



DOCUMENTOS DE TRABAJO DEL CIES

ISSN 2362-2598

N° 11

OCTUBRE - 2019



上海外国语大学
SHANGHAI INTERNATIONAL STUDIES UNIVERSITY

Investigando Sensibilidades: Una experiencia metodológica desde SISU

情感研究：上海外国语大学的方法论实践经历

Yu Man Angélica De Sena Adrián Scribano (Dirección)

Xiaodi Xu - He Zhiyan - Ren Zhongde

Vida Cotidiana, espacio-temporalidad y Sensibilidades Sociales

Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos

ESI ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
EDITORA

Documentos de Trabajo del CIES

ISSN 2362-2598

N° 11

OCTUBRE - 2019

Publicación electrónica Trimestral

Director del CIES:

Adrián Scribano

Edición y coordinación general:

Claudia Gandía

Editor responsable:

Estudios Sociológicos Editora

Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos

editorial@estudiosociologicos.org – www.estudiosociologicos.org

Comité Editorial

Adrián Scribano

Gabriela Vergara

Ana Cervio

Horacio Machado Aráoz

Claudia Gandía

Pedro Lisdero

Los textos publicados en Documentos de Trabajo del CIES son sometidos al referato de evaluadores internos y externos, a quienes agradecemos su participación.

Diseño de tapa: Romina Baldo

Documentos de Trabajo del CIES

Documentos de Trabajo del CIES es una publicación electrónica del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, donde las y los investigadores del ámbito de las Ciencias Sociales tienen la oportunidad de socializar los avances relativos a sus investigaciones como así también las actividades académicas y científicas en las que participan difundiendo su labor.

Es la intención al generar este espacio que, quienes estamos abocados a la tarea de construir conocimiento científico desde el Sur, nos encontremos en él para escribir acerca de las indagaciones realizadas en el marco de las indagaciones individuales y colectivas vinculados a los campos temáticos propios de las áreas que convocan:

Ambiente y Sociedad, Vida Cotidiana, Espacio-temporalidad y Sensibilidades Sociales, Conflicto y Estructura Social e Innovaciones Metodológicas.

Constituye esta otra oportunidad para dejar constancia del interés -compartido por muchas y muchos-, y del convencimiento que una de nuestras tareas es la de difundir las voces de quienes tienen mucho que decir sobre las realidades sociales, ambientales, cotidianas y sobre los modos de abordarlas científicamente.

En este sentido los objetivos de esta publicación recuperan las intenciones del CIES de dialogar e indagar sobre la sociedad desde caminos interdisciplinarios vinculados a la Teoría Social y a formas de indagación concretas.

Particularmente la creación de este espacio se realiza con el propósito de dar a conocer los proyectos y líneas de trabajo a la comunidad científica, académica e interesados en las temáticas en estudio que se desarrollan en dicho Centro.

Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos

Las múltiples y complejas transformaciones que se están evidenciando en el inicio de la segunda década del siglo XXI en Latinoamérica, el Sur global y el mundo se presentan a todos los científicos sociales como una fuente de desafíos y preguntas. Por ello, el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (Asociación Civil – Leg. 1842624) es un espacio que se propone compartir, dialogar e indagar la sociedad -más allá de la adjetivación desde la sociología- desde caminos interdisciplinarios que giran alrededor de la Teoría Social y las prácticas de indagación concretas.

Presentación:

Investigando Sensibilidades: Una experiencia metodológica desde SISU

情感研究：上海外国语大学的方法论实践经历

“El Maestro dijo: «Zilu, te voy a enseñar qué es la sabiduría. Estar al tanto de lo que sabes y también de lo que no sabes, eso es ciertamente sabio.»” Confucio, Analectas 2.17.

Investigar es construir futuro. Toda indagación es un proceso del presente que se funda en el pasado y por eso que es un modo de elaborar futuro.

La mirada crítica que implica la investigación social es justamente el punto de partida de todo acto pedagógico. Interrogarse por lo que damos por dado es el acto inaugural del conocimiento.

