

EL «MEDITERRÁNEO CHINO» & LA «CHINA MEDITERRÁNEA». SOBRE ETNOGRAFÍA Y ORIENTALISMOS, IDENTIDAD Y EMPODERAMIENTOS: LA FESTIVIDAD DE MOROS Y CRISTIANOS Y EL PROCESO DE SINIZACIÓN CHINO*

*THE «CHINESE MEDITERRANEAN» & «THE MEDITERRANEAN CHINA», ABOUT
ETHNOGRAPHY AND ORIENTALISMS, IDENTITY AND EMPOWERMENTS: MOORS AND
CHRISTIANS FESTIVITIES AND THE CHINESE SINICIZATION PROCESS.*

Gabriel Terol Rojo
Universitat de València
Gabriel.Terol@uv.es

RESUMEN:

El presente es un trabajo de investigación de antropología filosófica cultural. Y lo es ocupándose de algunos de los rasgos identificativos genuinos del Mediterráneo occidental, centrándose en el Levante español y entre su diversidad folclórica, la asociada a la festividad de Moros y Cristianos que se presenta etnográficamente. La propuesta que desarrolla revisa estas prácticas populares desde un análisis etnográfico para revelar la situación del desarrollo del empoderamiento femenino en su contexto, la identidad y chauvinismo y el orientalismo que proyecta. Sobre este último se plantean estas mismas categorías analizadas en el caso del desarrollo socio-cultural de China y su sinidad es revisada desde su nacionalismo, etnicidad y racismo entendido como nacionalismo chino. Las conclusiones pretenden ser coincidencias o divergencias evaluables desde donde alcanzar lugares comunes y reconocer que la identidad que trasciende es resultado de algo común que se enfrenta y dicta una convivencia con la intracultura social.

PALABRAS CLAVE:

Intracultura social, Identidad, Moros y Cristianos, Sinidad, Orientalismo.

ABSTRACT:

This is a research work of cultural philosophical anthropology. And it is by dealing with some of the genuine identifying features of the western Mediterranean, focusing on the Spanish Levante and among its folkloric diversity that associated with the Moors and Christians festival, reviewed ethnographically. The proposal that it develops reviews these popular practices from an ethnographic analysis to reveal the situation of the development of female empowerment in its context, the identity and chauvinism and the orientalism that it projects. On the latter, these same categories analyzed in the case of the socio-cultural development of China are raised and its sinicity is reviewed from its nationalism, ethnicity and racism understood as Chinese nationalism. The conclusions are intended to be evaluable coincidences or divergences from which to reach common places and recognize that the identity that transcends is the result of something common that faces and dictates a coexistence with the social intraculture.

KEYWORDS:

Social Intraculture, Identity, Moors and Christians, Sinicity, Orientalism.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I + D, de la convocatoria 2019 de del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, titulado «Nuevos desarrollos socioculturales, políticos y económicos de Asia Oriental en el contexto global» (PID2019-107861GB-I00) y dirigido por el Grupo de Investigación InterAsia de la Universidad Autónoma de Barcelona.

SUMARIO:

1. El «Mediterráneo chino» & la «China mediterránea»	pág. 67
2. El nacionalismo y la identidad española	pág. 69
3. La festividad de Moros y Cristianos en el ámbito español y su imperialismo	pág. 72
3.1. El empoderamiento femenino como respuesta de progreso social y adaptación a la modernidad	
3.2. La identidad & chauvinismo intrínsecos: análisis y valoraciones	
3.3. La orientalización de la festividad de Moros y Cristianos	
4. El nacionalismo sínico	pág. 75
4.1. La mujer en la China moderna. De la sumisión al empoderamiento a través de la educación	
4.2. Nacionalismo e identidad sínica: historia y multiétnicidad social	
4.3. La auto-orientalización de China: intereses y valoraciones	
5. Consecuencias sobre la intracultura social en el caso español y en el ámbito chino	pág. 78
6. Conclusiones y resultados	pág. 79
Bibliografía	pág. 80

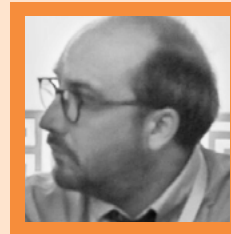
1. EL «MEDITERRÁNEO CHINO» & LA «CHINA MEDITERRÁNEA»

Entendiendo como Occidente a todas las sociedades que descienden de los núcleos originales de la Euroasia más occidental y temprana, la cuenca del mediterráneo es muy importante —advértase que en la idea construida de «Occidente» el norte de África, a pesar de su pertenencia geográfica a la cuenca mediterránea, nunca será entendida como parte de la misma y que paradójicamente será tachada de «Oriente»—; y en ese sentido, lo que debería entenderse como Oriente debiera abarcar a todas las sociedades que descienden de los núcleos originales de Euroasia situados en el extremo más oriental —y que son las segundas más antiguas—. De estas últimas, la cultura y civilización sínica se extiende desde su núcleo original en el Huang He, conocido como el río Amarillo, principalmente desde los asentamientos neolíticos de las culturas Yangshao (仰韶文化) y Majiayao (马家窑文化) —sin olvidar los importantes asentamientos allende esta ubicación con las culturas Dawenkou (大汶口文化), Liao (红山文化), la Liangzhu (良渚文化) y la Longshan (龙山文化)—.

Es relevante contrastar que tanto en el primer caso como en el segundo es posible reconocer su eurocentrismo y su sinocentrismo, respectivamente, en la construcción de una identidad

de grupo que querrá sostenerse en una identidad lingüística en su entorno geográfico de actuación en algunos períodos. El primero evolucionará en sociedades occidentales a partir de los asentamientos localizados en la parte más oriental del mar mediterráneo y «comprometidos» con las civilizaciones y culturas de alrededor de los dos grandes ríos, a saber, el Tigris y el Eufrates, y que merecerá el nombre de Mesopotamia —advértase que su origen se enmarca unos 10 mil años a.n.e., recuérdese también la desvinculación cultural y política posterior, convirtiendo esta referencia en geográfica pero no estrictamente civilizatoria—. De ahí, su circulación —que no expansión estrictamente— hacia el Oeste será imposible de frenar. En el caso del segundo, unos miles de años después de esa datación original, las poblaciones asentadas en Asia oriental —especialmente las que originarán la civilización china— emprendieron el mismo objetivo de expansión.

Paradójicamente, en ambos casos, encontramos una categoría geográfica sustancial de identidad distintiva (Abulafia, 2013). Por una parte, —tanto para la civilización babilónica que lo llamará «Mar Superior», el «Gran Verde» o «Gran Circuito» para los egipcios, el *Yam Gadol* «Gran Mar») para los judíos, *Akdeniz* «Mar Blaco» en relación a su localización al Oeste) para los turcos, según el mundo griego *Meso-geios Thalassa* (Μεσόγειος Θάλασσα, «Mar



Nota biográfica:

Gabriel Terol Rojo es licenciado en Filosofía desde 2000, licenciado en Estudios de Asia Oriental desde 2007, doctor mención internacional/europeo desde 2015, PAD en la actualidad, así como coordinador de la Unidad Docente del Área de Estudios de Asia Oriental en la Facultad de FTYC de la Universidad de Valencia desde 2018. Entre sus numerosas participaciones en encuentros académicos especializados destacan las realizadas en la Universidad de Berkeley (USA) o en Dunhuang (China), el Colmex (México), MGIMO (Rusia) y/o Ca' Foscari (Italia), entre otras; así como su membresía en asociaciones científicas/académicas destacando: la Asociación Española de Estudios de Asia Oriental —en donde es vocal de la Junta Directiva—, la EACS, la EACP, la SAF y la Asociación rusa para el desarrollo de la Sinología. Cuenta en su haber con casi una decena de monográficos especializados y alrededor de medio centenar de artículos publicados y capítulos de libros que testifican sus transversales intereses académicos entre los que destacan los filosóficos —daoísmo chino y su repercusión extrasínica— y, especialmente, las aplicaciones, lecturas, discursos y estudios relacionados con el concepto de «sinidad» a todos los niveles.

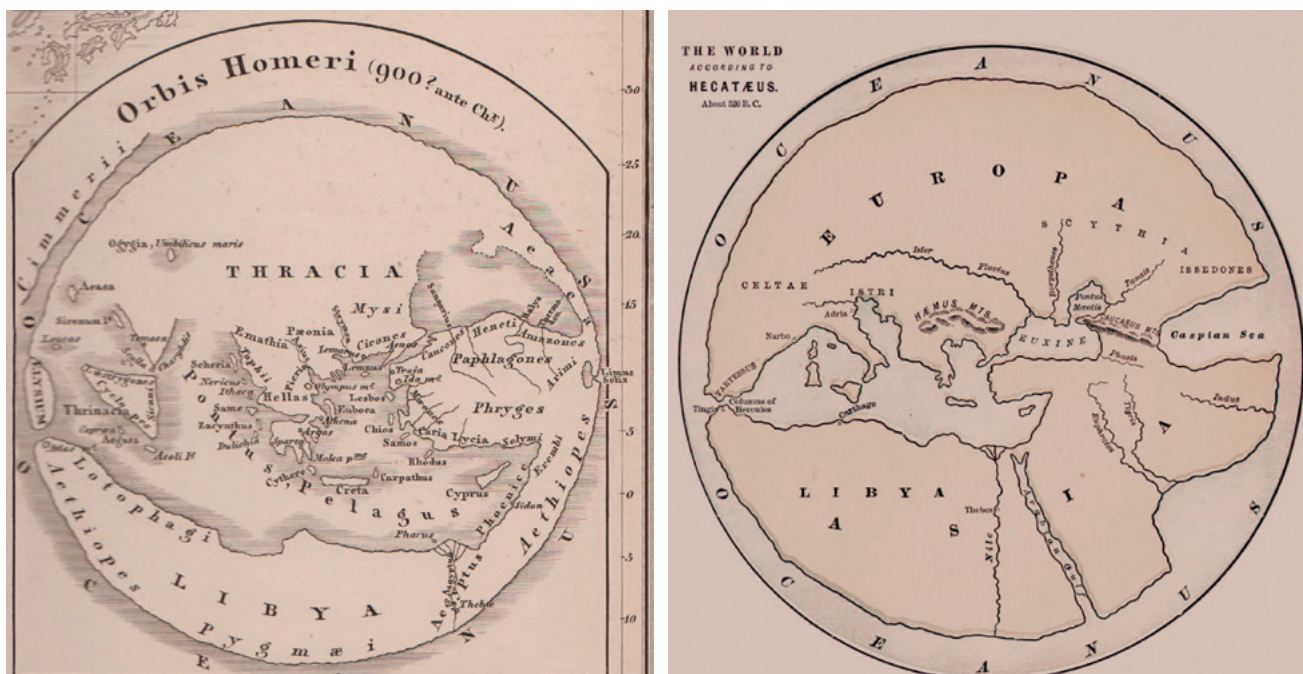


Fig. 1 y 2: Aproximación a las versiones cartográficas de Homero (a la izquierda) y Hecateo (a la derecha). (Fuente: David Abulafia, 2013).

