

Pensamiento clásico chino:

Confucianismo y Daoísmo

Julio López Saco

中国
古典思想
记

中国
古典思想

儒家与道家

21 Cuadernos de China



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

中国 笔记





Pensamiento clásico chino:

Confucianismo y Daoísmo



21

CUADERNOS DE CHINA
中国笔记



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
委内瑞拉洛斯安第斯大学

MARIO BONUCCI ROSSINI
Rector

MANUEL ARANGUREN
Vicerrector Administrativo

PATRICIA ROSENZWEIG
Vicerrectora Académica

MANUEL MOROCOIMA
Secretario

ASOCIACIÓN VENEZOLANA
DE ESTUDIOS SOBRE CHINA
(AVECH)
委内瑞拉中国研究会

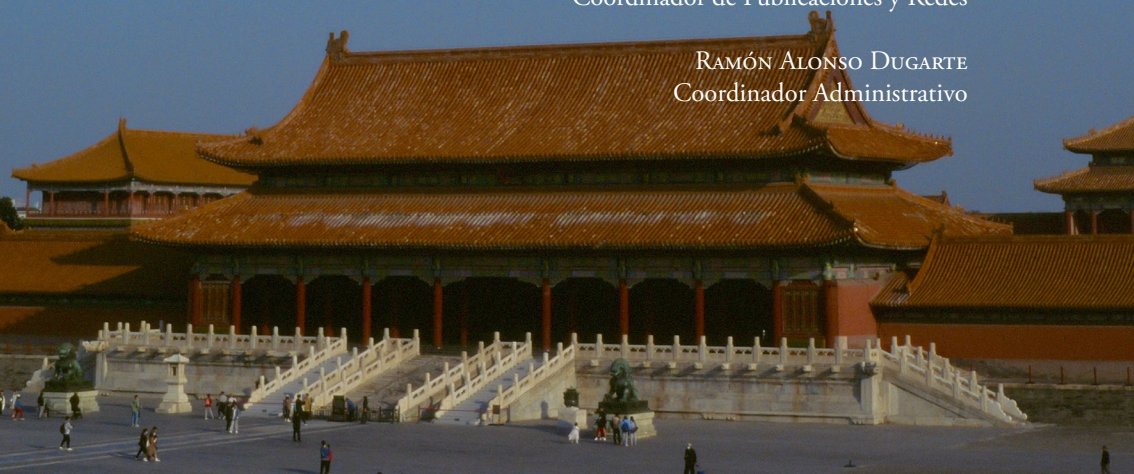
CONSEJO DIRECTIVO

NORBERT MOLINA MEDINA
Secretario General

HERNÁN LUCENA MOLERO
Coordinador Académico

NELSON GARCÍA PERNÍA
Coordinador de Publicaciones y Redes

RAMÓN ALONSO DUGARTE
Coordinador Administrativo





Pensamiento clásico chino:

Confucianismo y Daoísmo

Julio López Saco

中国
古典
思想

儒家
与
道家



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA Y ASIA (CEAA)
ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE ESTUDIOS SOBRE CHINA (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

PENSAMIENTO CLÁSICO CHINO: CONFUCIANISMO Y DAOÍSMO

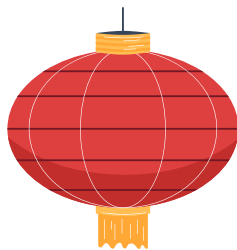
中国古典思想：儒家与道家

© Julio López Saco, 2026

CUADERNOS DE CHINA

中国笔记

CUADERNOSDECHINA.ULA@GMAIL.COM



DE ESTA EDICIÓN:

© Universidad de Los Andes

委内瑞拉拉斯安蒂斯大学

© Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas

“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)

非洲，亚洲和拉丁美洲与加勒比地区移民社群的研究中心

© Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

委内瑞拉中国研究会

CUIDADO DE LOS TEXTOS

Laura Torres Calderón y Norbert Molina-Medina

DISEÑO DE LOS CUADERNOS

José Gregorio Vásquez

Centro Editorial La Castalia

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2026000086

ISBN: 978-980-11-2267-8

EDICIÓN ELECTRÓNICA:

Cuadernos de China, N° 21

Mérida, Venezuela

IMÁGENES PARA ESTA EDICIÓN ELECTRÓNICA:

<https://www.google.com> - <https://pixabay.com> - <https://unsplash.com>

y <https://www.pexels.com>

El contenido de este trabajo es responsabilidad exclusiva del autor y no representa necesariamente los puntos de vista del Editor, Comité Editorial, ni de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas

“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)

Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

委内瑞拉中国研究会

Avenida Principal de la Hoyada de Milla, Casa N° 0-276

Mérida, estado Mérida, Venezuela

Código Postal: 5101

 avech.ceaa.ula@gmail.com

 AVECH.CEAA.ULA

 @AVECH_CEAA_ULA

 @avech.ceaa.ula

 @avech.ceaa.ula

 avech_ceaa_ula

 AVECH

 Asociación Venezolana de Estudios sobre China

www.avech.org



中国古典思想：儒家与道家





CUADERNOS DE CHINA

中国笔记

NORBERT MOLINA MEDINA

Editor

COMITÉ EDITORIAL

LAURA TORRES

ISMAEL CEJAS ARMAS

HERNÁN LUCENA MOLERO

JOSÉ GREGORIO VÁSQUEZ

NELSON GARCÍA PERNÍA

RAMÓN ALONSO DUGARTE

FLORMAREAM BURGUERA

RICARDO MONCADA ANDRADE

Centro de Estudios de África y Asia

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

ALFREDO TORO HARDY

Universidad Simón Bolívar

Caracas, Venezuela

OSCAR FERNÁNDEZ GUILLÉN

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

BÁRBARA RODRÍGUEZ

Facultad de Agronomía

Universidad Central de Venezuela

Núcleo Maracay, Venezuela

XULIO RÍOS

Observatorio de la Política China

Galicia, España

MARÍA FRANCESCA STAIANO

Centro de Estudios Chinos

Universidad Nacional de La Plata

La Plata - Argentina

RICARDO MARTÍNEZ ESQUIVEL

Red Sinolatina

Universidad de Costa Rica

Costa Rica





中国 笔记

COMITÉ EDITORIAL

IGNACIO VILLAGRÁN

Centro de Estudios Argentina – China
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

RUVISLEI GONZÁLEZ SAEZ

Centro de Investigaciones de Política Internacional
La Habana, Cuba

YOUSEFF LEONARDO CARNEVALI

Universidad de Tsinghua
Beijing, China

JESÚS CAMEJO YÁNEZ

Universidad de Estudios Internacionales de Zhejiang
Hangzhou, provincia de Zhejiang, China

NERUSKA ROJAS LA CHICA

Universidad de Shanghái
Shanghái, China

CARLOS EDUARDO PIÑA

Red Académica sobre China y América Latina y el Caribe
Ciudad de México, México

www.avech.org

Los *Cuadernos de China* (中国笔记), son sometidos a un riguroso proceso de arbitraje por pares doble ciego, el cual coordinamos desde el Centro de Estudios de África y Asia "Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA) de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela.



ÍNDICE

目录

PRESENTACIÓN	13
前言	
INTRODUCCIÓN	27
引言	
CONFUCIANISMO	33
儒家思想	
EL GERMEN DE LA INESTABILIDAD	34
动荡的根源	
DESPERTAR ÉTICO Y MORAL.	
EL BIEN PÚBLICO	36
伦理与道德的觉醒：公共利益	
TRADICIÓN, RITUALIDAD Y HUMANIZACIÓN	38
传统、礼仪与人文化	
ASOCIADOS Y HEREDEROS.	
MENCIO Y XUNZI	42
继承者与发展者：孟子与荀子	

DAOÍSMO
道家思想

45

ESPIRITUALISMO AUTÓCTONO
本土精神传统

46

LOS MAESTROS CELESTIALES
Y LA GRAN PAZ
天师道与太平道

46

RELIGIOSIDAD NATURAL
自然宗教观

50

FILOSOFÍA Y VERDADERA SABIDURÍA
哲学与真正的智慧

52

ESCUELAS CHINAS
DEL DAOÍSMO RELIGIOSO
中国道教各主要流派

55

CONCLUSIONES
结论

59

PRESENTACIÓN

前言





雪竇資聖禪寺



Uno de los aspectos que mayor preocupación generó en la primera generación de profesores e investigadores dedicados a los estudios chinos en Venezuela, fue precisamente enseñar y dar cuenta de la importancia del pensamiento antiguo chino como soporte ético, social y cultural de esta civilización. Detrás de las distintas corrientes, subyace la explicación para entender la estabilidad política y social, las relaciones humanas, la cosmovisión, el sistema de mérito y educativo, el sincretismo, el trato con la naturaleza, la medicina, el arte o la vigencia que tiene en nuestros tiempos cuando tratamos de vislumbrar la sensibilidad existente hacia temas medulares como el orden, el colectivismo y la adaptación a nuevas realidades sin perder la tradición.

Esa inquietud intelectual referida la hemos querido corresponder con una pequeña serie de dos o tres *Cuadernos de China* 中国笔记 donde, en idioma español, se aborde de manera parcial pero sin perder la rigurosidad, los más significativos referenciales del pensamiento antiguo chino con una única intención, adentrarnos en ese maravilloso mundo que esconde la antigüedad china y así poder comprender entonces el binomio *tradición y modernidad* que explica la actual potencia en ascenso. La espiritualidad y el pensamiento en China se articulan sobre un profundo sin-

cretismo donde el confucianismo y el daoísmo funcionan como los pilares autóctonos fundamentales. Nacidas durante la crisis política y social de la dinastía Zhou, entre los siglos VIII y III a.e.c., estas dos corrientes han perdurado como los ejes simbólicos y éticos que moldean la civilización china hasta la actualidad.

El confucianismo, asociado a la figura de Confucio, surgió como una respuesta intelectual a la fragmentación del orden dinástico. Su propuesta no buscaba instaurar una religión en el sentido teísta, sino establecer una ética social y política fundamentada en la virtud, la etiqueta, los rituales y la piedad filial. El ideal del *jūnzǐ* o "hombre superior" representa el modelo de liderazgo moral que, mediante el cultivo personal, permite construir una sociedad estable y armoniosa. Así y a través de la historia, el confucianismo se consolidó como la doctrina oficial del Estado, transformando la educación y el sistema de exámenes imperiales en las herramientas para seleccionar a los funcionarios. Su enfoque en la jerarquía relacional y el bien público ha permitido que su legado influya, de manera ininterrumpida, en la moral familiar, la organización gubernamental y los sistemas educativos de toda Asia oriental.

Por su parte, el daoísmo emerge como una cosmovisión complementaria, centrada en el *Dào* como el principio imprevisible y fluyente de la realidad. Mientras el confucianismo mira hacia afuera —hacia la sociedad y la política—, el daoísmo se orienta hacia el interior, hacia la purificación, la meditación, el cultivo de la energía vital (*qi*) y la armonía con la naturaleza.

El daoísmo evolucionó desde un pensamiento filosófico hasta consolidar escuelas religiosas complejas con un rico canon ritual, tales como la de los Maestros Celestiales, la Pureza Superior o la Verdad Completa. A través de prácticas que incluyen la alquimia y la búsqueda de la trascendencia, el daoísmo ofrece un lenguaje para negociar con el misterio y las fuerzas invisibles, proporcionando un marco de sentido accesible para la población

ante el sufrimiento y la muerte. Por tanto, la relación entre ambas corrientes no es de exclusión, sino de complementariedad. Históricamente, el funcionario confuciano y el sacerdote daoísta han cohabitado en un mismo ecosistema espiritual, sirviendo a distintas dimensiones de la existencia humana; mientras el primero ordena la vida pública y el respeto jerárquico, el segundo aporta el horizonte trascendente y la conexión con el orden cósmico.