En el mes de mayo pasado Angélica De Sena y Adrián Scribano fuimos invitados a impartir un curso de metodología de investigación social para los alumnos de maestría de la Facultad de Estudios Europeos y Latinoamericanos de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai (SISU) y experimentamos la aludida conexión entre investigación y futuro en términos de una propuesta pedagógica.

La gentil invitación realizada a través de la Decana de la Facultad Yu Man implicó una relación intensiva y dialógica con los estudiantes a los cuales De Sena y Scribano les propusieron la idea de que la metodología de la investigación se aprende mejor si a medida que se estudian el conjunto de recomendaciones que ella implica se las lleva a la práctica al menos parcialmente.

En este contexto, y teniendo en cuenta el tiempo del cual se disponía, se acordó que como trabajo final del curso se elaboraría un estado del arte sobre alguna problemática que los estudiantes consideraran de interés.

Esto se realizó de forma paulatina y sucesiva a medida que se avanzó en los contenidos del curso, es decir, desde la selección del área temática al análisis de información siguiendo la consigna que un buen estado del arte debe tener en cuenta la problematización de lo que se ha realizado y se está haciendo sobre un campo del conocimiento tanto en los enfoques teóricos como estrategias metodológicas y modelos de análisis

En este sentido se conjugaron los intereses de los estudiantes con los conocimientos de los docentes por que otro punto clave de toda investigación es ser consciente que nadie investiga sobre lo

que no conoce y hacía que lo que propusieran los estudiantes se conectara de algún modo con los saberes de los docentes.

En este marco surgió, luego de descartar otros temas, el de la sensibilidad como eje de la elaboración de los estados del arte. Para ello se explicitaron algunos ejes teóricos y se facilitó material de lectura sobre sensibilidades.

La estrategia pedagógica fue acumulativa. Primero los estudiantes presentaron un tema al que quería dedicarse, y se dialogaron sobre cómo delimitarlos y ligarlos al surgimiento de un problema de investigación. Luego entregaron un resumen donde se analizó la pertinencia de la estrategia argumentativa diseñada y finalmente se elaboraron los estados del arte.

El resultado final del trabajo realizado fue muy alentador y de excelente calidad, lo que motivó la propuesta de elaborar un Documento de Trabajo CIES con al menos una parte del proceso llevado a cabo. Lo que contiene este Documento no son los estados del arte sino artículos armados a partir de dicho trabajo.

Los escritos que aquí presentamos son una muestra parcial, pero creemos un excelente ejemplo, de cómo la práctica pedagógica puede lograr, con entrega y dedicación de todos los involucrados, excelentes resultados. Un aspecto no menor y que hay que destacar es la dedicación de los estudiantes, su entrega al trabajo y su excelente nivel en el manejo del español.

Las diferencias y amplitud temática de las investigaciones hablan a las claras de la inmensa centralidad de las sensaciones, emociones y sensibilidades en el mundo actual desde la filosofía española, pasando por la comida china en Perú hasta llegar a las emociones de los estudiantes mexicanos que aprenden chino en Shanghái.

En primer lugar encontramos el texto de Xu Xiaodi. En su trabajo sobre Miguel de Unamuno sintetiza el trabajo realizado por ella en la elaboración de su estado del arte diciendo:

“...Los lectores y analistas de la obra de Unamuno señalan la existencia de matices en su modo de comprender la sensibilidad. En vista de eso, en base a la teoría de la sociología de las emociones, tomando como objeto de estudio el lugar de sensibilidad del pensamiento de Unamuno y analizando las investigaciones anteriores, se descubre que la sensibilidad en sí misma asume el papel desencadenante en los pensamientos religioso-existenciales, pedagógicos y literarios de Unamuno. Además, de acuerdo con los puntos cardinales que enfocan las referencias bibliográficas, la red de sensibilidad se constituye por la fe, la confianza, el miedo, el afán, el sentimiento trágico, agonía y duda, el amor, cada cual juega un papel especial en el sistema de pensamiento de Unamuno. En consecuencia, se llega a una

conclusión de que la sensibilidad ocupa el lugar nuclear en el pensamiento unamuniano, lo cual toma el hombre de carne y hueso dotado de percepción, sensación y emoción como punto de partida.”