entre Tierras») hasta el nombre romano de Mare Nostrum —también llamado *Mar Medi Terraneum*, de clara influencia griega— y también *Mare Internum* o su mención en la literatura árabe más moderna como al-Baḥr al-Mutawāsiṭ —البحر المتواسط «mar intermedio» o «Blanco mar intermedio» siguiendo la tradición turca— es posible encontrar en estas etimologías un sentido de centralidad que configurará la esencia del eurocentrismo. Todo girará o se encontrará alrededor de esa vía de comunicación y, en definitiva, todo el germen de Occidente se diseñará en su entorno. El Mar Mediterráneo puede ser tomada como la marca geográfica definitoria de la esencia occidental y su idiosincrasia con la salvedad indicada del norte de África y de los territorios islamizados. En ese sentido, no es razonable obviar que el propio constructo de la idea de Occidente es una creación ilustrada desde donde se nutrirá la noción de «eurocentrismo» y que debe en gran medida su cimentación al interés germánico y anglosajón.

Por otra parte, es la ciudad de Luoyang, en la actual Henan, —en la dinastía china Xia, 2070-1600 a.n.e.— la que recibirá e iniciará la tradición de epicentro cultural y civilizatorio que encontramos en el término de *Zhongguo* (中国). Ya desde aquel momento querrá significar «la tierra/cultura central» caracterizada como la más rica, poblada y civilizada; y contrastivamente se origina la noción de «cuatro tierras periféricas» mencionadas en los documentos históricos de la época. A la idea de tierra central se le añadirá el de «estado central» durante la dinastía china Zhou —1046-256 a.n.e.— y con la unificación de las tres dinastías históricas —Xia, Shang y Zhou—, los habitantes de esta «Tierra central» vinieron a reconocerse como una sociedad con características comunes frente al resto y, con ello, a di-

señar su idiosincrasia y el origen de su sinocentrismo (Terol, 2011). Adviértase que esta elaboración será realizada con posterioridad y resultante de una reescritura de la historia realizada por las élites dominantes. Esta evolución socio-antropológica viene a evolucionar hacia el término *Huaxia* (华夏), que desde entonces vendrá a considerarse la clave distintiva de lo sínico como civilización y se combina con el de *Xia* (夏), en relación a la dinastía mencionada, para construir el término clave y germinal de la sinidad, *Huaxia* (华夏) y que es el ancestro de la etnia más representativa de la cultura china, los Han (汉族). En ese marco, es importante destacar que, de las fuentes documentales antiguas, entre ellas el *Liji* (礼记), podemos extraer datos sobre estereotipos de los «Cuatro bárbaros» refiriéndose a las culturas y pueblos que habitaban la periferia de ese núcleo *Huaxia*; a saber: los *Dongyi* (东夷), los *Nanman* (南蛮), los *Xirong* (西戎) y los *Beidi* (北狄); pobladores del este, pobladores del sur, pobladores del oeste y pobladores del norte, respectivamente.

De manera que esa centralidad referida en el nombre de China —y que alcanza hasta nuestros días— tiene como origen ese recurso etimológico geográfico empírico e histórico y es posible reconocer coincidencias con el término anteriormente mencionado sobre Occidente, puesto que ambos van a generar una construcción identitaria reconocible y distinguible.

Por consiguiente, tanto la construcción de la identidad occidental, con las salvedades indicadas, y su eurocentrismo, limitado a una criba cultural, a partir de la etimología de su vía de comunicación tradicional, como el caso de la etimología del nombre del primer reino/estado en el marco chino representan un recurso civilizatorio firme. El juego de palabras de «El Mediterráneo chino & la China medite-

rránea» vendría a ejemplificar esta coincidencia y serviría de primer elemento contrastivo. Es relevante destacar que en ambos casos constituyen un origen histórico de identidad que rivalizará y se proyectará como dominante en las expansiones cerca de su entorno y más allá. Aquello que representará la civilización mediterránea será tomado como germen del eurocentrismo, si bien va a sincretizar la tradición griega y romana por un lado y se tamizará, por otro, con su otra civilización predominante: la islámica. Como es sabido esta convivencia e influencia no será ni gratuita ni pacífica en la mayoría de los casos, pero va a ser determinante. Nótese que la idea de eurocentrismo surge por la necesidad de distinguirse del «Otro» y este lo encarnaba el mundo islámico y el judío, entre otros. Como creación de la Ilustración, la noción de «Europa y Occidente» lo es como una fabricación euroatlántica especialmente orientalista y que identifica una presunta esencialidad frente al sur del mediterráneo islamizado.

Por su parte, la civilización china entendida como el ente general de la esfera cultural sínica, a saber, Corea, Japón y Vietnam, se apoyará en la comprensión de su origen histórico en torno a ese concepto referencial de «país del centro». Del centro de la cultura asiática oriental continental —principalmente China y focalizando desde una miopía que desestima India, Uzbekistán, Tailandia, Nepal, Irán, etc.— de

modo similar y con parecidos razonables, a la centralidad que en el desarrollo de la cultura europea/occidental —salvo su influencia islámica—, va a sugerir y a actuar «el mar del centro de las tierras». En definitiva, eurocentrismo y sinocentrismo, respectivamente, sin obviar las consecuencias de este reduccionismo que no son tratadas en este trabajo.

2. EL NACIONALISMO Y LA IDENTIDAD ESPAÑOLA

Vinculado estrechamente con la base del constructo de la visión convencional sobre la historia universal, la noción de Occidente se ha fraguado sobre la idea de un complejo civilizatorio, el determinado concepto de *Founding Fathers*, que le permitiera erigirse como polo dominador del mundo. Ello se sostiene sobre varios elementos categóricos —que se extraen junto al hilo conductor de esta sección del trabajo *El primer debate filosófico de la Modernidad* de Enrique Dussel (2020)—, a saber: el razonamiento filosófico griego, cuya aportación distintiva entre *physis* y *nomos* les permitirá ocuparse de la naturaleza de las cosas; la ordenación de la polis desde el imperio-mundo romano clásico; el humanismo y la estética renacentista; el moderno concepto político de orden estatal basado en un liberalismo «democrático» comprome-



Fig. 3: Mapa de la cosmografía de la Dinastía Zhou de Huaxia y el Siyi. (Fuente: Siyi (Four Barbarian Tribes) of Ancient China. Disponible en <https://acortar.link/Zs5d7s> [última consulta 1-2-2022])

tido con la famosa triada de «igualdad-libertad-fraternidad», re-convertido a «liberalismo tecnocrático», comprometido con el binomio «libertad-propiedad»; la nueva visión de racionalidad científica, comprometido con la secularidad y con la noción de «mercado» convertido en nueva deidad global.

Desde estos elementos, Occidente se categoriza secuestrando a Grecia como su origen y des-entroniza a la razón eurocéntrica para representarla como algo mayor, como algo universal. La tesis que traigo aquí (Dussel, 1992) para enfrentar este relato defiende que la modernidad «consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el «largo siglo XVI». La Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, fulminando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y África, entre otros (Dussel, 2020).

Siguiendo a este investigador, el nacimiento simultáneo del capitalismo colonial —el sistema mundo-moderno y el racismo como criterio clasificatorio, de inferiorización y negación ontológica del otro, surgen en 1492— y exige/permite una radicalidad en la crítica del programa sociocultural de la modernidad. Resulta ser tan determinante que incluso afectará a la construcción categorial dieciochesca del «sur de Europa» y expulsará de la modernidad temprana a las comarcas luso-hispanas católicas, fraguando la esencia de Occidente sobre una Europa Occidental —principalmente latino-germánica—. El caso y la identidad española son diseñados y merecerán nuestra atención.

Recuerda Dussel que la Europa latina de finales del XV se extendía desde Viena hasta Granada —en comparación con

China, se trataba de un territorio pequeño de aproximadamente la mitad del imperio chino en la época—.

Aislada desde su ocupación islámica en el siglo VII hasta su inclusión europea en 1492, la península ibérica, en su mayoría, mantendría su conexión con el «sistema antiguo» y lo dinamizaría a partir de esta fecha, principalmente a través del Mediterráneo oriental, en manos de los pueblos italianos. Es muy importante y no puede obviarse que la relación entre España y Europa nunca dejó de existir. La verdad histórica permite entender que España nunca se encontró fuera del circuito europeo político y cultural. Del primero da fe la disputa española por tronos europeos, del segundo es posible encontrar en el Camino de Santiago una referencia que desde el siglo IX estará presente en el paradigma religioso que define Europa, disfrutando de su apogeo entre los siglos XII y XIV. La nueva Europa y con ella el nuevo reino español coexistirán con el dominio heredado de la Horda dorada en las estepas rusas, el imperio safawi en Irán, los mongoles de la India y con el enorme imperio musulmán, única cultura y civilización que dominaba el «mundo antiguo» desde el atlántico marroquí hasta el Pacífico. La Europa latino-germánica, ahora incluyendo la península ibérica, era una cultura secundaria, arrinconada en el lejano Occidente. Pero en esa situación, sólo dos opciones cabían para la expansión europea: la primera eran las tierras de Iván II el Grande y el principado de Moscú y el segundo la domesticación del Atlántico. Esta última originará la Modernidad y, paradójicamente, lo hará teniendo como objetivo viajar a China y lo protagonizará una España que, finalizada su última cruzada con la toma de Granada en 1492, extenderá el atlántico español desde Sevilla hasta las Antillas y el golfo de México.

