo que se refiere a su organización política y social, sus costumbres, su religión, etc., aparentemente no poseía de ninguna manera una atmósfera exótica; al contrario, en muchos aspectos era sorprendentemente semejante a China. Esta especie de descripción es algo muy poco visto en el capítulo 54 del *Liang shu* o en los telaros sobre países extranjeros contenidos en otras obras históricas. Entre estos datos, los más importantes son los relacionados con Fu-sang y la propagación del budismo. Todo el relato [en *Liang shu*] sobre Fu-sang es un registro del cuento del monje Hui-

shen y, dentro de este cuento, el punto más concluyente es el hecho de que sólo fue con la llegada a Fu-sang, en el año 458, de cinco monjes provenientes de Cachemira cuando el budismo fue propagado allí por primera vez. [Según *Liang shu*] también llegó a China un monje [de Fu-sang] al principio del siglo VI [durante el reinado *P'u-t'ung* [(“Penetrante por doquier”; = 520-526 d.c.)]. Las relaciones exteriores de Fu-sang, entonces, durante más de medio siglo estuvieron estrechamente conectadas con el budismo. El propósito tanto de los monjes de las “regiones occidentales” [i.e., de Cachemira] que fueron a Fu-sang como de los monjes de Fu-sang que vinieron a China [. . .] claramente fue “propagar [las doctrinas del] budismo y circular sutras e imágenes [sagradas]”. De todo esto se desprende que para investigar a fondo el país de Fu-sang, el problema del budismo es algo fundamental. Si esta determinación es correcta, entonces, al buscar el país de Fu-sang no podemos sobrepasar los límites a los cuales pudo haber llegado la propagación del budismo durante los siglos V y VI. La propagación del budismo se llevó a cabo primero en el sureste de Asia y sólo luego en el noreste; de las regiones celtas [a la India se extendió] a las más lejanas. Muy probablemente fue a principios del siglo I d.c. cuando llegó gradualmente el budismo a China a través de Asia Central; en el siglo IV cuando ya se había propagado en la península coreana, y a principios del siglo VI cuando a través de China y Corea llegó a Japón. Y fue sólo en el siglo VIII —o sea durante la época de Nara— cuando los monjes provenientes directamente de la India y de Asia Central, siguiendo los pasos de los monjes chinos [y coreanos], llegaron al Japón para propagar el budismo y la cultura. Chi-pin, o sea la Cachemira actual, constituyó una región clave por la que tuvo que pasar el budismo rumbo a China, a través de Asia Central. Ese mismo país fue un renombrado centro budista; muchos de los monjes budistas que vinieron a China para propagar la fe eran precisamente de Chi-pin. Según el *Liang shu*, en el año 458 d.c. cinco monjes budistas de Chi-pin propagaron directamente el budismo en Fu-sang. Este hecho por sí mismo demuestra que sólo si Fu-sang *no* estuviera en una región noreste de la península coreana hubieran podido los monjes de Chi-pin llegar directamente a ese país para propagar la fe sin atravesar la China. Éste es el primer punto que hay que tomar en cuenta. El lugar donde el monje que provenía de Fu-sang, Hui-shen —llegó a China en el año 499— hizo su relato era Ching-chou, o sea Kiangling, en la provincia actual de Hupeh, y este Kiangling, curiosamente, era un lugar de importancia trascendental para el budismo sobre el camino que llegaba desde la India y Cachemira a través de la Asia Central hasta Liangchou, y después hacia el sur hasta Sichuan y hacia el este hasta Kiangling mismo [= Ching-chou]. Si Hui-shen hubiese llegado a China desde un país ultramarino ubicado a lo lejos en el mar Oriental, nunca habría ido directamente a Ching-chou para luego hacer un relato tan importante. Éste es el segundo punto que

hay que tomar en cuenta. Desde los tiempos de Sui [580-618] y T'ang [618-907] las relaciones políticas y culturales entre China y Japón fueron más frecuentes, hasta un grado anteriormente sin precedente. Si el país de Fu-sang hubiera estado en ultramar al este de Japón, como resultado del mejoramiento en las comunicaciones entre Japón y China, necesariamente se habría transmitido a China mucha mejor información sobre Fu-sang. Lo extraño es que desde el reinado *P'u'-t'ung* [520-526 d.c.] de la dinastía Liang, cuando llegó un monje que dijo ser de Fu-sang, nunca jamás hubo noticias sobre ese país [. . .]. Éste es el tercer punto que hay que tomar en cuenta.