Para la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会 es un honor presentarles la entrega N° 21 de *Cuadernos de China* 中国笔记: *Pensamiento clásico chino: Confucianismo y Daoísmo* 中国古典思想: 儒家与道家 bajo la autoría del más prolífico de nuestros investigadores, el Dr. Julio López Saco. A través de esta rigurosa y sintetizada contribución académica, se examina su origen y evolución histórica, escuelas, pero también la vigencia de estos sistemas de pensamiento en la ética moderna china, donde continúan funcionando como un lenguaje simbólico para reflexionar sobre la autoridad, la justicia y el lugar del ser humano en el universo. Asimismo, cómo han permeado en la política, el orden, la sociedad, el arte, la literatura, la medicina tradicional, entre otros aspectos, reconfigurando la naturaleza y el espacio en una armonía de opuestos.

López Saco, nos invita a pensar el confucianismo y el daoísmo no como restos arqueológicos de un pasado remoto, sino como fuerzas vivas que siguen estructurando la sensibilidad y la identidad de China y gran parte de Asia oriental. Su persistencia histórica demuestra una capacidad única para adaptarse a las vicisitudes del tiempo sin perder su núcleo axiológico, ofreciendo todavía hoy respuestas profundas a las inquietudes fundamentales del ser humano.

Por último, queremos expresar nuestro agradecimiento al Dr. Julio López Saco por su contribución; y al equipo de trabajo que siempre nos acompaña en el Centro de Estudios de África y Asia (CEAA) de la Universidad de Los Andes (ULA) y en la AVECH

21

CUADERNOS
DE CHINA

中
国
笔
记

(Mérida, Venezuela). A José Gregorio Vásquez, por el diseño y cuidado de la edición, y a la ingeniero Eddy Paredes, del Repositorio Institucional SABER ULA.¹ Les invitamos entonces a revisar esta nueva entrega de *Cuadernos de China* 中国笔记, así como el resto de la colección disponible en la web oficial www.avech.org¹ 谢谢.

DR. NORBERT MOLINA-MEDINA
Secretario General

21

CUADERNOS
DE CHINA

中
国
笔
记

中国
笔记





委内瑞拉
中国研究会

La *Asociación Venezolana de Estudios sobre China* (AVECH), es una asociación civil sin fines de lucro, ni filiaciones políticas o religiosas, cuyo fin principal es intercambiar experiencias académicas y culturales entre sus miembros, colaborar con los centros de estudios superiores en Venezuela, Latinoamérica y China en la formación de recursos humanos a nivel de docentes e investigadores, fortalecer una política permanente de publicaciones, intercambiar información y difundir los estudios sobre el acontecer político, económico, social, científico-tecnológico y cultural de China en Venezuela.

Pensamiento clásico chino:

Confucianismo y Daoísmo





Pensamiento clásico chino: Confucianismo y Daoísmo

Resumen

Este texto es una introducción académica al confucianismo y el daoísmo como pilares autóctonos de la espiritualidad y el pensamiento chinos, ambos nacidos en la crisis de la dinastía Zhou (siglos VIII-III a.e.c.). Se exploran sus orígenes históricos, los principios clave, como la ética relacional y los rituales, en el confucianismo, así como la armonía con el Dào, la no-acción y las prácticas para alcanzar la inmortalidad, en el daoísmo, a través de obras clásicas, como *Daodejing* o *Zhuangzi*, y su sincretismo en el arte, la política y la sociedad china. Se detallan, además, las escuelas daoístas religiosas (Maestros Celestiales, Shangqing, Lingbao, Quanzhen, Zhengyi), los rituales alquímicos y su influencia en la literatura, la medicina y hasta la cultura visual. Se concluye enfatizando la vigencia de las ideas confucianas y las nociones daoístas en la ética moderna china, además de remarcar su pervivencia histórica en la China contemporánea.

PALABRAS CLAVE: religiosidad, filosofía, pensamiento, cultura, tradición.

中国古典思想

儒家与道家

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记



中国古典思想

儒家与道家

Classical Chinese Thought: Confucianism and Daoism

Abstract

This text is an academic introduction to Confucianism and Daoism as the autochthonous pillars of Chinese spirituality and thought, both originating during the crisis of the Zhou dynasty (8th–3rd centuries BCE). It explores their historical origins and key principles—relational ethics and rituals in Confucianism, as well as harmony with the Dao, non-action, and practices for achieving immortality in Daoism—through classical works such as the *Daodejing* and *Zhuangzi*, and their syncretism in Chinese art, politics, and society. It also details religious Daoist schools (Celestial Masters, Shangqing, Lingbao, Quanzhen, Zhengyi), alchemical rituals, and their influence on literature, medicine, and visual culture. It concludes by emphasizing the enduring relevance of Confucian ideas and Daoist notions in modern Chinese ethics, along with their historical persistence in contemporary China.

KEYWORDS: religiosity, philosophy, thought, culture, tradition.

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记



中国古典思想： 儒家与道家

摘要

本文是一篇关于儒家与道家的学术导论，介绍二者作为中国本土精神文化和思想体系两大支柱的发展历程。它们均诞生于周朝危机时期（公元前8世纪至公元前3世纪）。文章探讨了二者的历史起源及核心思想，包括儒家的关系伦理、礼制思想，以及道家所倡导的顺应大道（道）、无为而治和追求长生的修炼实践，并结合《道德经》《庄子》等经典著作，分析了它们在中国艺术、政治和社会中的融合与影响。此外，文章还详细介绍了道教的重要流派，包括天师道、上清派、灵宝派、全真派和正一道，以及炼丹仪式及其对文学、医学乃至视觉文化所产生的深远影响。最后，文章强调了儒家思想和道家理念在当代中国伦理观中的现实意义，并指出二者作为中华优秀传统文化的重要组成部分，至今仍深刻影响着中国社会的发展。

关键词： 宗教、哲学、思想、文化、传统。

中国古典思想 儒家与道家

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记

Pensamiento clásico chino:

Confucianismo y Daoísmo



中国 笔记





INTRODUCCIÓN

引言

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记

La espiritualidad en China se caracteriza por un profundo sincretismo, donde las tradiciones no son excluyentes y se mezclan en la vida cotidiana. Dos de esas tradiciones, el confucianismo y el daoísmo son autóctonas y, si se quiere así denominarlas, *nacionales*, mientras otras, aunque finalmente enraizadas en el sustrato cultural y profundamente sinizadas, son foráneas, extranjeras: budismo, islam, cristianismo. En el presente cuaderno se hará un estudio introductorio, a esas corrientes autóctonas que, además de religiosidades, son filosofías, cosmologías y hasta modos de entender la vida. China oficialmente es un Estado ateo desde el inicio de la República Popular, si bien el gobierno reconoce oficialmente cinco religiones, entre las cuales se encuentra el daoísmo.

El pensamiento y la religión en la tradición de China se articulan, por consiguiente, en torno a tales dos grandes corrientes, el confucianismo (*Rújiā sīxiang*, 儒家思想) y el daoísmo (*Dàojiào*, 道教) que, aunque diferentes, se entrelazan a lo largo de la his-

27

toria. Ambas nacen en un contexto de profunda crisis política y social, durante la descomposición de la dinastía Zhou (*Zhōu cháo*, 周朝), y acaban convirtiéndose en los pilares simbólicos y éticos de la civilización china, infiltrándose en la organización del Estado, en la moral familiar, en la literatura y en el arte visual hasta la actualidad.

El origen de las dos tradiciones se sitúa en el período de Primavera y Otoños (*Chūnqiū*, 春秋, siglos VIII-V a.e.c.) y en la época de los Reinos Combatientes (*Zhànguó*, 战国, siglos V-III a.e.c.), cuando el orden dinástico Zhou se fragmenta y numerosos estados compiten por el poder. En este ambiente de brutalidad militar y deslegitimación del mandato del cielo (*tiānmìng*, 天命), surgen múltiples propuestas de restauración del orden. El confucianismo, en torno a la figura de Confucio (551-479 a.e.c.), busca reforzar la autoridad moral de los gobernantes y la estabilidad del Estado mediante la virtud o poder natural (*dé*, 德), la etiqueta, norma de conducta y respeto (*lǐ*, 礼) y la piedad filial (*Xiàodào*, 孝道). Para él, un buen régimen no se sostiene únicamente por la fuerza, sino por la virtud del soberano, que se hace imitable y digno de respeto.

Mientras, el daoísmo emerge como una mirada distinta sobre el orden del mundo. Si el confucianismo se centra en el orden social y la política, el daoísmo se orienta hacia el *Dào* (道), concebido como el principio imprevisible y fluyente de la realidad, que se manifiesta en el contrario y polarizante juego de Yīn (道) y Yáng (阳).

En la dinastía Han (entre los siglos III a.e.c. y III), el confucianismo pasa a ser la doctrina oficial del Estado, articulada en torno a un conjunto de clásicos que se vuelven la base de la educación y del acceso al servicio público. El daoísmo, en cambio, se desarrolla como una corriente religiosa y esotérica, con rituales, escuelas y un canon taoísta (*Dàozàng*, 道藏), que coexisten con

el confucianismo sin suplantarlo. Ambos forman parte, por consiguiente, del mismo ecosistema espiritual chino.

El confucianismo configura una ética relacional cuyo núcleo son las cinco grandes relaciones humanas, en las cuales quien ocupa la posición superior tiene la responsabilidad de ejercer su autoridad con rectitud y benevolencia, mientras el inferior corresponde con respeto, homenaje y obediencia. Esta estructura jerárquica no se presenta como un sistema estrictamente rígido sino como una red de deberes que busca la armonía social y la estabilidad del entorno familiar, la base de todo orden político.

En el seno de esta ética confuciana, el estudio de los clásicos y la formación del carácter se vuelven el camino del *jūnzǐ*, (君子), el “hombre superior” que encarna la rectitud y el liderazgo moral. El sistema de exámenes imperiales basado en los Clásicos (*Jīngxué*, 经学), convierte este ideal en una práctica concreta, en virtud de quien domina el canon confuciano accede al poder administrativo y simbólico, mezclando educación, moral y política.

Junto a este modelo de orden social, el daoísmo aporta una visión complementaria. Mientras el confucianismo se orienta hacia el exterior (la sociedad y el Estado), el daoísmo se centra en el interior del ser humano: la purificación, la meditación, la alquimia y el cultivo de la energía vital (*qì*, 氣 / 气). Diversas Escuelas desarrollan cosmologías complejas, rituales astrales y textos de meditación que buscan la unión del individuo con el *Dào* y, en muchos casos, la conquista de la longevidad o, mejor, la inmortalidad. En el plano popular, el daoísmo se mezcla con cultos locales, chamanes y prácticas de exorcismo, convirtiéndose en una religión concreta y accesible para amplios estratos sociales.

El impacto de ambas corrientes se percibe en el arte chino clásico, donde la visión del orden del mundo se plasma en pinturas, jardines y arquitectura. El confucianismo tiende a favorecer una representación del espacio que refleja la jerarquía y la simetría, traducido en palacios bien ordenados, templos dispuestos en

ejes precisos, planos de ciudades diseñados según un modelo cósmico, donde el gobernante ocupa el lugar central. La escritura y el libro se valoran como emblema del mérito y la autoridad moral.

El daoísmo se ve reflejado en la pintura de paisaje (*shānsuǐ huà*, 山水画), un género que se consolida entre las dinastías Tang (*Táng cháo*, 唐朝, 618-907) y Song (*Sòng cháo*, 宋朝, 960-1279). En estas obras, las montañas eternas, las nubes y el agua en movimiento evocan el *Dào*; lo grande, lo fluido, lo que escapa al control humano. El espectador se ve invitado a contemplar la naturaleza como un escenario de armonía y trascendencia, en el que el ser humano ocupa un lugar pequeño, pero conectado con un orden mayor. Asimismo, los célebres jardines chinos tradicionales, con cascadas de agua, rocas y senderos sinuosos, también encarnan este ideal. No imitan la naturaleza, sino que la reconfiguran como un microcosmos donde el cielo, la tierra y el hombre entran en equilibrio.

En la escultura, los símbolos confucianos (mandarines, sabios, maestros) conviven con la iconografía daoísta de inmortales y dioses celestes. La imagen religiosa se convierte, en tal sentido, en una herramienta de enseñanza visual, legible para quienes no dominan el texto escrito.