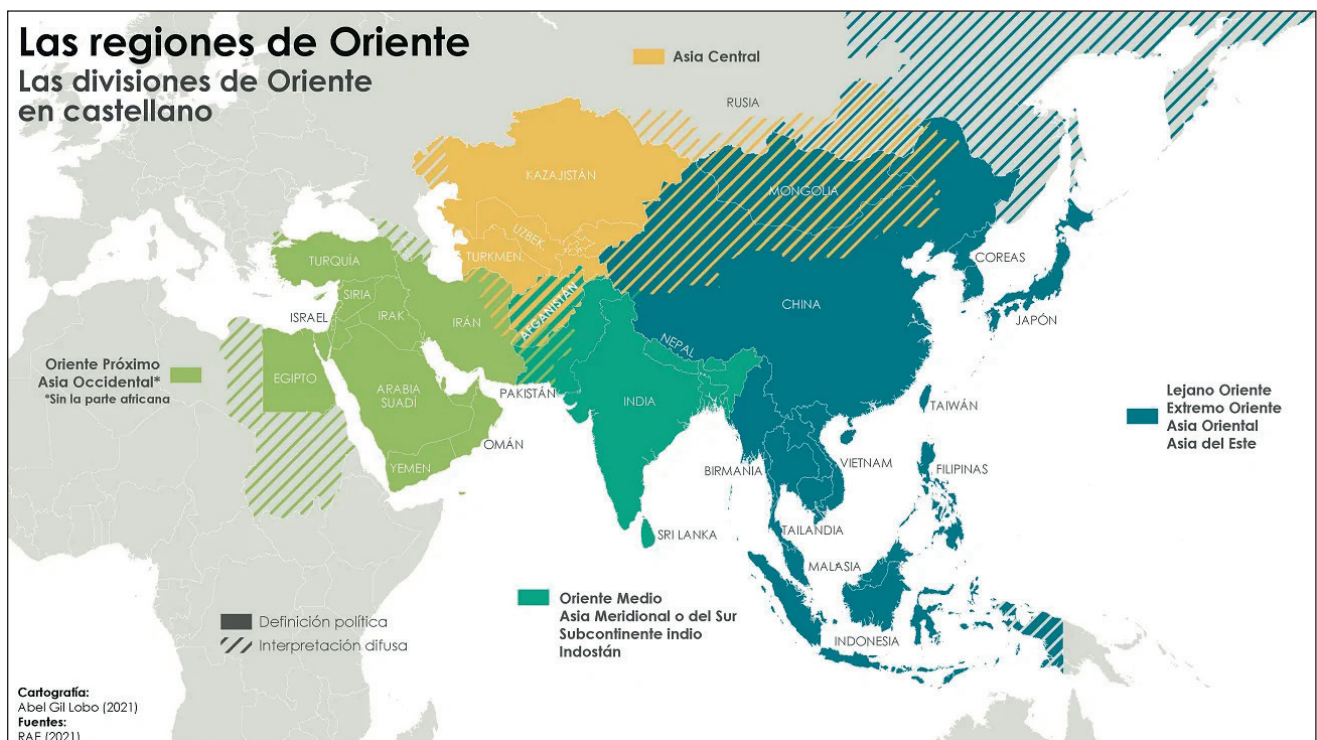


Fig. 4: Representación esquemática de las regiones de Oriente en la actualidad. Fuente: <https://elordenmundial.com>.

Si bien el descubrimiento de que América del sur no era la cuarta península asiática al sur de China —según reza-ba el mapa de 1489 de Henricus Martellus— y ni Colón ni Vespucci tuvieron nunca la convicción de estar en un nuevo continente, no será hasta que en 1507 se reconozca que se estaba ante una nueva «cuarta parte» de la tierra, destruyéndose así la antigua «trinidad»: Europa (al centro), Asia (al este) y África (al sur). Con ello, se hará pedazos la interpretación mediterránea de más de cinco mil años de antigüedad y la ontología antigua y la redondez de la tierra queda empíricamente demostrada con el regreso de Sebastián el Cano de la expedición iniciada por Magallanes en 1522. Aunque ya con el Tratado de Tordesillas en 1494 se había generado los límites del «derecho moderno» mediante una línea de reparto situada en medio del océano.

Se inicia con ello la praxis de dominación colonial transoceánica y con esto la «falacia desarrollista» de que Europa está en todos los aspectos más desarrollada que otras culturas y por tanto justificada a colonizar. El debate clásico civilizatorio y religioso supera los límites mediterráneos y se hace global. Es la primera vez. No se trata de entender ya el estatus ontológico del bárbaro asiático, léase mesopotámico, si no el del «indio» del Nuevo Mundo diferenciado del no griego, asiático o musulmán, pero con la misma conclusión: su sometimiento a una cultura superior. Y todo desde el argumento tautológico de la superioridad de la propia cultura simplemente por ser la propia, desde la autoridad de extender al mundo «la virtud, la humanidad y la verdadera religión».

En esa línea, la expansión de Occidente propondrá la evolución de su occidentalización en las colonias. Este giro defenderá un reconocimiento de las culturas indígenas, pero imponiéndoles una organización política a la europea, modelo español, y una tradición cristiana que coexistirían con los ritos y tradiciones indígenas mientras no se opusieran a las primeras. El carácter dominador del colonizador impondrá unas limitaciones políticas, de jerarquía al rey, y religiosas, de preminencia cristiana a la cultura y sociedad nativa. Por un lado, los representantes imperiales del Reino de España seguirán estas pautas, pero también lo harán los primeros misioneros franciscanos, aprobando la guerra contra el indígena si se oponían a su evangelización, como Juan Ginés de Sepúlveda, aunque hubiera opiniones en contra como la de Bartolomé de las Casas.

Con todo, no es posible obviar el intenso debate que generaron estas controversias y la posibilidad de que la comunidad se gobernara a sí misma, eligiera a sus autoridades políticas, religiosas y científicas, no tardaría en fraguarse y —a pesar de que siempre presentaría intromisiones de las autoridades menores, del cabildo, etc.— finalmente, se alcanzaría una «república de indios» bajo el poder del emperador español que tuvo muy poca consistencia en el tiempo. En 1564, Felipe II derrumba toda autonomía indígena con la «Junta Magna» y tanto virreyes como autoridades civiles y eclesiásticas españolas ocupan las misiones indígenas. El pueblo indígena es esclavizado en encomiendas, haciendas y trabajos en minas y en explotaciones agrícolas, y el retroceso en las oportunidades de modernización y convivencia indígenas es implantado.

De todo el extenso y comprometido debate que va a fraguar un nacionalismo e identidad española, la crítica del encomendador, reformador social y dominico Bartolomé de las Casas destaca por advertir de los efectos negativos de ese proceso civilizatorio. Es importante destacar que bajo el término de «patrioterismo» se combinan dos acepciones: por un lado, el asociado a un alarde excesivo e inoportuno de «amor a la patria», pero también de un sentimiento de superioridad/supremacía frente al resto o al extranjero, «chauvinismo». Tres años antes de que Lutero expusiera su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* conocida como las «noventa y cinco tesis» en la ciudad alemana de Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe* tras su primera versión titulada *De Principatibus*, en la Cuba de 1514 el teólogo sevillano inauguró el despertar de Europa del choque del descubrimiento de todo un Nuevo Mundo. Estricta, sustancial y filosóficamente su argumentación refutaría la pretensión de superioridad de la cultura occidental, defenderá la coexistencia de la razón indígena con la cristiana y desmiente la exculpación de la violencia sobre el indígena en defensa de las víctimas de los sacrificios.

En 1550 se produce el primer debate público y central filosófico sobre la Modernidad en términos de convivencia cultural, obviamente en términos religiosos y de lo que ahora denominaríamos geopolítica, pero que en su contexto se entendería como colonialismo. Valladolid reunirá a este pensador y a fray Juan Ginés de Sepúlveda tras la publicación de este último de su *De justis belli causis apud indios* y la respuesta de Las Casas con sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*. El interesante debate no alteraría la práctica moderna de las monarquías absolutas europeas, ni el capitalismo articulado al colonialismo y «el derecho a la dominación se impondrá como la naturaleza de las cosas». No obstante, no quedará huérfano de eco y será retomado en el siglo XVII para argumentar a favor de la emancipación de Los Países Bajos de España, en la revolución norteamericana para su emancipación de Inglaterra, así como en la independencia de las colonias latinoamericanas en 1810.

Por consiguiente, el paradigma filosófico europeo, con su alcance en nacionalismos e identidades/chauvinismos diversos, puede encontrar su momento histórico dinamizador en la invasión/colonización de América como hito desde donde entender su desarrollo y calado. El Reino de España va a convertirse en esta época, nunca más repetida, en el centro neurálgico de debates y de construcción de identidad y de reconocimiento de identidades tanto sociales y políticas como religiosas y filosóficas. Inquietantes y rebosadoras noticias generaran reflexiones de gran relevancia en las universidades españolas, especialmente en las de Salamanca y Valladolid, pero también portuguesas como la de Coimbra o Braga al recibir sin intermediación nuevas de la América hispánica, de Filipinas, de Brasil, África y Asia. No existía en ningún centro científico/universitario del norte de los Pirineos ni de todo el Mediterráneo tal experiencia mundial. En el caso concreto español es posible encontrar en esta historiografía su identidad y legado. Su relación y convivencia con el mundo y las culturas diversas se encuentran impeladas por estos debates y sus conclusiones exigen su distintiva declamación.

3. LA FESTIVIDAD DE MOROS Y CRISTIANOS EN EL ÁMBITO ESPAÑOL Y SU IMPERIALISMO

Un resumen del fenómeno etnohistórico de esta festividad debería servir para contextualizarlo en su sentido más general y en ese sentido, de los múltiples trabajos que es posible encontrar, el de Brisset (2001) resulta útil por varios motivos entre los que son destacados su planteamiento sobre la escenografía investigada como teatro popular y sus resultados a partir de 500 casos.