El profesor Lo (p. 55) concluye entonces que, “Basado en estos tres puntos, considero que si buscamos el país de Fu-sang desde el ángulo de la propagación del budismo, hasta colocarlo hipotéticamente en el noreste de Asia quizá podría ser demasiado lejos”. Tampoco nos dejan gran posibilidad de recuperar importantes detalles sobre este pueblo, esencialmente apacible, las incursiones de los bárbaros Ch'iang, J'u-yü-hun, o Juan-juan (370-520).

El último punto que quiero destacar es el idioma de Fu-sang. La mayoría de los datos relevantes, como ya hemos visto, aparecen en el *Liang shu*, capítulo 54, y hasta la fecha han recibido —según mi parecer— una atención bastante superficial. El tratamiento que hace de ellos Paul Shao en su libro *Asiatic influences in pre-Columbian American art* (1976, p. 5) es típico:

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 quizá 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 manera muy diferente del chino moderno. Tampoco se esfuerza en analizar en términos

filosóficos 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 *Nao-To-Sha*) le dan 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 *Daikawa 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 (cfr. Karlgreen, *Grammata*, que se refiere a un supuesto estado del lenguaje chino, aproximadamente del año 600 d.c.):

<i>I-Ch'i</i>	<	·iēt g'jĕ
<i>Tui-Lu</i>	<	tuâi luo
<i>Na-To-Sha</i>	<	nâp tuât şa

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 Han (202 a.c.-220 d.c.) dentro de la corte imperial en el sentido de "príncipe" (Hucker, p. 300, núm. 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, núm. 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, verterla 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*, núm. 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. Y la expresión que se usa aquí para referirse a las concubinas japonesas (*Daikanwa jiten*, núm. 36704.119), *ki-jin* 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" (cfr. la "casa chica" del uso mexicano). 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; cfr. *Hsiung-nu* ("turbulentos (*hsiung*) esclavos (*nu*): "hunos").

Considerado de esta manera, el texto del *Liang shu*, cap. 54, también puede ser 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*.

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, etc., 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 lingüísticas. 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 podría relacionar o no las palabras que hemos discutido, en su forma fonética medieval, con el vocabulario de algún idioma indígena americano?; segundo, ¿es la tenue conexión aparentemente japonesa otra prueba más de una referencia lingüística e histórica fuera del Nuevo Mundo y más cerca de la China misma?; tercero, ¿tiene el mismo nombre de Fu-sang un valor fonético especial dentro del contexto de posibles contactos transpacíficos? O sea, ¿es posible, o aún 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?

Para concluir, como ya hemos visto, un detallado análisis de los textos relevantes, y sobre todo del relato del monje Hui-shen contenido en el *Liang shu*, cap. 54, socava casi por completo la noción de que el país de Fu-sang estuviera ubicado en las Américas o de que el Nuevo Mundo hubiera sido descubierto y descrito por una banda de monjes chinos durante el siglo v d.c. Consideraciones sobre la geografía histórica, la cultura material, el budismo y su propagación y la lingüística, combinadas con una investigación acertada sobre la vida y el trasfondo del monje Hui-shen mismo, efectivamente vetan tales ideas. No obstante, sigue en pie la pregunta de ¿dónde, a fin de cuentas, estuvo Fu-sang si no fue en tierra americana? Consideremos muy brevemente una respuesta reciente a esta pregunta basada en los datos que revisamos anteriormente. Dice de nuevo el profesor Lo Jung-ch'ü (pp. 55-56):