En la práctica histórica, confucianismo y daoísmo no se viven como religiones separadas, sino como capas superpuestas de una misma cultura. Los letrados estudian los clásicos y realizan ritos familiares y estatales, mientras que la misma población suele participar en fiestas populares, rituales daoístas de exorcismo o celebraciones de inmortales, sin sentir una contradicción entre ambos. El funcionario confuciano y el sacerdote taoísta se complementan, pues el primero organiza el orden social, y el segundo interviene en el mundo espiritual y de los espíritus.

El impacto de estas tradiciones se extiende a la literatura, al teatro y a la poesía clásica. En la poesía Tang y Song, el paisaje no es mera decoración, sino escenario de reflexión moral y espiritual;

el confuciano entona el deber y el servicio al Estado, mientras el daoísta evade la intriga cortesana para buscar la serenidad en la montaña o junto al río. Las artes marciales (*Wushù*, 武术) y la (mal) llamada medicina tradicional (*Zhōngyī*, 中医) también se articulan bajo estos paradigmas.

En las siguientes páginas se enfoca el interés, por consiguiente, en la elaboración de algunas valoraciones genéricas de estas dos formas de pensamiento, de actitud cívica y religiosa inherentes a la cultura china.

No se puede concluir esta introducción, advirtiendo que queda, en esta oportunidad, al margen de este cuaderno una aproximación a la religión popular (también autóctona) que es, en la actualidad, una práctica realmente extendida y que merece un estudio propio. Consiste en un sistema de creencias propias del folclore y la tradición entre las que se incluyen la veneración de diversas divinidades, como Guan Gong (*Guān Gōng*, 关公, dios marcial, en realidad el nombre reverencial bajo el que se venera al general *Guān Yǔ*, 关羽), y Mazu (*Māzǔ*, 妈祖, *Madre Ancestral*), una deidad marina protectora de pescadores, marineros, comerciantes y viajeros, la práctica de la geomancia y la adivinación (como el *fēng shuǐ*, 风水, viento y agua), clave para armonizar el entorno físico, o el arcaico culto a los antepasados.





CONFUCIANISMO

儒家思想

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记

Se trata de una tradición filosófico-ética y político-social surgida en China a finales del primer milenio a.e.c., centrada en la educación moral, la armonía social y la legitimación del poder mediante la virtud y el cumplimiento de los ritos tradicionales.¹ Se caracteriza por un modelo de relaciones humanas jerarquizadas en las que la responsabilidad primaria recae en el superior, que debe ejercer su autoridad con rectitud (*Yi*, 义, o justicia moral), benevolencia (*Rén*, 仁) y sentido del deber, en lugar de recurrir a la coacción o la represión.

Se suele considerar, a la vez, una ética social y humanista, una ideología política de legitimación del Estado y una forma de religiosidad no teísta, articulada en torno a conceptos como *tiān* (天, cielo), *dé* (virtud), *lǐ* (ritos) y el ideal del *jūnzǐ* (hombre superior), y que ha funcionado durante siglos como sustrato cul-

¹ Al respecto, Xinzhong Yao. *El confucianismo*, Madrid, edit. Cambridge University Press, 2003, pp. 4-8; y Scarpari, Maurizio. *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Roma & Bari, LEB Editrice, 2020, en especial, pp. 26-27.

tural y normativo de la sociedad china y de otras regiones de Asia oriental, como Corea y Japón.

EL GERMEN DE LA INESTABILIDAD

动荡的根源

El confucianismo se originó en la antigua China como una respuesta intelectual y moral a la crisis política del final de la dinastía Zhou, especialmente durante el período de Primaveras y Otoños, cuando la autoridad central se debilitó y los reinos empezaron una dura competencia entre sí. Su origen no fue el de una religión en sentido estricto, sino el de una ética social y política centrada en el orden, la virtud, la educación y la restauración de los ritos antiguos asociados a la antigua tradición Zhou.

En una China fragmentada y marcada por la inestabilidad, la propuesta de Confucio (*Kongzi*, 孔子) buscó reconstruir la armonía social no mediante la fuerza, sino por medio del ejemplo moral de los gobernantes, la disciplina ritual y la formación humana. La base del confucianismo temprano fue la idea de que el buen orden político depende del cultivo personal; esto es, si el gobernante es virtuoso, el pueblo tenderá a imitarlo. De ahí la importancia de conceptos como la piedad filial, la rectitud, la benevolencia y el respeto por las jerarquías, que pretendían hacer estable y moralmente coherente a la sociedad.

Es relevante destacar que Confucio no es un fundador, ni de una religión ni de una escuela filosófica. Recibe una tradición religiosa y sobre ella ejerce la influencia de sus reflexiones y, a su manera, la transmite.² Su doctrina se sostiene sobre una base reli-

2 Véase, Tu Wei-ming. *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 76; Ebrey, Patricia Buckley. *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 136-145; y Chen, Yong. *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences*, Leiden & Boston, E.J. Brill, 2013, p. 81.

giosa, pero en muchos aspectos ofrece, básicamente, una reflexión práctica, moral y política, por lo que es posible hacer de ella una lectura ética y, sin duda, filosófica.

Las enseñanzas de Confucio no se conservan como un tratado escrito por él, sino a través de discípulos y de tradiciones posteriores, sobre todo en *Lúnyǔ* (论语), *Analectas*, y en el marco de los clásicos que la tradición confuciana vinculó a su enseñanza.³ Esa transmisión fue decisiva: convirtió una corriente de pensamiento personal en una escuela intelectual capaz de perdurar y organizar un canon. Sin ser un fundador institucional en vida, su prestigio creció, sobre todo en la dinastía Han (*Hàn cháo*, 汉朝, 206 a.e.c.-220), cuando el Estado adoptó el confucianismo como doctrina oficial. Desde entonces, pasó de ser una propuesta ética, entre otras, a convertirse en la base de la educación de élite y de la selección de funcionarios, lo que explica su inmensa influencia histórica, en China y también en Japón.

Desde una óptica histórica, el confucianismo fue una de las respuestas más duraderas al problema central de la civilización china antigua, la de cómo construir orden en una sociedad grande, jerárquica y cambiante. Su fuerza estuvo en ofrecer un ideal de gobierno moral y una ética de relaciones humanas que podían adaptarse a distintos contextos, lo que le permitió sobrevivir a dinastías, crisis y reformas durante más de dos milenios.

3 Shiru, Chang. *Confucio. Analectas*, Barcelona, Herder Editorial, 2009, passim; Tamblyn, Nicholas (ed.). *The Complete Confucius: The Analects, The Doctrine Of The Mean, and The Great Learning*, Bristol, Golding Books, 2016, pp. 6-12. Cardona, Francisco & Martí, María Montserrat (eds.). *Confucio. Los cuatro libros clásicos*, Barcelona, Edicions 62, 2000, pp. 45-48; Giles, Lionel. *The Analects of Confucius*, Norwalk, The Easton Press, 2022, en especial, pp. 2-8; y Leys, Simón. *Analectas*, Madrid, edit. Edaf, 2019, pp. 32-39.

DESPERTAR ÉTICO Y MORAL. EL BIEN PÚBLICO

伦理与道德的觉醒：公共利益

El despertar de la reflexión moral y política se produce, por tanto, con Confucio, figura capital de la antigüedad y patrón de la *Escuela de los Letrados* (*Rújiā*, 儒家). A partir de su persona, de la cual solo nos quedan algunas tradiciones más o menos auténticas y una pequeña recopilación de dichos, el *Lúnyǔ*, se inicia una reflexión moral que aparece provocada por la crisis de la sociedad noble y la decadencia de los ritos. Ligado a los medios tradicionalistas de escribas y analistas, debió sentirse escandalizado por los ataques a los usos y normas antiguos, de ahí su interés por el retorno a la corrección ritual en las conductas y en el empleo de los términos, lo que daría pie a un ulterior desarrollo de un ritualismo arcaizante.⁴

En estos ambientes se haría necesario un esfuerzo por definir al hombre de bien (*Jūnzi*), con independencia de las situaciones adquiridas. Sin desplegar una doctrina particular o un sistema personal, su enseñanza se debía basar en la memorización y glosa de textos antiguos, de los que sacaba lecciones prácticas, ordenadas a desarrollar las cualidades morales de los alumnos y hacerlos aptos para los servicios públicos o los cargos políticos. Esta enseñanza, fundamentada en las letras, la lealtad, la confianza y la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos, pretendía convertir a los discípulos en competentes funcionarios del Estado. Bajo la proposición de formar hombres de bien, Confucio concedía gran importancia a los ejercicios de compostura ritual, principio de perfeccionamiento que permitía el dominio de gestos, sentimientos y acciones.

4 Sobre la ritualidad y la moral, Richey, Jeffrey (ed.). *Teaching Confucianism*, Oxford, Oxford University Press, 2008, sobre todo, pp. 67-77; Baird, Forrest & Heimbeck, Raeburne. *Philosophic Classics: Asian Philosophy*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 38-54.

Es así que el papel asignado al estudio es indicativo de la perfectibilidad humana; es decir, que las posibilidades del hombre de acceder a la alta cultura, aunque las condiciones de nacimiento no lo hubieran destinado a ello, se podían hacer efectivas a través del estudio minucioso. Su moral nace, por consiguiente, de una permanente reflexión sobre los hombres, y no obedece a ningún imperativo abstracto. Es una moral práctica y activa, pues se tienen en cuenta las circunstancias particulares y el carácter de cada discípulo. La sabiduría puede adquirirse únicamente gracias a un esfuerzo de los pequeños momentos y de toda una vida, a través el control de los menores detalles de la conducta, la observación de las reglas de la vida en sociedad, el respeto a los demás y el sentido de la reciprocidad.

Confucio no persigue una ciencia abstracta del hombre sino un arte de la vida que abarca moral, psicología y política. La virtud es fruto de un esfuerzo propio, personal, y deja de ser, así, una cualidad intrínseca de los linajes nobles.⁵ Frente al ánimo de competencia de la alta nobleza de su época, opone la probidad, la confianza y el buen entendimiento, que habían presidido desde siempre las relaciones humanas: identifica, de este modo, cultura personal y bien público.

Para él existen diferentes tipos de hombres: el sabio o *Shèngrén* (圣人) que posee la sabiduría como algo innato, y es creador de cultura; el noble o *Jūnzi*, noble en el sentido moral del término, es decir, el hombre que se da cuenta de su imperfección y se esfuerza por aprender, y el hombre vulgar o pequeño (*Xiǎorén*, 小人), que

5 Sobre estos aspectos, puede revisarse, Nivison, David. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago, Open Court Press, 1996, pp. 46-49; Peng Guoxiang. 中国儒学史：当代编 / *Zhongguo ruxue shi: dangdai bian* (Historia del confucianismo en China: período contemporáneo), Beijing, Renmin Chubanshe & People's Publishing House, 2013, en particular, p. 223; y Lai Chen. *Confucius and the Modern World*, Nueva York, edit. Routledge, 2020, sobre todo, p. 109.

ni se preocupa por aprender, ni siquiera cuando no le salen bien sus asuntos.

Con *sāncái* (三才), un vocablo que se refiere a las Tres Sabidurías o Poderes, se entiende el particular modo confuciano de valorar la existencia humana como de mayor relevancia que la de los dioses, de los cuales, en virtud de su estatus, no es muy necesario ocuparse, mientras que la humanidad, sufriente y necesitada, requiere los servicios más cercanos de los congéneres.

Con esta idea se hacen concordantes el Cielo, la Tierra y el Hombre, concordancia imprescindible para lograr y asegurar el equilibrio armónico entre las partes interrelacionadas del Universo, además de buscar con ello el equilibrio de las fluctuaciones en el mundo natural o en las propias emociones humanas. Esta triple vinculación posibilita que la jerarquización establecida sea controlada por el ser humano, un hombre considerado mediador entre la originaria separación cosmogónica Cielo y Tierra, además de propiciar la fusión e interdependencia entre la naturaleza y el ser humano. En los escritos daoístas, la jerarquización sería vertical, de arriba hacia abajo: Dao-Cielo-Tierra-Humano.