La festividad de Moros y Cristianos se configura como uno de los múltiples rituales festivos de la cultura hispánica y, sobresale por su característica intrínseca: ser una representación de la conquista que es practicada en más de tres centenares de localidades de la España ibérica, pero también localizada en localidades americanas y otras de la mano de la españolización de estos territorios.

Mayoritariamente es posible hallar en sus funciones peninsulares la «reconquista» de la localidad en algún momento de la Edad Media, pero no es exclusiva, dado que también se dan las representaciones de la sofocación de levantamientos moriscos granadinos, la conquista de Jerusalén por los cruzados, la toma de alguna plaza fuerte, la toma de Granada, el saqueo/incendio de Cádiz o la toma del puerto almeriense de Adra.

El trabajo de Brisset permite contar con un estudio riguroso sobre los textos documentales, pero también sobre la evolución histórica de este tipo de festividades. Especialmente interesante para nuestra visión global resulta el advertir estas prácticas en territorios tan dispares como la argentífera Potosí o su adaptación en la mexicana Cuilapán, cuya permanencia en la actualidad, combinada con una representación en recuerdo a la victoria de Hernán Cortés sobre el desdichado Moctezuma defiende la adaptación y asimilación popular de estas festividades y su sincretismo. Sin olvidar para el análisis mexicano el trabajo de Ricard (1932) *Contribution a l'étude des Fêtes de «Moros y Cristianos» au Mexique*. Pero, también es lícito mentar su versión peruana —concretamente la desempeñada por la población de la comunidad rural de Huamantanga en la provincia de Canta y en el departamento de Lima—. Al respecto los trabajos de Bataillon (1950) y especialmente el de Cáceres (2005) resultan muy esclarecedores. El primero porque en el trabajo doctoral del hispanista francés sobre «Erasmus en España» —en el contexto de la literatura, la espiritualidad y la evolución intelectual en la España del siglo XVI— se encuentra una invocación al establecimiento de un inventario de la celebración de moros y cristianos en los países de habla hispana y el segundo porque la investigadora peruana conjuga en su obra publicada *La fiesta de moros y cristianos en el Perú* las perspectivas etnográficas y literarias para enfrentar su investigación. Este enfoque es posible encontrarlo también con relación a las manifestaciones folclóricas analizadas en el ámbito español en trabajos como el de Carrasco Urgoiti (1963).

Una de las principales conclusiones de todas ellas sería la defensa en el ritual de la supremacía de la religión oficial, la cristiana católica, sobre sus rivales; a veces el islam, a veces

las prácticas ritualistas indígenas. Su aprobación y adaptación en mensaje teatralizado por la corte papal, celebrada tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos y llevada en el proceso de colonización del Nuevo Mundo, la convierte en una estrategia evangelizadora que suplantarán las comedias profanas o no cristianas. Con Felipe II, estas representaciones serán convertidas en emblema de la diversión aprobada institucionalmente para el pueblo súbdito. Durante el Siglo de Oro español alcanzarán poblaciones españolas desde Ceuta hasta Manila —advírtase que, en esta época, serán imitadas en Estambul con diferencia en el bando victorioso—. Con las prohibiciones del siglo XVIII los combates fingidos con pólvora sufrirán un descenso hasta que a principios del siglo XIX vuelvan a practicarse, disfrutando de una época dorada —especialmente la variante valenciana— a partir de la década de los 70 donde la mascarada, la profanidad y su extenso sentido lúdico permitirá la participación activa a cualquiera. Este hecho es cualitativamente resultadista. Por un lado, va a consolidar una función social integradora muy fuerte, entiéndase en la oposición ritual de ambos bandos un medio de autoconfirmación comunitaria, así como de conflicto territorial sublimado en disputas tribales territoriales; por otro, el recurso de una figura divina suele entenderse en conexión al culto de la fertilidad, que junto al triunfo anual de la primavera, actúa como ente liberador y generador de vida, fin de la disputa y/o victoria de la religión oficial como amparada por las fuerzas místicas.

En ese marco, el desarrollo de esta escenificación y culto al aspecto socio-religioso alcanza un cáliz especial en su versión alcoyana. La ciudad alicantina ostenta los registros más antiguos de esta práctica —sus primeras referencias se remontan a 1511 y las asocian a los actos en honor a San Pedro— y el archivo más directo y mejor documentado las data en 1672, donde ya es posible hallar la mención a San Jorge, figura religiosa que acompañará estas festividades hasta la actualidad (CARBONELL, 1976). En 1741 se registra la primera celebración y no será hasta 1839, que con la primera acta de la Asociación de San Jorge —constituida en 1883 y creada con la finalidad de fomentar el culto y devoción a San Jorge, cuidar su templo y preservar sus tradiciones—, se reconoce una ordenación en bandos ordenados —*comparsas* en sus orígenes y en la mayoría de versiones y *filaes* a mediados del siglo XX en la versión de Alcoy— de representantes moros y cristianos. La composición de sus actos y sus peculiaridades van a ser sujetas a modificaciones desde entonces hasta la versión actual.

Resulta interesante advertir que a pesar del carácter laico y lúdico de la mayoría de estas festividades —especialmente en sus versiones más actuales—, en muchos casos y en el caso de Alcoy es singular, el relato de su calado como «...auto sacramental. De eclosión de fe, de remembranza histórica, de expresión sentimental, de tradición vivida siglo tras siglo» (BERENGUER, 1976: 143-44) va a ser determinado por cronistas e historiadores oficiales; así como la apelación a un acto místico/divino que inclinase la balanza de la batalla que representa: «[...] Cuando la villa estuvo amenazada en 1276 por Alazrach, dice la tradición que San Jorge, a caballo,

combatí con los alcodianos contra el musulmán, y agradecidos los pobladores, votáronle por patrono» (*ibidem*).

De ahí, es posible avanzar en el desarrollo de esta festividad en la propuesta en 2007 de su reconocimiento como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad. Es obvio que los procesos de patrimonialización son mercantilizados en el contexto de su democratización y universalización. Conceptos tan importantes como «libertad» y «tradición» salieron a debate, pero en el caso del de «amenaza» que también protagonizó reflexiones diversas, suscita aclaraciones plurales. El trabajo de la socióloga Beatriz Santamaría (2008) da cuentas de ello.

3.1. El empoderamiento femenino como respuesta de progreso social y adaptación a la modernidad

La adaptación más relevante que la escenificación de la festividad de Moros y Cristianos presenta quizás sea la adecuación social y localista de su evolución. De esta, su función social integradora es muy determinante, así como la comprometida respuesta de la población de las localidades que la representan. De esta última, la excelencia en acompañamientos, entre ellos los llamados *boatos* y la participación femenina resultan particulares. El caso de la versión alcoyana es muy rico en análisis diversos y es posible hallarla como tema en diversos trabajos académicos actuales.

Por un lado, es importante destacar que la elaboración del complemento escénico asociado al *boat* presenta elementos importantes para un análisis socio-etnológico y de género. Destacaremos aquí que ya suscita trabajos de reivindicación ante la insuficiente valoración, consideración y reconocimiento que este elemento artístico de la representación arrastra. El calificativo de «cenicientas» de sus protagonistas (CALVO, 2021) por un generalizado abuso a su trabajo y compromiso resulta significativo y con seguridad alentará muchos trabajos ulteriores. El hecho de que se enmarque 1974 como la fecha inicial de encargo de un acompañamiento de un grupo de niñas, marcará un hito para estas investigaciones.

Por otro lado, es posible encontrar en la denominada «tradición» el rol subyugante la mujer. En ese sentido, y extendiendo el marco conceptual del término al atributo de religioso, la aportación femenina y su adaptación es objetivo de múltiples análisis a la par que escandaliza a la sociedad más conservadora. Estas desigualdades son recurrentes en las festividades culturales y en el caso de la que nos ocupa —y especialmente en su versión alcoyana— no es una excepción. El trabajo de García (2018) es prueba tanto del interés que suscita como de la actualidad de estas reflexiones.

La modernidad es un estadio socio-histórico caracterizado entre otras cuestiones por el enfrentamiento entre derechos y deberes de la ciudadanía con la cultura y la tradición, especialmente cuando estos últimos van en contradicción. El ámbito socio-festivo de la escenificación que analizamos en el caso alcoyano es buena muestra y se hace patente en la segregación que, al crecer los niños y niñas, sufren en su asignación representacional y escénica de esta festividad. Hasta el año 2000 la edad infante servía para participar acti-

va e igualitariamente en la actuación, pero tras la adolescencia la distinción por género resultó alarmante para parte de la sociedad alcoyana al advertir que las mujeres quedaban relegadas a «acompañantes» y al hecho de que si no contaban con familiar alguno al que acompañar su experiencia en la representación quedaba limitada al *boat*. En respuesta y por la defensa de estos derechos de igualdad social surge un ente sociocultural (2002) que, apelando al arma de asedio medieval con el que se derribaban muros hasta destruirlos —el *fundibulum*—, se esfuerza por alentar un trato igualitario y con su nombre en valenciano, Fonévol, desempeña un papel de amparo y alegato del papel femenino en la festividad.

En este contexto, el empoderamiento como respuesta a una situación de desigualdad es respondido con una segregación personal, repudiándolo por no mostrar fidelidad a los principios sociales y sus valores tradicionalistas. Como actividad cultural esta representación de comprometidos valores religiosos y conservadores se engrandece en chauvinismos locales —linajes de poder avalados por la incipiente burguesía de legado decimonónico— y se refuerzan en una noción de supremacía que fomenta muy pocos valores propios de sociedades modernas disgregando a su población por género y encomiando el poder de los cargos que destacan en la escenificación popular en pro de una brecha social.

Reflejo cultural y tradicional, las festividades de Moros y Cristianos que amparan estas situaciones expuestas fomentan un patriarcado (ORTNER y WHITEHEAD, 1996) y una sociedad que tiene mucho que digerir de nociones sociales de determinada quintaesencia idealizada de la Modernidad —desde el reconocimiento de que ella es patriarcal y que en su germen sería un instrumento para justificar la dominación, explotación, exclusión y discriminación en manos de una determinada clase social— y que plantea como asignatura pendiente un ajuste de sus percepciones y proyecciones de futuro. La educación social al respecto resulta un adoctrinamiento endocultural y su inmutabilidad, en el caso concreto de Alcoy con sólida y reputada tradición industrial y revolucionaria *per se*, un síntoma de empobrecimiento.