A partir de una estimación comprensiva de los diversos aspectos del problema [de Fu-sang], tales como su posición geográfica, sus produc-

tos nativos, el budismo, etc., por ahora me inclino a pensar que ese país era un lugar dentro de la vasta región rodeada de tierra sobre la ruta de la India hacia China a través de Asia Central. Esta suposición a primera vista parecería oponerse a la posición geográfica [del país de Fu-sang] tal como la registran las fuentes históricas [i.e., *Liang shu*, *Shih chou chi*, *Liang ssu kung chi*], pero este tipo de error realmente no era absolutamente imposible bajo las condiciones de aquel entonces. El capítulo titulado *Hai-nei ching* dice, “Dentro del Mar Oriental [*tung-hai*], en su rincón septentrional hay dos países que se llaman Ch’ao-hsien [= Corea] y T’ien-tu”. Según la anotación de Kuo P’u [276-324], “T’ien-tu es el país de T’ien-chu [= India]”. Colocar a la India dentro de los países del Mar Oriental, ¿no era un error absurdo? Puesto que el país de Ta-Han mencionado en el *Liang shu* no se puede precisar exactamente, aún una equivocación menor pudiera resultar en un error grande respecto a la posición geográfica [de Fu-sang]. El maestro de Dharma Faching [fl. 1250-1269] de la dinastía del Sung suteño [1127-1279] en la renombrada crónica del budismo que recopiló titulada *Fo-tsu t’ung-chi* (registro comprensivo de los fundadores del budismo) cita los datos sobre Hui-shen contenidos en el *Liang-shu*, pero con respecto al país de Ta-Han añade la siguiente anotación: “La costumbre en ultramar de llamar al Reino Central [*Chung kuo*] ‘Han’ es la preservación de una práctica vieja [i.e., el poderío de la dinastía Han duró desde el segundo siglo a.c. hasta el tercero d.c.]”. Además [en el prefacio del cap. 54] el *Liang shu* dice, “La tierra [de Fu-sang] está al este del Reino Central”. Ahora bien, según el *Fo kuo chi* (registro de los países budistas) de Fa-hsien, que escribía un poco antes de Hui-shen, los budistas de aquel entonces llamaron al país de T’ien-chu “el Reino Central (*Chung kuo*)”. [. . . y] durante el periodo de las Dinastía del Norte también fue señalado como “el Reino Central” [*Chung kuo*, = sct. *Madhyadēsa*—“el Reino Central”, i.e., la India centro norte; cfr. Soothill, p. 110]. Desde este punto de vista, entonces, la hipótesis de colocar al país de Fu-sang en algún lugar al este de la India sobre la ruta rumbo a la China, sobre todo si tenemos en cuenta la seda, el papel, las uvas, el budismo, etc., me parece sumamente razonable.

Parecería entonces que la opinión que priva actualmente dentro de los círculos académicos chinos más competentes, es la de ver con escepticismo la hipótesis transpácifica en lo que se refiere a la ubicación del país de Fu-sang; asimismo, a menos que aparezcan nuevos datos, probablemente tal opinión, compartida también por la vasta mayoría de los investigadores japoneses y occidentales, permanecerá en el futuro. No obstante, como observaba William James, “la voluntad de

creer" es un potente factor en la psicología humana, y mientras que preguntas como la de las "anclas de piedra" descubiertas hace poco a lo largo de la costa sureña del estado de California (EE.UU.) y otras semejantes permanezcan sin resolución, Fu-sang seguirá siendo para mucha gente el mismo problema perenne y fascinante que ha sido durante más de dos siglos.²