TRADICIÓN, RITUALIDAD Y HUMANIZACIÓN

传统、礼仪与人文化

La religiosidad mágica y el culto a los antepasados, propios de época Shang (*Shāng cháo*, 商朝, aprox. entre 1700-1080 a.e.c.), momento desde el cual el reino se considera divino, en tanto que el dios del Cielo aconseja por la adivinación al soberano, de modo que el poder político estaba unido, y condicionado, por el poder espiritual a través del Mandato del Cielo, se convertirán, bajo el proceso de racionalización confuciano, en el fundamento de una religión nacional y ancestral. El carácter comunitario de la arcaica

religión se pierde en manos de una burguesía intelectual, un grupo elitescos que propicia que la religión se haga atea, puesto que los fenómenos ahora se explican como debidos a fuerzas naturales abstractas, y no a dioses o espíritus, que quedan relegados al culto popular en manos del daoísmo. Es un proceso semejante al ocurrido entre los pensadores físicos jonios, en Asia Menor en el mundo griego.⁶

El confucianismo, por consiguiente, se basa en el racionalismo y la humanización, conformándose como una forma de conducta, un modo de vida. El perfeccionamiento humano a través de las virtudes, como el amor, la justicia, la sabiduría o la piedad, debe producirse en todas las relaciones humanas, tanto privadas, familiares, como públicas; es decir, sociales, con el predominio del varón y el más viejo sobre los demás: padre-madre, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, rey-ministros. El hombre que así actúa, especialmente el soberano, es un hombre moral, una verificación exacta individual del orden moral universal, mediador entre la Tierra y el Cielo; un ser humano cultural que expresa en sí mismo la tradición y el dominio de las pasiones y que, por este motivo, se convierte en un modelo, un arquetipo, cercano a las concepciones estoicas. El confucianismo propone, de este modo, un mundo ciertamente utópico, fundamentado en la felicidad y en la perfección.

Se ha señalado que Confucio atribuye al olvido y relegación de las antiguas costumbres e instituciones de los Zhou, la causa de los males que entiende presentes en su época. Es por esto que su proyecto se caracteriza por el ideal de restauración. Habla de la Edad de Oro mítica pretérita como un modelo de sociedad al cual

6 Sobre el particular, Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*, Redwood, Ca., Stanford University Press, 2010, p. 117; Wen Aiming. *El pensamiento filosófico chino*, Madrid, edit. Popular, 2014, pp. 49-56; y Xinzhong, Yao. *An Introduction to Confucianism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, en específico, pp. 34-46 y ss.

aspirar, y desea guiarse a través de un régimen político fundado en el poder espiritual, que racionaliza y purifica. La idea fundamental de este modelo es que el comportamiento recto y el cumplimiento ritual son los mecanismos eficaces para lograr la armonía en el mundo y la paz social. Comportamiento y virtud del rey son la clave del orden cósmico, como intermediario entre Cielo y Tierra, pues ha recibido del Cielo ese mandato (*tiānmìng*, 天命), para conducir al pueblo por el *dào* del Cielo, tarea que debe hacer a través de la virtud o *dé* (德).

Así pues, la idea política confuciana esencial es el gobierno mediante la virtud, opuesto al gobierno por la fuerza, basado en la legislación penal y en los castigos y sanciones (el legalismo, *fǎjiā*, 法家, propio del primer emperador (*Qín Shi Huáng*, 秦始皇) en la dinastía Qin, *Qín cháo*, 秦朝). La virtud para Confucio es *Rén* (solidaridad humana que surge de la consanguinidad y de observar en el otro un semejante), pero también indulgencia, empatía y honestidad o lealtad (*shù*, 恕, y *zhōng*, 忠), que implican la comprensión del otro, ponerse en su lugar y tratarlo igual como uno mismo desearía ser tratado. El origen de la virtud de *Rén* es la virtud familiar básica, es decir, la piedad filial (*Xiào*, 孝).⁷

El ritualismo será, también, un elemento particular de la doctrina confuciana y del confucianismo en general. A pesar de su origen religioso, el ritual llegó a ser muy desacralizado y a ser practicado como un conjunto formulario de normas sociales de etiqueta, cuya función y sentido era regular las formas y conservar la estructura de la convivencia humana, expresándola de modo simbólico. No obstante, a diferencia de otros pensadores confucianos, el rito para Confucio es, primordialmente, el sacrificio en

7 Véase, Xinzhong Yao (ed.). *Encyclopedia of Confucianism*, edit. Routledge, Londres, 2003, sobre todo, pp. 89-96; Maillard, Chantal. *Las venas del dragón. Confucianismo, taoísmo y budismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021, en concreto, pp. 52-57; 62-64; y Botton, Flora. *Historia mínima del confucianismo*, El Colegio de México, México D.F., 2021, en particular, pp. 45-49; 56-58.

el templo ancestral, si bien insiste en el aspecto formal y la actitud externa. Lo que rechaza abiertamente es el trato cercano con los espíritus, las prácticas mágicas, los fenómenos paranormales y lo que ello supone para el hombre: la pérdida de control sobre sí mismo.

Las transformaciones sociales y económicas que empiezan a florecer en el siglo V a.e.c. y la tendencia del poder central a apoyarse en la clase de pequeños nobles explican la proliferación de sectas, clientelas y escuelas de todo tipo. Muchos intentan sobresalir en aquellas artes que puedan asegurarles el mecenazgo de los más poderosos, en una época, los Reinos Combatientes, en que los jefes de los diferentes reinos buscan fórmulas, estrategias y técnicas de cualquier tipo que les permitan consolidar su poder e imponerse a sus rivales, especialmente aquellas artes vinculadas con los intereses del estado, tanto las de carácter civil como militar.⁸

Es en este ambiente en donde surgen eminentes maestros en esas artes y técnicas, que agrupan a su alrededor varios discípulos. Se desplazan entre los reinos ofreciendo sus enseñanzas y asesoría y, en ocasiones, son acogidos en las cortes principescas como consejeros de estado. La practicidad de esta serie de enseñanzas, y sus estrechos vínculos con las preocupaciones socio-políticas y económicas de ese tiempo, son la causa del carácter ecléctico de las mismas.⁹ En resumidas cuentas, no estamos hablando de siste-

8 En relación al ámbito del poder y el confucianismo, véase Littlejohn, Ronnie. *Confucianism: An Introduction*, Nueva York, I. B. Tauris, 2010, p. 87; Le Blanc, Charles & Mathieu, Rémi (eds.). *Philosophes confucianistes*, edic. Gallimard, París, 2006-2009, en especial, p. 19; Maillard, Chantal. *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, Madrid, edit. Akal, 1995, pp. 23-28.

9 Watson, Burton. *Records of the Grand Historian: Qin Dynasty*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, sobre todo, pp. 239-248; Gan Chunsong. 现代儒学与现代中国 / *Xiandai ruxue yu xiandai Zhongguo* (*Confucianismo moderno y China moderna*), Guilin, Guangxi Normal University Press, 2005, p. 123; y Du Weiming. 现代精神与儒家传统 / *Xiandai jingshen yu ruxia chuantong*, (*Espíritu moderno y tradición confuciana*) Beijing, Sanlian Shudian & San Lian Bookstore, 1996, p. 287.

mas o construcciones filosóficas desinteresadas, sino de corrientes de pensamiento en las que, en numerosas ocasiones, no existen demarcaciones netas.

ASOCIADOS Y HEREDEROS. MENCIO Y XUNZI

继承者与发展者：孟子与荀子

Xúnzi (荀子, aprox., 310-237 a.e.c.), aunque asociado con la escuela confuciana, su filosofía fue más pragmática en comparación con el optimismo de Confucio. Tal vez su ideal más sobresaliente es la concepción negativa del ser humano.

Para él, el hombre es malvado por naturaleza, incontrolado, egoísta, y por eso debe, utilizando un mecanismo artificial, educarse con esfuerzo consciente y dedicación, así como disciplinarse en el seno del marco social para adquirir la bondad. En este sentido, se hace necesaria la influencia civilizadora de la legislación, de los ritos y de la virtud de la rectitud. No obstante, aunque el ser humano no es bueno por naturaleza, si es, en cambio, inteligente, y posee un corazón que piensa, mecanismo que le puede servir para sobreponerse a sus impulsos naturales innatos y así alcanzar la bondad.

Esta evidente negación de la filosofía de la naturaleza humana es una filosofía positiva de la cultura, puesto que todo aquello valioso, bueno y útil en el hombre es resultado directo del propio esfuerzo humano, un producto, por tanto, cultural. La bondad reside en el ordenamiento cultural que logramos imponer sobre el caos de nuestras tendencias espontáneas naturales. En general, el hombre es un ser que desea todo de manera espontánea, al igual que los animales, factor por el cual tendemos a la pelea, la disputa, el conflicto. Es a través de la moralidad, las costumbres y las ceremonias, que establecen límites definidos, así como mediante la

repartición de rangos, derechos y obligaciones, que podemos frenar nuestros impulsos naturales.¹⁰ Adquiridos estos buenos principios, y asimilados por el corazón humano, se convierten en una suerte de segunda naturaleza, de modo que, aunque no podemos evitar los deseos naturales intrínsecos al ser humano, sí podemos, por lo menos, evitar seguirlos en el futuro.

El hombre necesita imperiosamente organizarse para sobreponerse a las demás especies animales, para domeñarlas y someterlas a su servicio. El ordenamiento social es el que, compensando la debilidad física frente a animales más fuertes o rápidos, nos hace gobernar sobre el resto de los seres vivos. En definitiva, la superación humana de los deseos individuales se produce a través de la disciplina que impone la organización social a partir de la moralidad compartida; el hombre, una tormenta de tendencias anárquicas, debe someterse al imperio de la sociedad, la cual, mediante la represión, educa, domestica y canaliza, las tendencias humanas al desorden hacia una dirección que beneficie a todos; un beneficio general o colectivo, que es el verdadero bien. Así pues, la sociedad educa, las instituciones forman y la cultura triunfa sobre la naturaleza.

Fiel seguidor y heredero de la ideología de Confucio es Mencio (*Mèngzi*, 孟子), quien al contrario de Xunzi, aboga por la bondad natural del ser humano. Al igual que creía su maestro, Mencio pensaba que el hombre superior, verdadero sabio, debía cultivar la benevolencia, virtud suprema, y debía también anteponer la rectitud, el deber, al interés provechoso. Mencio establecía que la naturaleza humana estaba conformada por un conjunto heterogéneo

10 Jiang Qing. 政治儒学 / *Zhengzhi ruxue (Filosofía política confuciana)*, Beijing, Sanlian Shudian, 2003, p. 210; Koller, John. *Asian Philosophies*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 2007, en especial, pp. 19-34; Elman, Benjamin & Duncan, John & Ooms, Herman (eds.). *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, Los Ángeles, UCLA Asian Pacific Monograph Series, University of California, 2002, sobre todo, 108-119; y Ferrero, Michele. *Confucio (551-479 a. C.)*, Roma, LAS Edizioni, 2019, en concreto, p. 97.

de deseos, apetitos y tendencias espontáneas, lo cual nos asemeja a los animales. No obstante, existe una diferencia esencial respecto al mundo animal, que es el corazón (*xīn*, 心), justamente lo que el hombre superior cultiva y el común ignora. El *xīn* representa la bondad innata humana, de modo análogo a las cuatro semillas de la virtud (benevolencia *ren*, 仁, justicia *yì* 义, *lǐ* 礼 y sabiduría *zhì*, 智), que se cultivan mediante la reflexión.¹¹

El corazón, que piensa y delibera, puesto que es el órgano del pensamiento, contiene cuatro sentimientos naturales, raíces de las virtudes y de las tendencias morales que son el fundamento de la bondad innata del hombre: la compasión, que espontáneamente nos conduce hacia la benevolencia; la vergüenza, que nos lleva hacia la rectitud; el respeto y la modestia, que es el camino hacia la urbanidad, las formas, la etiqueta y el cumplimiento ritual; y el sentir lo que está bien o mal, inicio del camino de la sabiduría. Estos sentimientos, raíz de las virtudes innatas en el hombre pueden, sin embargo, agotarse y llegar a desaparecer, lo que implica, necesariamente, su continuo cultivo.