3.2. La identidad & chauvinismo intrínsecos: análisis y valoraciones

El desarrollo socio-cultural de las sociedades modernas se produce sobre raíces heredadas que actúan como arquitectura de la identidad. Esta está estrechamente vinculada a los orígenes locales, territoriales y nacionales; lingüísticos, religiosos y económicos.

Por un lado, es posible concluir definitivamente en lo expuesto que la cultura hispánica se sirve de diversos rituales festivos y religiosos para su confirmación. La hegemonía de la religión cristiana se extiende en el bagaje de muchas de esas representaciones y en el caso concreto de la festividad de Moros y Cristianos y en el caso concreto de la versión alcoyana, aunque subliminal en muchos sentidos, resulta latente y discursiva. De esta manera se reafirma un chauvinismo religioso y de su mano un relato mítico y místico decorado en la hermandad y el sentido lúdico que permanece arcaizante y que constata un paradigma por desarrollar.



Fig. 5: Un grupo de bailarinas participando en el boato del capitán cristiano de las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy, en 2019.

Por otro lado, la festividad alcoyana es susceptible del reconocimiento de un chauvinismo intrínseco vinculado al poder. Por ende a una defensa de la tradición y de la versión sociocultural que se pretende custodiar es posible encontrar un discurso de poder y los diversos trabajos al respecto dan cuenta de ello (GARCÍA, 2018: 43 y ss). La participación de la clase obrera en esta se dinamiza a partir del siglo XVIII con la consolidación de una incipiente burguesía industrial. Con el paso de los años, va a apoderarse de estas prácticas socio-festivas desde donde proyectar un culto al poder económico que alcanza la actualidad y se institucionaliza un chauvinismo local aburguesado. Tanto la sociabilización de marcados tintes masculinos como las jerarquías internas propician un discurso del poder y son atributos de la construcción de la traición que han sido desgranados antropológica e históricamente (HOBSBAWM & RAN-GER, 1983) para razonar el prestigio social subyacente y, con este, su chauvinismo, en este caso, localista.

3.3. La orientalización de la festividad de Moros y Cristianos

El pasado musulmán de España es una temática historiográfica que cuenta especialmente en la Festividad de los Moros y Cristianos con un elemento de adoctrinamiento popular de gran calado. Se trata de uno de esos temas que trasciende el ámbito académico y que amparado en la divulgación exige un progreso de formas y de relato. Por un lado, tendríamos la versión, que defendida entre otros por el islamólogo Emilio González, explica cierta y verdaderamente la inexistencia de una Reconquista cristiana orquestada para

poner en valor Al-Ándalus como sociedad islámica. Por otro, la que desmiente que este territorio gozara de esa autonomía libremente y que se desarrolló por la intervención de contingentes árabes y bereberes bajo órdenes del califato Omeya de Damasco, como explica el arabista Alejandro García Sanjuán. No obstante, esto no niega la premisa inicial y en ese sentido es un síntoma de la tensión cultural propia de una sociedad diversa. La dimensión performativa y ritual de la festividad que nos ocupa entraría en esta anchura.

La presunta modernidad de la España actual exige una asimilación de su multiculturalismo y multirreligiosidad y, en ese sentido, las respuestas tradicionalistas y conservadoras no resultan sostenibles. Por ello, al hablar de la orientalización de esta festividad cabe distinguir varios aspectos. Primeramente, que con la noción de orientalismos se arrastra un concepto crítico que Occidente diseña para elaborar una representación en la mayoría de casos despreciativa de Oriente, léase aquí Próximo Oriente y más concretamente el islam. Recuérdese, la advertencia a tratar con sumo cuidado la asociación «Mediterráneo y Occidente». De manera que al más puro estilo saidiano, se olvida que el término está estrechamente vinculado al relato de sociedades imperialistas y que es una noción intrínsecamente política y al servicio del poder. Seguidamente, que al hablar de orientalizar se reivindica una transformación social o cultural a la imagen de estos países, léase cultura islámica.

En ese sentido y aplicado a la festividad de Moros y Cristianos, el calificativo de «moro» ya es de por sí un orientalismo; sin embargo, bajo su orientalización, si bien es proactiva

y de admiración, también subyace un orientalismo estigmatizante. El bando moro responde a un rol-derrotado necesario para la memoria histórica en un conflicto militar de supremacía social, pero también religiosa. Sobre el recuerdo de esa victoria se constata la ayuda divina para su ejecución —especialmente en el caso alcoyano—, pero también de supremacía civilizatoria —recuérdese el caso de la mencionada adaptación en la mexicana Cuilapán, que recordaba la victoria de Hernán Cortés sobre el *tlatoani* Moctezuma nativo—. El carácter subliminal del adoctrinamiento pro-religioso y pro-civilizatorio es un claro orientalismo.

A pesar de ello, la aportación oriental en estas fiestas populares —cuyo exponente más vistoso y referente en todos los sentidos es el alcoyano— es sobresalientemente enriquecedor. Y lo es en función del reconocimiento de esta representación en su desempeño social y lúdico, laico y festivo; porque en el sentido de su defensa de la supremacía religiosa es altamente cuestionable e inadecuado. En la escenificación alcoyana tanto la vestimenta como la música orientalizada son superlativos atractivos de su teatralización. Esta última, representada en las llamadas «marchas moras», se convierte en vehículo de esa idea de lo oriental (LLORCA, 2019).

A partir de 1871 es una banda de música la que acompaña a los actos representados, en sustitución de «*tabalets* y *dolçaines*», son superadas las músicas populares del tipo de «polcas y mazurcas» y los pasodobles son la ambientación musical tanto para cristianos como moros. No obstante, no será hasta 1907 cuando se crea con la finalidad exclusiva de distinción, la primera marcha mora de la historia —*Aben-Amet* o *Marcha Abencerrage* de Antonio Pérez Verdú— (VALOR, 1999). Se sustenta la necesidad de distinguir ambos bandos musicalmente y se opta por un protagonismo de la percusión de marcado carácter pseudo-oriental. Nace el género musical en sí y no será hasta 1958 cuando se sienta la necesidad de hacer lo propio con el bando cristiano. La obra de Amando Blanquer Ponsoda *Aleluya* cumplirá esta función.

Con todo, el trabajo de Llorca (2019) permite hacer un estudio desde la musicalización de este género y su comparativa con sus raíces árabes es muy elocuente, así como un análisis semiótico de los tópicos musicales «orientales». No obstante, es un tema tan amplio y ávido de investigación que su promiscua literatura especializada da cuenta de ello. De toda ella, es destacable el trabajo doctoral de Botella (2009) *La música de moros y cristianos de Alcoy: análisis, catalogación y aplicación didáctica en el aula de secundaria*, pero también su *Orígenes de la música en las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy* (2013).

3. EL NACIONALISMO SÍNICO

Por su parte, la contemporánea Historia Universal ofrece una perspectiva global única, especialmente de la mano de su apertura a Asia Oriental como marco geográfico y cultural a considerar. En este sentido, es muy relevante advertir de la ampliación que el concepto «Oriente» presupone en la actualidad. Si para el caso español empezábamos analizando su

historiografía en el marco de la de Occidente en el contexto de la premodernidad, en el caso chino sería oportuno hacer lo propio con el de Oriente: Asia Oriental, pero por cuestiones de extensión vamos a limitarlo al del paradigma cultural sínico.

Posiblemente, China sea el estado más antiguo que ha alcanzado el presente. Su visión desde Occidente es posible iniciarla en la visión de la Grecia antigua (Pérez, 2021) vinculada al comercio de la seda y a la noción de Hesiquio «Σῆρες» que deriva del chino *sī*, «seda» (絲). Su latinización en «Sina» mantendría este sentido y vendría a estar detrás de variantes modernas en diversos idiomas. La literatura de viajes del siglo XII ofrecerá otro término, «Catay», en relación a las tribus que dominarían el norte de China en esa época y que serían reconocidas por sus vecinos como «Ch'itan», «Khitán» o «Khitai».

Son frecuentes en los últimos años estudios contrastivos de las civilizaciones antiguas de referencia para la Humanidad: la griega y la china. Estando probada su autonomía, sus similitudes han despertado diversos trabajos interdisciplinarios, pero resulta demostrado su conocimiento mutuo y tanto helenistas como latinistas han documentado estas afirmaciones. El trabajo de Sánchez (2021) por su novedad resulta imprescindible. Por consiguiente, tratar de resumir de esa ingente historia la noción de nacionalismo y de ahí concluir con las identidades resultantes se reconoce como una tarea extensísima que aquí se intentará abreviar para presentar conclusiones determinantes.

Es importante recalcar que en los más de 4.000 años de historia de China ha habido múltiples versiones de estado chino. Si bien su legado apunta a una distinción entre el mundo civilizado chino y el extranjero entendido como bárbaro y que esto coincide con el ideal griego, el nacionalismo chino del siglo XX se basó en una experiencia con el nacionalismo europeo, léase Occidente —de identidad cultural sostenida en la lengua y la etnia—. La conmoción que el sentimiento heredado de supremacía china causó, tanto por diversas revueltas internas como por sus enfrentamientos/derrotas con las potencias occidentales en las Guerras del opio, fueron determinantes. De todos, «La Revuelta bóxer» (义和团之乱) y el saqueo de la capital nacional por «La Coalición de las Ocho naciones» en 1900, sería dramático.

En ese contexto y sobre el reconocimiento de que la última dinastía no era nativa, ello propiciaría una multiplicidad en las identidades de la población y justificó que en aquella época el ciudadano chino antepusiera la defensa y protección de sus localidades al de la nación en su conjunto al no reconocerla como propia. Para enmendar esto, las autoridades Qing, establecieron rigurosos estudios de los Clásicos —principalmente obras confucianas— para promocionar en los cargos estatales y establecieron la distribución de estos funcionarios lejos de sus localidades de origen.