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS RELACIONADAS

- Chu, Chien-chih, "Ko lun pu ch'ien i ch'ien nien Chung kuo seng jen fa hsien Mei chou k'ao (Investigación sobre el descubrimiento de América por un monje chino mil años antes de Colón)", en *Pei ching ta hsüeh hsüeh pao*, 1962, núm. 4. (Contiene la supuesta "biografía cronológica" (*nien-p'u*) de Hui-shen.)
- Cordier, H. *Histoire Générale de la Chine*, París, 1920. vol. 1.
- Daikamwa jiten*, Tokio, 1960, 13 vols.
- Davies, N., *Voyagers to the New World: Fact or Fantasy?*, Londres, 1979.
- Feng, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, 1952, vol. 1.
- Gardini, Walter, *Influencias de Asia en las culturas precolombinas: estado actual de las investigaciones*, Buenos Aires, 1978.
- Hai nei shih chou chi*, cfr. King, "Fu-sang. . .".
- Hucker, C.O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, 1985.
- Hummel, Arthur W. (cd.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Washington, D.C., 1943, 2 vols.
- Karlgren, B., *Grammata Serica Recensa*, Estocolmo, 1957.

² Ni siquiera las anclas han dado resultado. Ya se sabe que las anclas no están hechas de dolomita (= caliza magnesiana), una piedra característica de las provincias de Shantung y Liaoning en China pero no de América, sino de *shale* (= arcilla esquistosa que se rompe fácilmente en láminas frágiles y desiguales) de un tipo encontrado a lo largo de la costa de California. Cfr. Needham (1985) citando a K. Frank Frost, "The Palos Verdes Chinese Anchor Mystery", *Archaeology* 35 (núm. 1), 1982, p. 22. El problema se ha complicado aún más puesto que existe la posibilidad de que los que hicieron las anclas pudieran haber sido *pescadores chinos del siglo pasado*, quienes por algunas décadas tenían un cuasi monopolio de la industria en California. Cfr. Needham, *op. cit.*, citando a E. Armentrout, "Chinese in California's Fishing Industry", en *California History*, 1960.

- King, Yung-hua, "Fu-sang (quizá México) en el libro *Shih Chou Chi*", en: *Estudios Orientales*, 8.1 (1973), pp. 42-51.
- Klaproth, J., *Recherches sur le Pays de Fousang*, París, 1831.
- Laufer, B., "Columbus and Cathay: The meaning of America to the orientalist", en: *Journal of the American Oriental Society*, 1931, núm. 51.
- Legge, J., *The Chinese Classics*, Hong Kong, 1960, 5 vols.
- Leland, C.G., *The Discovery of America*, Londres, 1875.
- Liang shu*, Editorial "Chunghua", Pekín, 1973.
- Liang ssu kung chi* (apud. *T'ai p'ing kuang-chi*, cap. 81).
- Lo Jung-ch'ü, "Fu sang kuo ts'ai hsiang yü Mei chou di fahsien (La hipótesis de Fu-sang y el descubrimiento de América)", en: *Li shih yen chiu* (Investigaciones históricas), 1983, núm. 2, pp. 42-59.
- , "Lun suo wei Chung kuo jen fa hsien Mei chou di wen t'i (Sobre el problema del supuesto descubrimiento de América por los chinos)" en *Pei ching ta hsüeh hsüeh pao*, 1962, núm. 4.
- Ma, Nan-ts'un, *Yen shan yeh hua*, Peking, 1979.
- Nan shih*, Editorial "Wen hsüeh yen chiu", Hong Kong, 1959.
- Needham, Joseph, *Science and civilisation in China*, Cambridge University Press, 1954 + .
- Needham, Joseph y Lu Gwei-Djen, *Trans-Pacific echoes and resonances; listening once again*, Singapur, 1985.
- Nienhauser, William J. (comp.), *Indiana Companion to traditional Chinese Literature*, Indiana, 1985.
- Shafer, E.H., *Mirages on the sea of time*, Berkeley, 1985.
- Schlegel, G., "Fu-sang-kuo", en: *T'oung Pao*, 1892, núm. 3.
- Shao, Paul, *Asiatic influences in Pre-Columbian American art*, Ames, Iowa, 1976.
- Soothill, W.E. y L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist terms*, Londres, 1937.
- T'ai-p'ing kuang-chi*, Taipéh, 1970, 20 vols.
- Tz'u hai*, Shanghai, 1948.