11 Al respecto, véase Gardner, Daniel. *Confucianism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 188; Cheng, Anne. *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, edic. Bellaterra, 2017, en específico, pp. 76-78; Chi-Yun, Chang. *Confucianismo: una interpretación moderna*, Madrid, edit. Popular, 2023, p. 27.



DAOÍSMO

道家思想

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记

El daoísmo es una tradición filosófico-religiosa asimismo de origen chino que se centra en la armonía con el *Dào* (el Camino como principio cósmico y ordenador), comprendido como el fundamento imprevisible y cambiante de toda realidad.

Se le puede caracterizar como un sistema de creencias y prácticas que combina una cosmovisión naturalista, donde el orden del universo se expresa en la polaridad yin-yang, cambio y flujo, con una ética de la no acción (*wú wéi*, 无为), la espontaneidad, según la cual el ser humano debe alinearse con el curso o fluir natural de las cosas para evitar conflicto y sufrimiento.

El daoísmo incluye corrientes filosóficas, asociadas, sobre todo, al *Dào Dé Jīng* (道德经) y al ideal de la espontaneidad y la simplicidad, o al *Zhuāngzǐ* (庄子) como tradiciones religiosas, con rituales, culto a divinidades y prácticas de cultivo corporal (alquimia, meditación introspectiva, ejercicios) y obtención de la

inmortalidad, que han conformado una de las matrices espirituales centrales de la civilización china.¹²

ESPIRITUALISMO AUTÓCTONO

本土精神传统

El período de desórdenes y trastornos sociales de la etapa de los Reinos Combatientes, acabará siendo un buen caldo de cultivo para el desarrollo de las corrientes religiosas. Para aquellos que luego se llamarían daoístas (*Dàojiā*, 道家, en sentido de filosofía), la salvación de cada quien no residirá en la acción colectiva sino en el retiro y la práctica de una serie de procedimientos que permitan abstraerse del mundo y dominarlo.

El daoísmo será, al lado del confucianismo, una de las principales tradiciones espirituales autóctonas de China. En términos genéricos, suele distinguirse un daoísmo filosófico (*Dàojiā*, 道家, no unitario, un pensamiento ético-político, enmarcado, eso sí, en consideraciones metafísicas, antropológicas y cosmológicas), y otro religioso (*Dàojiào*, 道教); el primero correspondería al pensamiento reflejado en el *Laozi* (老子), el *Zhuangzi*, y en otros textos derivados de éstos, denominados *Lièzǐ* (列子) y *Huáinánzǐ* (淮南子), mientras que el segundo, de sesgo claramente popular, mágico, místico, natural e individualista, correspondería a varios movimientos religiosos definidos que se suelen remontar a la secta o Camino de los Maestros Celestiales (*Tiānshī Dào*, 天師道) de

12 Al respecto de las consideraciones metafísicas y las nociones básicas del daoísmo, puede verse Borel, Henri. *Wu Wei. La vía del no actuar o cómo seguir el ritmo natural de la vida*, Barcelona, edic. Obelisco, 2012, sobre todo, pp. 19-32; Chang Po-Tuan. *Las enseñanzas internas del Taoísmo*, Barcelona, edic. La Llave, 2023, en particular, p. 87; y Andrade, Joachim. *Taoísmo: o caminho de sabedoria da China*, Campo Largo, Paraná, Editora Intersaberes, 2020, pp. 48-56; 76-79.

Zhang Daoling (張道陵) en el siglo II, y a las prácticas encaminadas a la búsqueda de la inmortalidad.

Entre estas prácticas se encuentran las técnicas meditativas, de introspección interior, un método de visualización de los dioses internos del cuerpo; la alquimia, externa (*wàidān*, 外丹), que emplea una serie de sustancias o drogas, en concreto el oro y el cinabrio, como mecanismo para que la energía vital humana se mantenga en consonancia con la cósmica, pues si se pierde, se genera la enfermedad y la desarmonía, e interna (*nèidān*, 内丹), que conlleva técnicas de control de la respiración con la intención de llegar al vacío y fundirse con el Universo.¹³

Asimismo, hay que sumar la magia, la adivinación, las disciplinas higiénicas y alimentarias, sexuales y gimnásticas, que persiguen, todas ellas, preservar, acrecentar y alimentar el principio o la potencia vital para afinar el cuerpo y hacerlo invulnerable a través de un embrión original o del crecimiento interior de un cuerpo inmortal.

El sentido original del daoísmo es difícil de determinar, y varía según los autores. Para algunos, su origen habría estado en el ámbito socio-político, como un rechazo del ordenamiento feudal y clasista del confucianismo, aunque para otros estaría en un nivel místico, como un camino de evolución de la religiosidad china en el momento en que la antigua religión agraria entró en crisis en el período de los Zhou posteriores u Orientales (*Dōng Zhōu*, 东周).¹⁴

13 Son sugerentes, al respecto, Fu Qinglei. 中国道教史 / *Zhōngguó Dàojiào Shǐ* (*Historia del taoísmo chino*), Shanghai & Beijing, Shanghai Renmin Chubanshe & Zhonghua Shuju, 1990, p. 302; Haskell, Frederic. *The Taoist Tradition in Chinese History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977, en específico, pp. 67-79; y Jullien, François. *La Valeur de la pensée chinoise*, París, edit. Grasset, 2011, en concreto, p. 189.

14 Kohn, Livia. *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany, SUNY Press, 1993, en concreto, pp. 98-103; Muñoz, Julián. *El taoísmo*, Madrid, Acento edit., 2001, p. 33; Nan Huai-Chin. 中国道教发展史略 / *Zhōngguó Dàojiào Fāzhǎn Shǐlüè*, (*Breve historia del desarrollo del taoísmo chino*), Shanghai, Fudan Daxue Chubanshe, 1996, pp. 302-304; y Pas, Julian & Leung, Man Kam. *Historical*

Así, mientras el confucianismo, social, colectivo, racional, práctico y urbano, recogía las tendencias racionalistas y comunitarias del espíritu chino, el daoísmo, natural, individual y mágico, encaminó las tendencias místicas y las necesidades de la religión personal, especialmente en el marco campesino. Podría haber, en este sentido, una relación del daoísmo con el arcaico wuismo (*wū jiào*, 巫教) de donde habrían aprendido las técnicas del éxtasis y, por consiguiente, con el chamanismo arcaico.

LOS MAESTROS CELESTIALES Y LA GRAN PAZ

天师道与太平道

Los Maestros Celestiales (*tiān shī*, 天師) conforman la escuela o movimiento que inicia el daoísmo religioso en sentido estricto, en el siglo II. Uno de los elementos esenciales de esta doctrina, a veces conocida como la Secta de las Cinco Medidas de Arroz (*Wǔ Dǒu Mǐ Dào*, 五斗米道) por el pago que debían realizar aquellos que decidían incorporarse, es la consideración del *Dao-dejing* como libro sacro y la creencia en el próximo advenimiento de una nueva era en la que se rendiría culto litúrgico al *dào* como una divinidad absoluta. Este movimiento está marcado por sus tendencias organizativas y teocráticas: su comunidad se basaba en una estructura militar jerarquizada, en la que los monjes eran, a un tiempo, también guerreros.

El pariente del fundador Zhang Daoling, llamado Zhāng Lu (張魯), fue el encargado de organizar un Estado teocrático Hanning (漢寧) en Hanzhong (漢中), actual Sichuan, celeste e independiente, administrado según el modelo de la burocracia de los Han, pero con una inspiración igualitaria y comunitaria. A la par que se organizaba este Estado particular, surgió un movimien-

to utópico centrado en la idea de Gran Paz (*Tàipíng*, 太平), muy influyente en las formas de daoísmo posterior. Según los principios de este movimiento, el Cielo Amarillo sustituiría al Azul en el gobierno del mundo y sucedería, así, una época de Gran Paz, lo que se haría efectivo en el año 184. Como modo de preparar su advenimiento se predicaba el arrepentimiento de los pecados y la penitencia respectiva. Sus adeptos, caracterizados por un pañuelo amarillo sujeto a la cabeza, recibirían el nombre de Turbantes Amarillos (*huáng jīn*, 黄巾).¹⁵

Aunque la revuelta de los Turbantes Amarillos (*Huáng Jīn Zhī Luàn*, 黄巾之亂) a la que se había unido Zhang Lu con sus fieles celestiales, fue derrotada, esta serie de alteraciones significaron el final de la dinastía Han, pues fue el momento preciso en que los generales del ejército imperial aprovecharon para restarle el poco poder que le quedaba al emperador. Una vez que los Maestros Celestiales consiguieron el apoyo imperial, en 215, el daoísmo ya nunca más volvió a ser un movimiento revolucionario, pues siempre buscó el soporte del Estado y ofreció apoyo al orden político establecido, atribuyendo al emperador de turno la labor de instaurar la época de gran paz ansiada.

Es bastante probable que uno de los principales propósitos originarios del daoísmo haya sido el deseo de sustituir los usos chamánicos, la posesión y trato con las entidades espirituales, como mecanismo para enfrentarse a las enfermedades y calamidades, lo que le conferiría, según sus seguidores y fieles, un carácter

15 En lo tocante a los aspectos del daoísmo religioso, resultan imprescindibles, Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 123-139; Ren Jiyu, (ed.). *中国道教史 / Zhōngguó Dàojiào Shǐ (Historia del taoísmo chino)*, Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe, 1990, en especial, p. 199; Saso, Michael. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman, Washington State University Press, 1990, sobre todo, p. 116; Sivin, Nathan. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, pp. 77-79; y Terol Rojo, Gabriel. *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental*, Barcelona, Herder, 2017, p. 86.

terapéutico. A la posesión y el éxtasis del brujo, el daoísta quiere oponer la meditación como forma de contactar con el mundo invisible.

A través del procedimiento alquímico, se establecía la hipótesis de que el ser humano poseía en su propio cuerpo los mismos elementos que el Cosmos, factor que hace comprensible que, en el imaginario daoísta, sea significativa la presencia de una jerarquía de funcionarios celestiales que, en perfecto paralelismo y analogía con la burocracia terrenal imperial, gobernaban el mundo invisible, cósmico y también corporal. Naturalmente, esta idea de la burocracia celestial, debido a su superioridad sobre la terrenal, representaba la noción de la superioridad del poder daoísta sobre el poder terrenal.

RELIGIOSIDAD NATURAL

自然宗教观

El daoísmo religioso es una religión que podríamos considerar revelada. Sus escrituras, fuente esencial de la doctrina y la práctica daoísta, colocaban en lenguaje humano los textos divinos, inherentes al Cosmos, que eran dados a conocer únicamente a unos pocos elegidos, para que éstos y sus seguidores ocuparan el lugar que les correspondía según el orden celestial inmutable. Todo el conjunto de las escrituras daoístas serían posteriormente recopiladas, en la época Song, en una colección, un canon, de fuerte inspiración budista, denominado *Dàozàng* (道藏).¹⁶

16 Acerca de las diversas fuentes daoístas, pueden verse, entre otros títulos, Tucci, Giuseppe. *Apología del taoísmo*, Barcelona, edit. Dédalo, 1976, en particular, p. 117; VV.AA. Serie de Estudios Culturales sobre el taoísmo (道家文化系列) *Dàojiào shǐ* / 道教史 (*Historia del daoísmo religioso*), Beijing, Sanlian Shudian, (2000-2015); Welch, Holmes & Seidel, Anna. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven, Yale University Press, 1979, en específico, pp. 32-38; White, R.J. "Teaching the Dao: monotheism, transcendence, and intercultural philosophy", *International*

Sobre los cimientos de las tradiciones mágicas y bajo la influencia de otras corrientes de pensamiento, se desarrolla la filosofía daoísta, que establece un ideal de vida natural, autónoma y libre, que se opone a las constricciones de la moral, el ritual y de la organización política propia de los adeptos de las corrientes confucianas.