Como tal la identidad sínica —como base de un nacionalismo generalizado y generalizador— resulta de la afirmación de una unidad cultural y nacional del pueblo chino. Esto, en la modernidad, es asumido en China como una distinción del nacionalismo Han y, por definición, más extenso y sustentado en la filosofía socio-nacional de los «Tres Principios del Pueblo» o «Tridemismo» (三民主义) de Sun Yat-sen, a saber; nacionalismo, democracia y sustento

del pueblo. Esto exige varias aclaraciones. En primer lugar, el reconocimiento de que la noción de nacionalismo chino es anterior, concretamente del siglo XVII y se consolida posteriormente cuando la imagen de Imperio Celestial superior en el centro del universo es hecha añicos con la derrota en la Primera Guerra sino-japonesa (1894). Seguramente el iniciador anterior a Sun de esta noción fuera Liang Qichao. Trabajos como los Unger (1999), desestiman el reconocimiento de un nacionalismo chino con anterioridad al siglo XIX.

La nueva humillación nacional en el Tratado de Versalles (1919) reformulará esta noción de identidad nacional y el «Movimiento del cuatro de mayo» (五四运动) será su vertiente filosófica y socio-política. Y con el final de la II Guerra Mundial y la recuperación china de sus territorios usurpados con el expansionismo imperialista japonés —Taiwán y Manchuria, entre otros— renovará este sentimiento que será cincelado por el partido comunista al vencer en la Guerra civil china. El nacionalismo chino ahora será utilizado para reprimir movimientos secesionistas desde las regiones autónomas de Tibet a Xinjiang y en la actualidad es un concepto diseñado a medida de la voluntad del gobierno chino con gran similitud con otros nacionalismos que vienen a definir sus contornos y contenidos.

La noción de nacionalismo e identidad/chauvinismo subyacente resulta constatable en el uso de símbolos nacionales. Además de la bandera y escudos oficiales el recurso de la mención de figuras legendarias o antiguas chinas como el Emperador Amarillo (黄帝) es recurrente, pero también el del Emperador del Fuego (炎帝), Yu el Grande (大禹), Qin Shi Huang (秦始皇) o figuras más modernas como Sun Yat-sen (孫中山), Chiang Kai-shek (蔣中正) o Mao Zedong (毛泽东); además del recurrido símbolo del dragón chino como personificación de la nación china. También la apelación a la «flor de ciruelo» (梅花) como representación de la cultura china es significativo y esconde una variedad de atributos que la sociedad china reconoce: representada con tres capullos y cinco pétalos, simboliza los Tres Principios del Pueblo y las cinco ramas del Gobierno de conformidad con la Constitución —pero también las cinco razas/etnias bajo una unión, las cinco relaciones cardinales, las cinco constantes y las cinco éticas—; su resistencia al frío invernal apela a los fieles, los decididos y los santos y representa el espíritu nacional de los ciudadanos chinos; así como el conjunto conformado por las ramas (枝横), la sombra (影斜), la flexibilidad (曳疏) y la resistencia al frío (傲霜) de la flor del ciruelo también representan las cuatro clases de virtudes nobles, «originarias y penetrantes, ventajosas y firmes» que la tradición literaria filosófica china —concretamente el *Zhouyi*— explica. Con todo, podemos distinguir una construcción pseudoreligiosa que combina la mitología antigua con los personajes históricos favorables al relato identitario y un recurso intelectual de alegorías y representaciones.

4.1. La mujer en la China moderna. De la sumisión al empoderamiento a través de la educación

El caso de la integración de la mujer con pleno derecho es un paso importante en toda sociedad desarrollada. Tanto en cuanto a progreso social y adaptación —en el caso chino

asimilación y sinización— a la modernidad, todas las sociedades humanas demuestran su evolución dando respuesta a una herencia de patriarcado y dominación masculina.

En el caso chino, la defensa de su igualdad y el aliento social e institucional a que salieran del confinamiento del hogar al que habían estado sometidas tiene un primer exponente en las políticas de Mao y el partido comunista chino. Su invitación a construir una gran sociedad socialista contando expresamente con la fuerza productiva femenina sería el primer estímulo a romper la tradición de sometimiento y una auténtica igualdad entre sexos para el proceso de transformación socialista. La ruptura con la creencia en la superioridad del hombre dentro de la familia y la sociedad sobre la mujer, propiciará la tradicional obediencia de corte confuciana —latente en regímenes conservadores sociales amparados en cristianismos recalitrantes—: primero a su padre, luego a su esposo y, si quedaba viuda, a su hijo. La mujer no trabajaba, asumía el apellido de su pareja masculina y ni siquiera tenía derecho al divorcio, frente a la realidad social del hombre completamente opuesta.

Cuando en 1949 se fundó la Federación Nacional de Mujeres de China (中华全国妇女联合会) —inicialmente se creó como Fundación de Mujeres Democráticas de China, hasta su actual nombre en 1957— se establecieron las estructuras para que las mujeres lograran impulso y poder en la vida política y entre la élite masculina y requirieran representación como una comunidad política unida. Entre sus competencias están ser responsable de promover las políticas gubernamentales sobre las mujeres y proteger los derechos de las mujeres dentro del gobierno, al tiempo que las libera de las normas tradicionales dentro de la sociedad y las involucra en la revolución social con el objetivo de promover su estatus y bienestar general en la sociedad china.

En ese contexto, es incuestionable que el desarrollo y la occidentalización de la sociedad china ha potenciado la celeridad de esos procesos, pero también ha generado figuras sociales inadaptadas fruto de esa presteza en los cambios. El caso de las mujeres «dejadas de lado» (剩女) porque no están casadas con 27 años, en la mayoría de casos por su decisión a desarrollar vidas profesionales, revela esa adaptación pendiente (STAIANO, 2016). Esta inequidad de género exige mejoras en la calidad de la comprensión social poblacional y la propia estructura social necesita ser revisada y adaptada a la real interseccionalidad —léase análisis de la complejidad de las variables sociales— que albergan, entre otras realidades: un novedoso mercado económico chino; un aumento del acceso femenino a la educación e investigación, así como a cargos de responsabilidad; un rompimiento con la estructura patriarcal tradicional; pero también, la presión social y familiar sobre las conductas de las hijas en cuestión de matrimonio y/o el aumento demográfico.

Frente a posiciones y defensas conservadoras, uno de los indicativos de evaluación del desarrollo social de un país —o de una localidad como era el caso anteriormente tratado con respecto a la festividad de Moros y Cristianos de Alcoy— es la posición social de la mujer. De esta, su educación igualitaria —tanto en formación como en salida profesional— resulta muy descriptiva.

La primera escuela para chicas de China (1850) se fundó en Shanghai impulsada por Elizabeth Jane Gillet Bridgma, misionera soltera de la Iglesia Episcopal Protestante —esposa posteriormente del primer misionero cristiano protestante estadounidense, Coleman Bidgman— auténtica pionera en educación misionera. Entre 1847 y 1860, se crean una docena de escuelas más donde: donde se promovía la igualdad entre géneros, el acceso a los asuntos políticos, la posibilidad de poder aplicarse el *Kekao* —examen general para el acceso a los círculos oficiales en la China feudal—, así como la prohibición de la tradicional costumbre de vendarse los pies. En 1898, los chinos abrieron su primera escuela femenina en Jingzheng, Shanghai, donde se impartiría filología china, filología extranjera, ciencia médica y costura. Y en 1907, ya se contaba con 428 escuelas femeninas distinguidas por su marcado carácter elitista (NIE, 2020). La educación mixta se establece en China en 1920 y en la enseñanza superior un año antes, la Universidad de Beijing aceptaría como oyentes a las primeras seis estudiantes. Recuérdese la situación en España en esos tiempos para advertir una coincidencia de posicionamientos y activismo social.

La actualidad muestra un escenario muy cambiado. Entre 1997 y 2018 se produce un aumento de casi el 20% en el acceso de la mujer a la formación superior y con ello es posible entender a China incluida en la incipiente feminización de la educación superior como tendencia mundial.

Sin duda, se trata de una auténtica «Utopía de género» que en el caso chino resulta aún más destacable. La tendencia retrospectiva de la sociedad china con respecto a su pasado —reconocido historiográficamente como el modelo a seguir— superlativa su progreso en cuanto a género —que no el único— en niveles incomparables. El republicanismo chino sembraría muchas de las utopías que la China del siglo XXI ha alcanzado y en cuanto a la igualdad en todos los órdenes de la vida, China se encamina —con grandes alteraciones de su tradición— hacia la Modernidad, a la manera china. La mujer china ya no tiene como único futuro un matrimonio; su vendaje de pies para alcanzar lo más tempranamente posible esa estabilidad ya no es una prioridad familiar; los roles de madre e hija no responden a cánones conservadores de dependencia y sometimiento —y las nuevas no están condenadas al sufrimiento—; la poligamia, que permitía la convivencia con las concubinas en el mismo núcleo familiar y ofrecía un trato de igualdad a los hijos de todas, no se encuentra reafirmada y consolidada y, en definitiva; el activismo socio-político de la mujer a todos los niveles es un hecho. Cuando en 1980 se promulga una nueva ley del matrimonio, también se incluye la posibilidad de divorcio por falta de amor. El control de natalidad se ha esgrimido como crítica a este progreso y si bien en 1952 el derecho de aborto se hizo extensivo a toda la población, en 1990, las mujeres chinas pudieron empezar a sentirse emancipadas de la autoridad del gobierno en su vida privada. Con todo, el siglo XX resulta un período para la mujer china de grandes contrastes y su larga marcha permite divisar un horizonte de progreso cualitativo y cuantitativo en la actualidad (SAÍZ, 2001).

4.2. Nacionalismo e identidad sínica: historia y multiétnicidad social

Partiendo de la idea de que todo nacionalismo —junto con el desarrollo de chauvinismos diversos, desde locales, como los analizados anteriormente, hasta los de entidad general o nacional como sería este caso o los subliminales que operan en el colectivo común de los locales— plantea unas fuentes ideológicas cuya arqueología ofrece una trazabilidad viable, en el caso chino se circunscribe a un sinocentrismo que en este trabajo planteamos paralelo y comparable al eurocentrismo para su contrastación.