Una noción destacable en el daoísmo tiene que ver con el daño que la cultura provoca. Los conflictos sociales y políticos, y todas las miserias humanas, son consecuencia de la artificialidad de la cultura, de la tendencia humana a categorizar, limitar, definir, catalogar, jerarquizar, que se impone a la naturaleza y la altera, debilitando el principio vital que indica la necesaria armonía y equilibrio con el fluir natural. Vivir plenamente, y en armonía con el entorno natural, significa recuperar la simplicidad, la sencillez prístina originaria y perfecta del ser en estado bruto, conformarse al ritmo de la vida cósmica e imitar el comportamiento natural, de plantas y animales.

Hay que ser como el Gran Todo, la Gran Unidad, el Supremo Uno (*dào*, *Tàiyī*, 太一): silencio, quietud, perfecta indiferencia, no actuar modificando el discurrir natural, lo que significa que debe descartarse cualquier pensamiento discursivo, porque el lenguaje y la institución social son importantes obstáculos en la unión con la Gran Unidad. En la secuencia daoísta de génesis cósmica, sigue a *Wújí* (无极), Gran Vacío, precediendo a *Tàichū* (太初), Gran Principio, *Tàishǐ* (太始), Gran Comienzo, y *Tàijí* (太极), Gran Polo, del cual emergen yin (陰) y yang (陽). Representa, así, la primera manifestación de unidad del *Dào*.

Las distinciones son arbitrarias, las fases polarizantes, como vida y muerte, son fases de una misma realidad, y las oposiciones del lenguaje son vanidosas e ilusorias. La única realidad verdadera

Communication of Chinese Culture, 8, 2021, pp. 271-287; y Wong, Eva. *Taoism: An Essential Guide*, Berkeley, Shambala edic., 2011, pp. 49-67.

es el principio trascendente e inmanente de la espontaneidad cósmica, que es *dào*. Encontrar el camino y volver a la fuente originaria supone evitar que las acciones que se ejecuten no sean espontáneas, aprender a vivir frugalmente, sin perturbarse por la riqueza o los anhelos de fama, y trascender las pasiones; hay que dejarse llevar por la corriente y dejar libre la mente a la espontaneidad y la intuición.¹⁷ El adepto debe recrearse en el origen de las cosas, creando un vacío de pensamiento en el que ya no se perciben las cosas por los sentidos ni por la mente, sino por el aliento cósmico que causa los seres y la vida, *dào*.

FILOSOFÍA Y VERDADERA SABIDURÍA

哲学与真正的智慧

Para el daoísmo filosófico, inspirado, fundamentalmente, en el *Daodejing* y el *Zhuangzi*, la agricultura y los trabajos en el campo simbolizan la podredumbre y la muerte, ya que la ingesta de cereales impide la inmortalidad. Rechaza las invenciones, artificiales y artificiosas, porque corrompen la naturaleza, así como lo cocido, y se pregonan lo natural, mientras que para los confucianos, no obstante, civilización y cultura proporcionan reglas objetivas, rituales, de etiqueta, así como la perfección moral del hombre, con la que se llega al conocimiento. Desde este punto de vista, *dào* sería, meramente, la razón humana, práctica, el modo cómo el hombre debe proceder en sociedad, en una tendencia positiva “humanista”. Esta visión naturalista, entendida como salvaje por

17 Véase al respecto, Wong, Eva. *Taoísmo: Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*, Barcelona, Zenith-Planeta edit., 2022, p. 107; Robinet, Isabelle. *Histoire du taoïsme: Des origines au XIVe siècle*, París: CNRS-Cerf, 2012, en concreto, pp. 19-38; López Saco, Julio. “Religiosidad y moral en la antigua China: confucianismo y daoísmo”, *Revista de Arqueología del Siglo XXI*, 366, 2011, pp. 52-63; y Maspero, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, edit. Trotta, 1999, en especial, pp. 120-138 y ss.

los confucianos, instala a los daoístas como hombres primitivos y bárbaros, que viven en el caos, la confusión, en la indiferenciación de la vía mística que implica la unión con *dào*.

El retorno a la Unidad Primordial (entendido como una verdadera unión mística) o Gran Todo Indiferenciado de buena parte de la literatura daoísta es, además de filosófica, una preocupación, digamos, política: *dào* como supremo regidor del mundo en su versión trascendente y como participante activo en su visión inmanente a todo. En *Zhuangzi*, *Huainanzi* o *Liezi*, las primeras edades de la humanidad son idílicas, donde el hombre vive espontáneamente en armonía. Los rasgos civilizatorios y culturales que van surgiendo por las invenciones de los héroes-sabios acaban siendo perniciosos porque falsean y alteran el libre juego de las fuerzas cósmicas.¹⁸

Estos artificios y convenciones desmejoran la simplicidad inicial a pesar de que, podría pensarse, el hombre va creciendo culturalmente (aunque no espiritualmente), con sus novedades técnicas. El problema radica en que esos adelantos impiden al hombre seguir en consonancia con la naturaleza y le apartan de la misma, pues sus inventos generan, con el tiempo, defectos en las sociedades que las hacen degenerar: abusos, desigualdades, rencores, conflictos.¹⁹

18 Sobre los grandes clásicos daoístas, son de gran interés, Mair, Victor. *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 19-27; Watson, Burton (trad.). *Zhuangzi. The Complete Works of Zhuangzi*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 8-17; Robinet, Isabelle. *Lao Zi y el Tao*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 1999, sobre todo, p. 63; Preciado Idoeta, Iñaki (trad.). *Laozi. Los libros del Tao*, Madrid, Edit. Trotta, 2006, en concreto, pp. 24-29; también Preciado Idoeta, Iñaki. *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*, Madrid, Edit. Trotta, 2022, pp. 45-68; García-Noblejas, Gabriel (trad.). *Laozi. Tao Te Ching*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, p. 16; Klaus, Hilmar. *The Tao of Wisdom. Laozi – Taodejing*, Aachen, Hochschulverlag, 2009, en particular, pp. 112-128; y Costantini, Filippo. *El Dao de la sabiduría: Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*, Puntarenas, Edit. de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2021, p. 29.

19 Véase, Watts, Alan. *El camino del Tao*, Barcelona, edit. Kairós, 2006, p. 75.

En ocasiones, esta evocación salvaje se observa complementaria al marco paradisiaco, con sus bondades inherentes, en el que el hombre vivía en las primeras edades. La sociedad del hombre primitivo es la del caos indiferenciado antes de la creación: un mundo, a pesar de todo, construido, “organizado”, con Cielo y Tierra, puntos cardinales, pleno de signos con sentidos que le permiten al individuo y al grupo ubicarse en el tiempo y el espacio, y donde el hombre vive armónicamente con los animales, armonizando con lo divino en un todo indiferenciado perfecto, antes de la adquisición de las artes consideradas civilizatorias.

Para los confucianos, sin embargo, es la jerarquía social y el conocimiento del matrimonio los que confieren humanidad frente al salvajismo en el seno de una comunidad jerárquica gobernada de manera perfecta por reyes-sabios, que son el parangón de las virtudes. La ausencia del matrimonio es la ausencia de la filiación paterna y del vínculo socio-religioso. En último caso, no obstante, la visión daoísta-naturalista no juzga contrariamente el progreso técnico en sí mismo, que puede ser útil, sino sus consecuencias: las diferencias sociales y económicas, las guerras, las jerarquías y, con ello, la regresión de los signos de humanidad.

El hombre sabio daoísta, *shèngrén* (聖人), hombre santo, perfecto y verdadero, espiritual, debe olvidarse de sí mismo y adaptarse a la realidad, pacificar la mente y, así, captar con pureza la realidad. Es, fundamentalmente, el conductor de *dào*, no interviniendo, en el sentido de contrariar el curso de la naturaleza. El sabio debe emular los modelos que operan en el mundo natural y traerlos a los humanos, ya que la naturaleza es la normativa básica.

Por su mediación, y a través de la tradición que escenifican, podemos conocer el Universo y las bases cosmológicas, aunque también hay, en función de la diversidad literaria, otros mecanismos: la adivinación de época Shang y el papel del rey como puente con los ancestros, además de la auto-cultivación, que acercaría al hombre a lo divino o espiritual. Las acciones del sabio están de acuerdo, por

lo tanto, con la armonía que guía los movimientos de Cielo y Tierra, yang y yin. Siguiendo los modelos cósmicos, revelados en diagramas, juegos, objetos rituales funerarios, construcciones, monedas y escritos, son responsables del orden del mundo.²⁰

El verdadero sabio debe “completar” el mundo como una posibilidad soteriológica de sustitución del individuo o re-unión con *dào*, puesto que la persona nace repleta de *dào* pero, con facilidad, lo pierde a través de la socialización y sus avatares. Esta Persona Espiritual y Genuina (pero siempre con cuerpo físico), interioriza *dào* y posee habilidad extrema para viajar libremente por el Universo. El sabio restaura, por consiguiente, la armonía más profunda que subyace entre la existencia humana, el mundo y *dào*.

En definitiva, el conocimiento daoísta no es el producto de una ciencia reflexiva y analítica del detalle o del conjunto de las cosas; es, más bien, una connaturalidad con ellas y una actitud capaz de reaccionar ante los cambios y de adaptarse de modo intuitivo a las vicisitudes y circunstancias sin fin de los acontecimientos. La aceptación de la transformación y el cambio confluyen en la actitud del sabio que logra la indiferencia absoluta respecto a la salud, la enfermedad, la vida o la muerte.

ESCUELAS CHINAS DEL DAOÍSMO RELIGIOSO

中国道教各主要流派

El daoísmo religioso, formal e institucional, estaba formado por diferentes escuelas o corrientes que compartían una serie de elementos comunes, entre los que destacan un sacerdocio bien for-

20 Sobre aspectos rituales y la meditación, Toshihiko Izutsu. *Sufismo y Taoísmo: Ibn Arabí, Laozi y Zhuangzi*, Madrid, edit. Siruela, 2019, en especial, p. 64; y Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany, SUNY Press, 1993, por ejemplo p. 60.

mado, una serie de escrituras en chino clásico, un panteón jerarquizado de dioses, monasterios, templos, sofisticados rituales y diversas prácticas orientadas hacia la consecución de la inmortalidad, como la alquimia, ejercicios respiratorios, dietas, meditación, acciones mágicas y de enriquecimiento espiritual.

El fundamento de la inmortalidad se asienta en la correlación del universo microcósmico con el cuerpo humano microcósmico, de modo que el adepto daoísta debe saber que posee un limitado hálito vital, que debe identificar y conservar, y que corresponde al dào indiferenciado que origina todo. Su deber es retener las esencias corporales vitales (hálito-*qì*, 氣, fuerza vital-*jīng*, 精 y espíritu-*shén*, 神; Tres Tesoros, *jīng qì shén*, 精氣神), intentando revertir el desgaste paulatino de las mismas, pues su carencia es lo que lleva a la irremisible muerte física.

El arriba citado grupo de los Maestros Celestiales conformados a finales de la dinastía Han (206 a.e.c.-220) es el que inaugura el daoísmo religioso. Fundada por Zhang Daoling tras una presunta revelación del Laozi divinizado como uno de los Tres Puros (*Sānqīng*, 三清) que le indicaba la necesidad de crear una nueva ortodoxia que sustituyese a las degeneradas prácticas populares, esta escuela llegó a establecer un estado teocrático en el occidente chino, sosteniendo que las enfermedades eran causadas por los pecados.

Los Tres Puros eran entidades arcaicas y abstractas, una suerte de seres mitologizados a partir de principios filosóficos; son los dioses taoístas más relevantes. Se trata del Venerable Celestial del Principio Primordial, manifestación pura del *qì* primordial originario; *Yuánshǐ Tiānzūn* (元始天尊), Puro Primordial de Jade (*Yùqīng*, 玉清), origen del universo desde el Gran Todo Indiferenciado (*Tàiyì*, 太易); el Venerable Celestial Señor del Dào, una especie de mediador entre el principio primordial y otras deidades menores, *Língbǎo Tiānzūn* (灵宝天尊), Puro Superior (*Shàngqīng*, 上清), que separa yin (陰) y yang (陽), y está asociado a escrituras y rituales; y el Venerable Celestial Laozi, *Dàodé Tiān-*

zūn (道德天尊), Gran Puro (*Tàiqīng*, 太清), también *Taishang Laojun* (太上老君), encarnación de Laozi que predica la virtud (*dé*, 德), discípulo y mensajero divino. A ellos se ofrecía una práctica ritual denominada *jiào* (醮), que buscaba el regreso al origen para alcanzar la necesaria renovación.²¹

Su curación sólo se podría realizar a través de las buenas obras y la confesión, expresadas en diversos rituales, incluyendo algunos comunitarios para fomentar la unión hombre-divinidad, y otros sexuales con la intención de reforzar la energía vital. Al final de la dinastía Han algunos seguidores de esta escuela huyeron hacia el sur debido a los desórdenes y conflictos de la época, adoptando varias ideas alquímicas, médicas y mágicas, que se compilaron en el clásico *Bàopǔzǐ* (抱朴子, *El maestro que adopta la simplicidad*), de Ge Hong (葛洪).

De esta nueva situación surge otra escuela daoísta, denominada de la Pureza Superior (*Shàngqīng Pài*, 上清派), conocida popularmente como Escuela Maoshan (*Máoshān Pài*, 茅山派). Sus adeptos parten también de presuntas revelaciones que refieren un Apocalipsis que destruirá el mal reinante y provocará que los adeptos perfeccionados se conviertan en los herederos de un nuevo mundo libre de maldad.

También en el sur de China apareció la Escuela Joya Sagrada (*Líng Bǎo Pài*, 靈寶派), caracterizada por venerar a los llamados dignos celestiales en ostentosos y complicados rituales. Además de los Venerables Celestiales o Tres Puros, también estaban siempre presentes los Ocho Inmortales (*Bāxiān*, 八仙), personas perfeccionadas inmortales, asociadas con la buena suerte y las llamadas

21 Véase Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/daoism/> <https://plato.stanford.edu/entries/zhuangzi/> que explora el *Dao De Jing*, *Zhuangzi* y el daoísmo filosófico frente al religioso, aludiendo a las escuelas de pensamiento; así como Chang Po Tuan & Liu I Ming, *Las enseñanzas internas del taoísmo*, Barcelona, La Llave ediciones, 2004, en especial, pp. 87-92; Stephen Little & Shawn Eichman, *Taoism and the Arts of China*, Chicago, Art Institute of Chicago, 2000, pp. 76-83.

ocho condiciones de la vida, tanto socio-económicas, como fisiológicas; esto es, riqueza y pobreza, masculino y femenino, alto y bajo rango, además de juventud y vejez.

Estos seres, que comen oro y beben perlas, viven en montañas, lugares especialmente energéticos, grutas o lugares remotos de carácter mágico, como la isla Penglai (*Pénglái*, 蓬莱). Hay que recordar que la alquimia del oro es la más antigua en China. Su expresa finalidad era la de poder llegar a ser inmortal. El oro era considerado el único elemento no corruptible de la naturaleza; por consiguiente, es lógico que si se ingiere en buenas cantidades, también haga incorrupto el cuerpo humano.

Se consideran señores del tiempo y el espacio, puesto que caminan entre los astros y visitan nuestro mundo de incógnito para otorgar la inmortalidad a aquellos mortales que se lo hayan merecido por su accionar mundano.

La dinastía Song vio la aparición de otra escuela daoísta, en este caso la de la Perfección Total o Verdad Completa o *Quánzhēn Dào* (全真道), fundada por Wáng Chóngyáng (王重陽), que proclamaba la crucial unidad entre el confucianismo, el budismo y el daoísmo, impulsando una vida monástica en la que los diferentes adeptos meditaban en los procesos alquímicos internos.²² La alquimia interna, *neidan*, intenta transformar los elementos del interior del cuerpo humano, lo que la pone en conexión con diversas prácticas meditativas introspectivas, de influencia budista, y con la práctica medicinal tradicional.²³

Finalmente, otra escuela conocida, surgida a finales del imperio, es la de la Unidad Ortodoxa, *Zhèngyī Pài* (正一派), con un clero hereditario que podía contraer matrimonio.

22 Reiter, Florian. *Daoism in the Song and Yuan Dynasties*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2010, en específico, pp. 98-119.

23 En relación a estos procesos, Schipper, Kristofer & Verellen, Franciscus (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 47-58; y Goossaert, Vincent. *Quanzhen Daoists and the Rise of Inner Alchemy*, Berkeley: University of California Press, 2007, sobre todo, p. 71.



CONCLUSIONES

结论

21

CUADERNOS
DE CHINA

中国
笔记

Hasta la actualidad, el confucianismo y el daoísmo siguen presentes en la cultura china, así como en otras sociedades de Asia oriental, actuando como una referencia ética y simbólica. El primero ha sido reutilizado en discursos de orden social, disciplina y respeto a la autoridad, mientras el segundo alimenta los imaginarios de armonía con la naturaleza, *mindfulness* y alternativas espirituales en el mundo contemporáneo. No se trata, es necesario puntualizar, simplemente de un pasado religioso, pues ambos sistemas siguen influenciando la manera en que se conciben el poder, la educación, la familia y la relación con el tiempo y la naturaleza.

En conjunto, ambas corrientes de pensamiento ofrecen una visión del mundo donde el orden político, el orden social y el ordenamiento cósmico se entrelazan. El arte, la escritura y los rituales hacen visible este entramado, convirtiendo a la reflexión filosófica en experiencia sensible y compartida. En este sentido, estos dos grandes senderos no solo han moldeado la historia chi-

na, sino que continúan funcionando como un lenguaje simbólico para pensar sobre la autoridad, la justicia y el lugar que el ser humano ha de ocupar en el universo.

El confucianismo y el daoísmo son, sin duda razonable, dos de los pilares fundamentales de la cultura china y, en buena medida, de la región de Asia oriental. Su relevancia no se limita a la tradición filosófica o religiosa, sino que se extiende a la construcción del orden social, al funcionamiento del poder político, al modelo educativo y a la sensibilidad estética y espiritual de grandes sectores de población en China, pero también en Corea, Japón o Vietnam.

En el plano cultural, el confucianismo ha proporcionado a China y al este de Asia un modelo de educación y de humanismo fundamentado en el respeto a la tradición escrita, el estudio de los clásicos y la formación del carácter. La noción de que el poder moral del gobernante y el mérito del letrado dependen de una sólida formación en textos de referencia (en esencia los *Cinco Clásicos Wǔjīng*, 五經, y los *Cuatro Libros Sishū*, 四书), ha marcado durante siglos a las élites cultas y sigue resonando hoy en los sistemas escolares y universitarios de toda la región. Se trata, en el caso de los Cinco Clásicos (*Wǔjīng*, 五經), de *Yìjīng* (易經), *Clásico de los Cambios*; *Shūjīng* (書經) o *Shàngshū* (尚書), *Libro de los Documentos*; *Shījīng* (詩經), *Libro de los Cantos*; *Lǐjīng* (禮經), *Libro de los Ritos*; y *Chūnqiū* (春秋), *Anales de Primavera y Otoño*; y en lo tocante a los Cuatro Libros (*Sishū*, 四书), *Lúnyǔ* (论语), *Analectas*; *Dàxué* (大学), *Gran Saber o Estudio*; *Zhōngyōng* (中庸): *Doctrina del Medio*; y *Mèngzǐ* (孟子), *Escritos de Mencio*.

El culto a los maestros, la veneración del libro y la relevancia otorgada a la escritura han convertido al confucianismo en una matriz de cultura letrada que trasciende el ámbito estrictamente religioso.

El daoísmo, por su lado, aporta una cosmovisión distinta pero complementaria: el énfasis en el *Dào* como principio cósmi-

co-natural, en la armonía con el *yin yang*, en la fluidez del cambio y en la búsqueda de la longevidad y la trascendencia. Esta cosmovisión ha alimentado toda una tradición de arte, poesía, meditación, alquimia y práctica médica que se integra con el budismo y con los cultos populares en una urdimbre espiritual compartida y compleja. Mientras el confucianismo tiende a orientarse hacia el orden humano, el daoísmo ofrece una mirada sobre el orden cósmico y el cuerpo como microcosmo, generando una espiritualidad que se profundiza tanto en los templos como en la misma vida cotidiana.

El confucianismo ha sido el cimiento de un modelo de jerarquía relacional que estructura la familia, el Estado y la comunidad. La piedad filial, el respeto a los mayores y la obligación de los superiores hacia los inferiores tejen una red de deberes y expectativas que fomenta la estabilidad del grupo y limita el individualismo atomizado. En muchas sociedades asiáticas, estas ideas persisten en la forma de tratar a la familia, de organizar el trabajo y de concebir el debido respeto institucional, incluso cuando se ha abandonado ya la terminología explícitamente confuciana. El culto a los antepasados, las ceremonias familiares y la importancia concedida a la reputación del linaje no son vistas hoy como meras tradiciones folclóricas, sino como expresiones vivas de una lógica confuciana de orden y memoria.

El daoísmo ha modelado también, a su manera, la experiencia social de amplios sectores populares. Los rituales de exorcismo, las celebraciones de los inmortales, los calendarios daoístas y las prácticas de cultivo interno han ofrecido a las capas iletradas un marco de sentido ante el sufrimiento, la enfermedad o la misma muerte. En los entornos rurales y en ciudades tradicionales, los templos taoístas y los festivales religiosos siguen siendo centros de identidad comunitaria, donde conviven devoción, curación simbólica y, por qué no decirlo, entretenimiento. No hay una estricta separación entre lo religioso y lo cotidiano, en tanto que el daoís-

mo permite negociar con el misterio y con las fuerzas invisibles de una manera accesible, si bien ritualizada.

En la esfera política, el confucianismo ha sido la ideología legitimadora del Estado en China durante gran parte de su dilatada historia imperial. El modelo de gobierno benevolente y recto, la selección de funcionarios según mérito intelectual, el énfasis en la moralidad del soberano y la idea de que un mal gobierno rompe el conocido *Mandato del Cielo*, han configurado el imaginario sobre el poder hasta la época moderna. Aunque la corriente ha sido criticada y secularizada en el pasado siglo XX, su huella sigue viva en los discursos políticos contemporáneos que exaltan el orden, la estabilidad, la armonía y la responsabilidad del Estado hacia su pueblo.

Una menor presencia como ideología de Estado le ha correspondido al daoísmo. No obstante, ha desempeñado un cierto papel político subterráneo. A veces se ha asociado a movimientos de protesta popular, como la mencionada rebelión de los Turbanes Amarillos, que se inspiraban en textos daoístas y en una crítica a la injusticia del poder; en otras ocasiones, las élites daoístas se han servido de la figura del Maestro Celestial o de los célebres inmortales como mediadores entre el cielo y la corte imperial. El concepto de la no acción ha sido reinterpretado inclusive por pragmáticos gobernantes como una forma de no intervenir en exceso, de dejar que el orden surja por sí mismo y fluya naturalmente desde una base moral y cósmica firme.

Un último apunte ha de referirse a la presencia de ambas tendencias fuera de las fronteras chinas. Uno y otro han sido selectivamente adaptados. En Corea y Vietnam, el confucianismo se consolidó como base del sistema educativo burocrático y del modelo de Estado; el examen de mandarines, el culto al soberano y la organización jerárquica de la sociedad se nutrieron de la misma tradición que en China. En Japón, aunque el budismo (*Fójiào*, 佛教, en chino) y el sintoísmo (*Shéndào*, 神道, en chino),

desempeñaron un rol central, el confucianismo ha dejado huella en la sorprendente ética laboral, el respeto por la autoridad y la estructura del grupo, mientras que el daoísmo, más difuso, se ha integrado en prácticas de meditación, medicina y espiritualidad.