El politólogo Suisheng Zhao (2004) nos orienta con respecto al caso chino, advirtiéndolo de su inoperatividad monolítica y, con ello, de su naturaleza inclusiva y plural en torno al aspecto político, liberal, étnico y estatal. Los debates en relación al binomio «raza y nación» a finales del siglo XX, apoyados en un discurso socio-darwinista, moldearon un nuevo sujeto nacional chino que combinaba rasgos manchúes y Han. Con la caída del imperialismo, surge una mezcla entre cánones de ideología comunista con un nacionalismo chino que podemos etiquetar como de campesinado y que vendría a combinarse con una tendencia a la purificación racial. La bandera con cinco colores (五族共和) en representación de las cinco principales etnias dentro del imperio chino —a saber; los han (rojo), los manchúes (amarillo), los mongoles (azul), los hui (blanco) y los tibetanos (negro)— da cuenta de ello, destacando la ausencia de ninguna eugenesia distintiva.

Múltiples movimientos internos y sociales surgieron en China y Taiwán durante la primera mitad del siglo XX los cuales han venido a caracterizarse y englobarse como «fascismo confuciano» (WAKEMAN, 1997) en la línea de su presentación como una alternativa que se denominaría «Renacimiento cultural chino» (中华文化复兴运动) en respuesta a la oficial «Gran Revolución cultural proletaria» (无产阶级文化大革命). No obstante, el propio desarrollo ideológico del «comunismo chino» en China constituye un nacionalismo per se y a pesar de que sus orígenes comunes con el nacionalismo temprano del *Guomindang* (中国国民党) —con elementos



Fig. 6: Bandera representativa de las «cinco razas o cinco grupos étnicos juntos en armonía». Principio sobre el que se fundó originalmente la República de China en 1911. Adviértase la no actualidad de este símbolo nacional. Fuente: <https://is.gd/mzQqAV>, [última consulta 1-2-2022].

de gran parecido con los de la Europa del mismo período, basados en: búsqueda de identidad nacional y su posicionamiento en el mundo moderno y global— resultan evidentes, merece una distinción en este sentido el nacionalismo intelectual del generado en el sustrato social de las masas y este último es el que se ha extendido en China junto con el tamizado marxista. En ese sentido, y fundamentado en los esfuerzos compartidos del régimen comunista chino con el pueblo para el fin de la ocupación japonesa, diseñará una personalidad y un talante nacionalista que está en el fondo inconsciente del ciudadano chino actual en defensa de la construcción de un estado y una sociedad china fuerte y diferencial. Huelga decir que el irredentismo chino —promoviendo la anexión de territorios considerados chinos— heredado desde 1912 constituye también un fuerte ingrediente para el sentimiento de unidad y promueve múltiples identidades y chauvinismos.

4.3. La autorientalización de China: intereses y valoraciones

Definidos anteriormente tanto el concepto de «orientalización» como el de «orientalismo», resulta relevante ampliar el marco semántico para obtener una adecuada percepción del asunto que nos ocupa.

Como «autorientalismo» se entiende la esencialización y reificación de elementos culturales por parte de los propios orientales que puede responder a una estrategia para la obtención de objetivos diversos que pivotan entre la justificación en el poder de las élites como la conservación bajo determinados estigmas de la mercantilización de estos elementos culturales convertidos y alentados como objeto de consumo global. El trabajo de Beltrán (2008) sigue siendo un referente, al respecto, y de él se extraen las siguientes valoraciones.

Por un lado, se advierte una tendencia a la exotización de ciertos atributos que se cosifican como orientales y que surgen del ejercicio subjetivo de defender inmutabilidades, homogeneidades y un relato dirigido que pretende resultar determinista y esencialista. Lo exótico se proyecta como un lugar de ocio y divertimento, accesible a propiciar una realidad diferente a la habitual. Por definición, se encuentra en el espacio de la imaginación porque no suele responder a ningún lugar real y sobre ese imaginario es un claro remanente colonizador y de legado poscolonial. En ese sentido, Asia Oriental se encuentra en la mente occidental con este estereotipo, extensible a todo cuanto proceda de allí.

El autorientalismo comparte y alienta en gran medida estos atributos —y en gran medida es un constructo de occidentales orientalizadores y de élites autoorientalizadas— entre los que se encuentran cosas como «tradición milenaria», «sociedades con costumbres inmutables», «rol de esencias eternas» y que vienen a ser alentadas por segmentos conservadores con gran interés porque las cosas no cambien. No cabe duda de que el «exotismo» es un modo ingenuo de concebir al «Otro» y se fundamenta en la voluntad del observador por proyectar cómo deben ser las cosas y promover su diferenciación porque de no ser así debería esforzarse por cambiar su comprensión. De esta manera, este po-

sicionamiento se esfuerza por reforzar la alteridad y redundando en insistir en lo que no somos.

Por otro lado, y estrechamente vinculado, se dicta el valor de la «autenticidad». De la mano de una tradición que se pretende mantener como algo inalterable al progreso y a la evolución, encuentra entre el conservadurismo su mayor defensor. En este sentido, la actividad turística ha desvelado muchos tópicos y ha exigido análisis más convenientes y, en definitiva, se encuentra íntimamente ligado con lo que se cree o acepta que es real, original y verdadero. En consecuencia, la autenticidad suele generar controversias —dada su naturaleza de elemento construido y negociado— y estas suelen despertar incredulidad.

Con todo, la sociedad de consumo exige no ser demasiado exactos en el reconocimiento de las realidades y prefiere un relato tipificado y anclado en el estereotipo. En ese sentido, los autorientalismos alimentan esas imágenes. Son atractivos de negocio. Generan muchos visitantes hambrientos de su sueño, de su imagen. Y los parques temáticos suelen estar preñados de estos tópicos, puesto que son los atractivos principales de sus consumidores.

Por consiguiente, la interculturalidad resulta muy perjudicial para la conservación de estos productos de cultura manipulada e irreal. Sus esfuerzos por la aproximación de los seres humanos entre sí como iguales resultan ancha-mente menoscabados, de manera que la autenticidad resulta definida por quien puede representarla más que por el peso de los hechos o la realidad. Representación y realidad se enfrentan y resultan antagonistas y el valor se rescinde a la satisfacción del espectador.

5. CONSECUENCIAS SOBRE LA INTRACULTURA SOCIAL EN EL CASO ESPAÑOL Y EN EL ÁMBITO CHINO

La reflexión intracultural es la herramienta con la que se esclarece el factor temporal en el conocimiento de las culturas frente al del factor espacial —reflexión intercultural—. Por ello, todo diálogo entre culturas lo es antropomórfico. Aceptando que las estructuras fundamentales de una cultura son permeables a elementos de otras y que son los individuos quienes deciden interactuar y generar diálogos, el hecho de conocer al «Otro» exige un «autoconocimiento» claro (BASHIRON, 2010). Interesante aportación ofrece el trabajo de Albert-Llorca y González Alcántud (2003) titulado *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Tanto el viaje como la lectura han sido recurridos como elementos imprescindibles para estas tareas, sin embargo, la globalización cultural parece amenazar nociones imperia- listas o localistas de las que se espera un desarrollo y una crítica y para su elaboración se exigen unos viajes y unas lecturas selectivos.

El prejuicio juega un papel liberador. «Todo un universo de significación se dispara ante el símbolo que se cree reconocer, y, a no ser que ese símbolo contacte y contradiga

con suficiente fuerza la interpretación realizada, seguirá existiendo intraculturalmente como fue pre-concebido.» (WEISS, 2016, 5)

No obstante, las consecuencias intraculturales de los dos casos que nos ocupan presentan unas similitudes con respecto a su pluralidad. Ambas, el caso español y el caso chino, deben convivir con una «variedad de variaciones culturales». La primera, por su heterogeneidad cultural ibérica, pero también hispanista en América; la segunda por la múltiple etnicidad intrínseca; en ambos casos la valoración intercultural es indiscutible, pero la intracultural se ha dinamizado con la globalización.

Por un lado, donde se constata con claridad la necesidad de tener en consideración los valores intraculturales es en la diversidad lingüística del mundo hispánico y su variación cultural resulta latente en la enseñanza de la lengua española (HERNÁNDEZ, 2016). La lengua española es emprendedora —recibe muchas propuestas innovadoras y enriquecedoras de su población hablante mundial— y al igual que se resiste a su encasillamiento ibérico, la cultura de la que se nutre no es neutra a un obstinado reduccionismo. Las representaciones culturales como la festividad de Moros y Cristianos no sobreviven excluidas de estos cambios y el debate histórico y religioso de su matriz paradigmática parece necesitar una adaptación y un progreso, como se ha constatado en torno tanto a su condimento religioso como social, patriarcal y de poder.

Por otro lado, los valores sínicos subrayados también requieren de una adaptación a esa Modernidad occidentalizante, ya que, en el caso chino, su intelectualidad los ha puntualizado con la etiqueta «a la manera china» para no ser colonizados culturalmente. Las categorías con las que evaluar su régimen podrán ser extranjeras, pero la sociedad china se dirige a una sinización de todas ellas como trabajo para su digestión.

Las consecuencias para ambos contextos comprenden el reconocimiento de formar parte de un todo global que no acepta el aislamiento, siendo públicas y visibles sus representaciones y acciones. No es posible en un mundo globalizado la preservación de comportamientos insensibles a un reconocimiento del «Otro» no desestereotipado y donde la igualdad de género impere en las relaciones sociales.

5. CONCLUSIONES Y RESULTADOS

Empezaba este trabajo sirviéndose del juego de palabras «el Mediterráneo chino & la China mediterránea» que sirve de encabezamiento de su título para alentar una conclusión contrastiva en relación al centrismo que el mar del centro y el nombre originario de China proporciona para la comprensión del eurocentrismo y del sinocentrismo, respectivamente. Su conclusión más determinante fundamenta un nacionalismo y una identidad cultural extensible y colonizante desde las matizaciones advertidas, pero recurrente para el propósito de este trabajo.