En conjunto, por lo tanto, el confucianismo y el daoísmo se revelan como sistemas de sentido que organizan la vida individual y colectiva. No se agotan en la doctrina, sino que se manifiestan en la escuela, la familia, la ciudad y el arte. Su relevancia cultural y socio-política reside precisamente en su capacidad de ordenar la experiencia humana sin anular del todo la diversidad, ofreciendo marcos de referencia comunes que permiten a amplias poblaciones compartir un mismo lenguaje simbólico, ético y espiritual.

Aunque el mundo moderno ha cuestionado, con razón o sin ella, muchos de sus supuestos, el legado de ambas tradiciones continúa siendo una clave indispensable para comprender la historia y la sensibilidad de China y de gran parte de Asia oriental del Pacífico.



PUBLICACIONES AVECH



中国
笔
记





CUADERNOS DE CHINA

中国笔记

1. **JULIO LÓPEZ SACO.** *Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo* 中国远古神话：多元化、人性化和经验主义. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2019, pp. 1-51 [*Cuadernos de China*, 1].
2. **WALBURGA MARÍA WIESHEU.** *Develando los secretos de la pagoda del Templo de Famen en la Provincia de Shaanxi* 陕西省法门寺佛塔解密. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2019, pp. 1-63 [*Cuadernos de China*, 2].
3. **XULIO RÍOS.** *China y Latinoamérica: Una relación transformadora del orden global* 中国和拉美：一个转变全球秩序的关系. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-105 [*Cuadernos de China*, 3].
4. **RAMÓN ALONSO DUGARTE RANGEL.** *China y la planificación familiar: La política del hijo único* 中国与计划生育独生子女政策. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-84 [*Cuadernos de China*, 4].
5. **SUNAMIS FABELO CONCEPCIÓN Y RUVISLEI GONZÁLEZ SAEZ.** *China y la Ruta de la Seda Sanitaria en momentos de Covid-19* 中国与Covid-19疫情期间健康丝绸之路的开展. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-88 [*Cuadernos de China*, 5].
6. **ALFREDO TORO HARDY.** *¿Desafió China a Estados Unidos prematuramente?* 中国过早地挑战美国了吗? Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-66 [*Cuadernos de China*, 6].
7. **OSCAR E. FERNÁNDEZ-GUILLÉN.** *Estrategias de Asociación Comercial China-América Latina: Bases, situación y perspectivas para la región* 中国-拉美贸易联系战略：区域基础、形势与展望. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-113 [*Cuadernos de China*, 7].



8. **NELSON GARCÍA PERNÍA.** *La política exterior china hacia África, 1949-2018* 中国的对非洲政策 1949-2018. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-93 [*Cuadernos de China*, 8].
9. **ANA MARÍA MOURE PINO.** *Las relaciones exteriores entre Chile y China: Nuevas instancias de cooperación en América Latina* 智利与中国的外交关系：拉丁美洲合作的新实例. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-47 [*Cuadernos de China*, 9].
10. **MENG XIAYUN.** *China y América Latina: Territorios ancestrales de sus culturas para las ideas y la acción ecológicas* 中国和拉丁美洲：古老文化领土的生态理念和行动. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-79 [*Cuadernos de China*, 10].
11. **JULIO LÓPEZ SACO.** *Literatura china clásica confuciana y taoísta: Referentes y patrones mitológicos* 中国儒家、道家典籍：神话观照与范式. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-92 [*Cuadernos de China*, 11].
12. **JUAN SEBASTIÁN SCHULZ.** *El nuevo concepto de desarrollo de Xi Jinping* 习近平的新发展理念. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-76 [*Cuadernos de China*, 12].
13. **NORBERT MOLINA-MEDINA.** *Venezuela y China: Juntos en la cuestión de El Salvador* 委内瑞拉与中国：在萨尔瓦多问题中站在一起. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-80 [*Cuadernos de China*, 13].
14. **ANA MORALES-ANDERSON.** *Panamá y China: Una relación de tres siglos* 巴拿马和中国：三个世纪的关系. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-66 [*Cuadernos de China*, 14].



15. **ELDA MOLINA DÍAZ Y EDUARDO REGALADO FLORIDO.** *China: Resiliencia y desarrollo* 中国：韧性与发展。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-70 [*Cuadernos de China*, 15].
16. **RACHEL M. ARENCIBIA CASANOVA.** *Transformaciones en la matriz energética de la República Popular China* 中华人民共和国能源矩阵的转型. 简要概述。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2024, pp. 1-60 [*Cuadernos de China*, 16].
17. **EDDUAR BASSAN EL KHUFFASH ÁLVAREZ.** *El Globo según China. Una lectura de la Iniciativa para la Seguridad Global* 中国眼中的全球. 解读全球安全倡议。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2024, pp. 1-60 [*Cuadernos de China*, 17].
18. **BELÉN DORADO MARÍN DE ESPINOSA.** *La pintura china y la educación ambiental* 中国画与对自然的认知。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2024, pp. 1-68 [*Cuadernos de China*, 18].
19. **ANDRÉS RAGGIO.** *Relaciones bilaterales entre China y Uruguay: Antecedentes, temas y mecanismos* 中国与乌拉圭的双边关系：背景、问题和机制。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2025, pp. 1-88 [*Cuadernos de China*, 19].
20. **ROBERTO STEKMAN HENRÍQUEZ.** *Hacia una Comunidad de Destino de la Humanidad: La Iniciativa para la Civilización Global* 构建人类命运共同体：全球文明倡议。Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2025, pp. 1-68 [*Cuadernos de China*, 20].





CUADERNOS DE CULTURA CHINA

中国文化笔记本

1. **VARIOS AUTORES.** *Nueve relatos sobre ratas y ratones* 关于老鼠的九个故事. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-43 [*Cuadernos de Cultura China*, 1].
2. **JIDI MAJIA.** *Las Montañas Lejanas* 远山. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-119 [*Cuadernos de Cultura China*, 2].
3. **HUÁNG HUÁNG, YÁO YǐZHŌNG, LIÚ JǐNHÓNG, Lǐ YǐMÍNG, Lù YÀN, Zhāng XuēGUĀNG Y YÁNG DàHUÁ.** *Covid-19: Propuesta de prevención y tratamiento con Jīng Fāng COVID-19* 经方防治推荐方案. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2020, pp. 1-85 [*Cuadernos de Cultura China*, 3].
4. **VARIOS AUTORES.** *Catorce relatos sobre bueyes, toros y vacas* 关于牛的十四个故事. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-55 [*Cuadernos de Cultura China*, 4].
5. **EDWIN GARCÍA MALDONADO.** *Huellas del arte tradicional chino en la obra de Alirio Palacios y Francisco Hung* 阿里里奥帕拉西奥斯和弗朗西斯科洪作品中的中国传统艺术痕迹. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-46 [*Cuadernos de Cultura China*, 5].
6. **LIU YǐNG 刘颖.** *La enseñanza actual del idioma chino en Venezuela* 委内瑞拉中文教育现状. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-45 [*Cuadernos de Cultura China*, 6].
7. **WILFREDO CARRIZALES.** *Escritos acerca del Tigre* 关于虎的小品. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-63 [*Cuadernos de Cultura China*, 7].
8. **LIU YǐNG 刘颖.** *El Patrimonio Cultural Inmaterial de China* 中国非物质文化遗产. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-41 [*Cuadernos de Cultura China*, 8].

BIBLIOTECA AVECH

委内瑞拉中国研究会图书馆

COLECCIÓN ESTUDIOS
Y TRADUCCIÓN





Colección Estudios

1. **Eduardo Regalado Florido y Elda Molina Díaz** (COORDS.). *China y sus relaciones internacionales* 中国和他的国际关系. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-578 [*Biblioteca AVECH*].
2. **María Francesca Staiano – Norbert Molina Medina** (COORDS.). *El Centenario del Partido Comunista de China (1921-2021)* 中国共产党百年 (1921-2021). Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2021, pp. 1-596 [*Biblioteca AVECH*].
3. **Norbert Molina-Medina**. *Las relaciones Venezuela-China (1943-1974): Los orígenes* 委内瑞拉与中国的关系 (1943-1974): 起源 *Tomo I*. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-130 [*Biblioteca AVECH*].
4. **Oscar E. Fernández-Guillén**. *Geeconomía de las relaciones China-ASEAN: Naturaleza, evolución y potenciales efectos. ¿Impactan sobre América Latina? 中国-东盟关系的地缘经济学: 性质、演变和潜在影响. 会影响拉丁美洲吗?* Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-129 [*Biblioteca AVECH*].
5. **Norbert Molina-Medina**. *Las relaciones Venezuela-China (1974-1999): Los senderos de la normalización* 委内瑞拉与中国的关系 (1974-1999): 规范化路径 *Tomo II*. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2022, pp. 1-262 [*Biblioteca AVECH*].

6. **JULIO LÓPEZ SACO.** *Budismo temprano en China: Pensamiento, cultura y arte* 中国早期佛教: 思想, 文化和艺术. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2023, pp. 1-112 [*Biblioteca AVECH*].
7. **JULIO LÓPEZ SACO.** *China pre imperial. Neolítico y Edad del Bronce* 史前帝国时期的中国: 新石器时代和青铜时代. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2024, pp. 1-161 [*Biblioteca AVECH*].
8. **NORBERT MOLINA-MEDINA (COORD.).** *Venezuela y China (1974-2024): 50 años de cooperación política, económica, social y cultural* 委内瑞拉和中国 (1974-2024年): 50年政治、经济、社会与文化合作. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2024, pp. 1-334 [*Biblioteca AVECH*].
9. **TATIANA GÉLVEZ RUBIO, MANUELA BARRERA CUBIDES Y CINDY ROZO ROMERO.** *Transformaciones del consumidor urbano en China: Oportunidades para el sector agrícola en América Latina* 中国城市消费的转型升级: 拉丁美洲农业部门的机遇. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2025, pp. 1-108 [*Biblioteca AVECH*].
10. **NORBERT MOLINA-MEDINA (COORD.).** *Ensayos sobre el pensamiento de Xi Jinping* 习近平思想研究论文集. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2025, pp. 1-258 [*Biblioteca AVECH*].
11. **RAQUEL ISAMARA LEÓN DE LA ROSA – XULIO RÍOS (Coords.).** *Los estudios chinos en Iberoamérica en el siglo XXI* 21世纪拉丁美洲的中国研究. Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China – Observatorio de la Política China, 2026, pp. 1-261 [*Biblioteca AVECH*].

Colección Traducción

1. **JULIO LÓPEZ SACO** (Traducción, introducción, notas y comentarios) - Fulvio Scarcia Maccorsi (Traducción). *Lüshi Chunqiu* (呂氏春秋) *Anales de Primavera y Otoño del Maestro Lu* (Buwei). Mérida, Centro de Estudios de África y Asia – Asociación Venezolana de Estudios sobre China, 2025, pp. 1-762 [*Biblioteca AVECH*].



中国 笔记

EL AUTOR

Julio López Saco. Caracas, 1966. Profesor titular de Universidad. Doctor en Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Posdoctorado en Ciencias Sociales (UCV). Miembro activo de investigación de la AVECH (Asociación Venezolana de Estudios sobre China 委内瑞拉中国研究会), del CEAA (Centro de Estudios de África y Asia, Universidad de Los Andes, Venezuela), de la AEEAO (Asociación Española de Estudios de Asia Oriental), de la AHEC (Asociación Hispánica de Estudios de China), de la ICA (International Confucian Association) y de la Red Iberoamericana de Sinología, con sede en la Universidad de Costa Rica. Fellow of Social Science Research Council (FSSRC), EE.UU. Ex Coordinador del Doctorado en Historia de la Universidad Central de Venezuela y Ex Coordinador Académico de su Escuela de Historia. Profesor en Universidade do Minho (Braga, Portugal) y catedrático de la Escuela de Posgrado en UFM (Universidad Francisco Marroquín, Ciudad de Guatemala y Madrid). Autor de más de una veintena de libros y un centenar de artículos relativos a los mitos, la religiosidad y la historia antigua de las culturas orientales.



雍和門
Yonghe Gate

www.avech.org



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

CUADERNOS DE CHINA

中国 笔记



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



Centro de Estudios de África y Asia
"José Manuel Bricenío Monzillo"



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de África y Asia (CEAA)
Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会