Por un lado y una vez dicho esto, y analizada la etiqueta de Occidente como ente cultural, se ha circunscrito el enfoque al caso español. Para ello, se ha fundamentado y sobre la historiografía del imperialismo español en el Nuevo Mundo se han concluido las falacias de su colonización y por extensión de su proceso de imperialismo colonial, a saber; la falacia desarrollista y la supremacía religiosa del cristianismo católico. De aquí se ha estrechado el foco en el caso concreto de las festividades de Moros y Cristianos en la península y más concretamente en la versión alcoyana para diagnosticarla tanto por su aceptación y adaptación de la falacia desarrollista como por su fidelidad al empoderamiento religioso. La digestión de estos lastres culturales se ha reseñado en el conflicto de esta representación folclórica localista con respecto a su asignatura pendiente con respecto a la igualdad de género entre sus participantes, el chauvinismo vinculado a una relación de poder social y la permisibilidad y continuismo del uso de diversos orientalismos entre su escenificación.

Por otro lado, el caso chino ha sido traído a colación para comprender el germen de su nacionalismo de la mano de un repaso historiográfico carente de tintes ideológicos y centrando la atención en el carácter identitario definido como «sinidad» en las últimas décadas. Sin embargo, este ejercicio contrastivo ha querido enfocar el incompleto proceso de modernización de la sociedad china subrayando y repasando la integración de la mujer en ese itinerario. El nacionalismo sínico y su patriotismo/chauvinismo consecuente ha sido plasmado considerando su convivencia con la diversidad multiétnica hasta identificar que los estigmas asociados al orientalismo, prejuicioso en no pocas circunstancias, vienen avalados por intereses conservadores chinos.

La conclusión categórica de ambas aproximaciones contrastadas ahonda en la necesidad de fidelizar un compromiso social que incumplen las sociedades analizadas con la Modernidad y los derechos de sus ciudadanos. Y si bien la noción de Modernidad goza de una utopización extendida que en ocasiones olvida la base conservadora de sus orígenes, ello no imposibilita tomarla como estímulo desde donde superar ese hecho y albergar una Postmodernidad superadora en donde la igualdad abandonara su etiqueta de sueño inalcanzable para convertirse en un objetivo cualificado. La alteridad, sin embargo, es, todavía, utilizada como estigma social. Tanto por un inconsistente relato de superioridad civilizatoria, pero también religiosa, como por la conservación de unas tradiciones que no resisten una crítica desde la categoría de la Modernidad. Las sociedades analizadas se resisten a progresar hacia un estado social de igualdad frente a la diversidad; de género, religiosa y de estatus. Libertades y derechos se encuentran enfrentados a nociones tradicionales que toleran circunstancialmente los cambios mientras sean mínimos. Las leyes del mercado es posible que alienten la preservación de exotismos, injusticias y segregaciones; pero no deberían quedar inexplicados, debiendo ser reconocida su iniquidad y desafuero.

Con todo, la actual globalización sentencia una difícil supervivencia de tradiciones sin adaptación. Es inviable pretender una cosificación fructífera en estas prácticas cuando los propios axiomas de la Modernidad son aceptados en otros aspectos. El significado de la vida del ser humano moderno es un nuevo *ethos* frente a su vida y este no es com-

prensible con derechos reconocidos en algunos términos y transgredidos en otros. Junto a estas máximas universales cada sociedad requiere un tiempo para activar su modernización, cada localismo necesita un período de adaptación y para ello, los actores sociales que reivindican este cambio desempeñan un papel indispensable. ■

REFERENCIAS:

- ABULAFIA, D.** (2013). *El Gran Mar*. Barcelona: Crítica. Disponible en: *Blog Cátedra de Historia y Patrimonio Naval*. Disponible en: <https://is.gd/IMA7AB> [última consulta: 1-2-2022].
- ALBERT-LLORCA, M.; GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.** (eds.). (2003). *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*. Presses Universitaires du Mirail: Granada.
- BASHIRON MENDOLICCHIO, H.** (2010). «Una reflexión entre lo Intercultural y lo Intracultural», en *Red Internacional de Estudios Interculturales*. PUCP. Disponible en: <https://is.gd/FUz9A6> [última consulta: 1-2-2022].
- BATAILLON, M.** (1937). *Erasmus et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Réédition augmentée et corrigée de 1991. Genève: Droz (1998).
- BELTRÁN ANTOLÍN, J.** (2008). «Orientalismo, autoorientalismo e interculturalidad de Asia oriental», en SAN GINÉS, P. (Coord.). *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*. Editorial Universidad de Granada. Págs. 257-274.
- BERENQUER BARCELÓ, J.** (1974). *Historia de los Moros y Cristianos de Alcoy*. Alcoy: Editorial Belguer.
- BERENQUER BARCELÓ, J.** (1976). «Fundamento religioso de los moros y cristianos de Alcoy», en *Actas del I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos*. Tomo I. Págs. 143-144.
- BRISESET MARTÍN, D. E.** (2001). «Fiestas de moros y cristianos. Historia y significados», en *Gazeta de Antropología*, núm. 17(1). Págs. 1-12.
- BOTELLA NICOLÁS, A. M.** (2009). *La música de moros y cristianos de Alcoy: análisis, catalogación y aplicación didáctica en el aula de secundaria*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- BOTELLA NICOLÁS, A. M.** (2013). «Orígenes de la música en las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy», en *Revista de Folklore*, núm. 372. Págs. 28-38.
- CÁCERES VALDERRAMA, M.** (2005). *La Fiesta de Moros y Cristianos en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CALVO, A.** (2021). *Bailar entre confeti*. Alcoy: Mes Ciutat.
- CAMPOS RICO, I. V.** (2017). «Racismo, nacionalismo y etnicidad: intelectuales han concibiendo la revolución nacionalista china (1895-1911)», en *Mitológicas*, vol. XXXII. Págs. 37-54.
- CARBONELL, V.** (1976). *Celebre Centuria*. Alicante: Editorial Caja de Ahorros Provincial de Alicante.
- CARRASCO URGOITI, M. S.** (1963). «Aspectos Folclóricos y Literarios de la Fiesta de Moros y Cristianos en España», en *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 78, núm. 5. Págs. 476-491. doi:10.2307/460725.
- DE LAS CASAS, B.** (1999). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Trad. Consuelo Varela. Madrid: Castalia.
- DE LAS CASAS, B.** (1966). *Los indios de México y la Nueva España México*. Ciudad de México: Porrúa.
- DUSSEL, E.** (1992). *1492: el encubrimiento del otro*. Bogotá: Antropos.
- DUSSEL, E.** (2020). *El primer debate filosófico de la Modernidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- GARCÍA MARTÍ, R.** (2018). *La reconquista alcoyana: empoderamiento femenino en las Fiestas de Moros y Cristianos de Alcoy*. TFG-Facultad de Derecho: Universidad de Alicante.
- GONZALEZ FERRIN, E.** (2018). *Cuando fuimos árabes*. Córdoba: Almuzara.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, N.** (2016). «La tarea intra- e intercultural en la formación de profesores ELE», en LAMOLDA GONZÁLEZ, M. Á. (Comp.). *La formación y competencias del profesorado de ELE: XXVI Congreso Internacional ASELE*. Granada: Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera. Págs. 1155-1164.
- HOBBSAWM, E. J. E. & RANGER, T.** (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- LLORCA LLINARES, G.** (2019). «Orientalismo en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoy. Un estudio a partir de la marcha mora», en *Quadrivium*, núm. 10. Págs. 1-18.
- NIE, N.** (2020). «Mujer y educación en la China actual», en *TRIM*, núm. 18. Págs. 71-94.
- ORTNER, S. B.; WHITEHEAD, H.** (1996). «Indagaciones acerca de los significados sexuales», en LAMAS, M. (Comp.). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ RÓDENAS, S.** (2021). «China según los griegos: un paraíso peligroso», en FALERO, A.; DONCEL, D. (Coord.). *Eurasia. Avances de investigación*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Págs. 111-118.
- PUYOL RODRÍGUEZ, M.** (1994). «Rasgos de etnohistoria contemporánea en las imágenes turísticas y culturales: el ejemplo español visto por los franceses», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 30, núm. 2. Págs. 193-208. doi: <https://doi.org/10.3406/casa.1994.2708>
- RICARD, R.** (1932). «Contribution a l'étude des Fêtes de 'Moros y Cristianos' au Mexique», en *Journal de La Société Des Américanistes*, vol. 24, núm. 1. Págs. 51-84. Disponible en: <https://is.gd/47F2kc> [última consulta: 1-2-2022].
- SAÍZ LÓPEZ, A.** (2001). *Utopía y género. Las mujeres chinas en el siglo XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SANTAMARÍA CAMPOS, B.** (2008). «Moros y Cristianos. De la batalla a la discursiva», en *Gazeta de Antropología*, núm. 24(1). Págs. 1-10.
- SÁNCHEZ I BERNET, A.** (2021). «La remota China en la literatura griega antigua: una aproximación», en FALERO, A.; DONCEL, D. (Coord.). *Eurasia. Avances de investigación*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Págs. 119-130.
- STAIANOVA, M. F.** (2016). «La condición de la mujer en la China de hoy: el fenómeno de las Shèngnǚ», en STAIANOVA, M. F. et al. (Comp.). *Estudios sobre la República Popular China: relaciones internacionales y política interna*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata. Págs. 136-150.
- TEROL, G.** (2011). «Del por qué los chinos llaman a China "el país del centro"», en *Revista Instituto Confucio*, la Universidad de Valencia, núm. 6. Págs. 66-69.
- UNGER, J.** (1999). *Nacionalismo chino*. Barcelona: Bellaterra.
- VALOR CALATAYUD, E. et al.** (1999). «Moros y cristianos», en CASARES RODICIO, E. (ed). *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores. Págs. 824-827.
- WAKEMAN, F.** (1997). «A Revisionist View of the Nanjing Decade: Confucian Fascism», en *The China Quarterly*, núm.150. Págs. 395-432.
- WEISS, D. M.** (2016). *Intracultura: la conquista individual del entorno social y natural*. Trabajo de final de máster. Universitat de les Illes Balears.
- ZHAO, S.** (2004). *A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*. Stanford: Stanford University Press.