El segundo trabajo contiene las indagaciones de He Zhiyan preocupada por las emociones que experimentan los estudiantes mexicanos al estudiar chino en Shanghái, que relata:

“...consideramos necesario e importante aproximarnos hacia la vivencia de los estudiantes latinoamericanos en China, embajadores de su respectivo país de origen y al mismo tiempo mensajeros que van transmitiendo a su pueblo cómo es la sociedad china con la finalidad de elevar la calidad y la eficacia de los intercambios culturales. En nuestro trabajo, proponemos realizar una aproximación desde la perspectiva de la sociología de las emociones indagando las experiencias del aprendizaje del chino como segunda/tercera lengua tomándolas como una parte importante de las experiencias de estar en el extranjero de los estudiantes en cuestión sobre los estudiantes mexicanos en Shanghái tomándolos como sujetos representativos de la población total de los estudiantes latinoamericanos en China. ¿Cómo son las experiencias del aprendizaje del chino de los estudiantes mexicanos en Shanghái? ¿Qué son los posibles vínculos entre las emociones que viven y el aprendizaje de lenguas extranjeras en este caso? Para responder las preguntas formuladas, en nuestro arte de estado, vamos a presentar un conjunto de artículos seleccionados bajo el eje del aprendizaje de lenguas extranjeras de los mexicanos, relacionado con emoción(es). Y encontramos que las emociones se estudian multidisciplinariamente en el campo de la adquisición de segunda lengua, entre los estudios se destacan en cantidad los psicológicos. Aun así, los académicos reconocen la escasez de atención e indagaciones al respecto.”

Finalmente se presenta el texto de Ren Zhongde donde él realiza una sintética presentación sobre el impacto de la comida china en Perú y sostiene:

“El tema de nuestro artículo va a centrarse en el rol de la comida china en la mesa peruana en el siglo XXI con el fin de sentar la base y ofrecer datos concernientes para una futura investigación. En el trabajo, proyectaremos nuestro foco en lo que se come de la comida china y el cómo se come en la sociedad peruana actual. Vamos a investigar la comensalidad que se produce entre los inmigrantes y los nativos, así como las sensaciones que se manifiestan en el estar-en-la-mesa-con-otros. Antes que nada, es necesario explicitar que por la comida china se entienden los alimentos chino-peruanos que traen los inmigrantes desde su tierra natal, pero que sufren la “peruanización”, y por el rol se entiende la función o el papel que desempeña tal alimento en el intercambio y la interinfluencia entre las dos culturas. En la primera parte, se hace un breve recorrido histórico por el origen de la comida china que encuentra nueva vitalidad en la tierra de los incas. En la segunda parte, revisamos la asimilación de la comida china

en la gastronomía cotidiana de los peruanos, así como su aceptación cada día más general en el presente siglo; y en la tercera parte, resumimos el papel que juega la comida china con características locales en el intercambio cultural”

Estas indagaciones sobre las sensibilidades desde Shanghái nos dejan dos aprendizajes, uno de carácter pedagógico enfatizando la necesidad de profundizar la confianza en la potencia de los estudiantes dedicados e inteligentes, el otro de carácter teórico metodológico: las sensibilidades son un puente que conectan a los pueblos.

Confianza y reciprocidad parece ser el camino de la enseñanza y del aprendizaje, siguiendo, tal vez, las huellas de Ernst Bloch cuando decía:

“La invención consciente solo se encuentra, al principio, también como sueño y proyecto” (Bloch, El Principio de Esperanza.)

Yu Man
SISU

Angélica De Sena
UNLaM- UBA-CIES

Adrián Scribano
CONICET-UBA-CIES

Acerca de los autores de este Documento de Trabajo

Xiaodi Xu

Universidad de Estudios Internacionales de Shangai y Universidad de Salamanca

Máster de Filología Hispánica y Máster de la Enseñanza de Español como Lengua Extranjera

e-mail: kevinvero@sina.com/ id00727799@usal.es

He Zhiyan

Universidad de Estudios Internacionales de Shangai (SISU)

Licenciada en Filología Española (SISU). Cursando la maestría en Filología Española (SISU). Integrante del Grupo de Trabajo de China de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la universidad de Buenos Aires (UBA).

e-mail: 15900552596@163.com

Ren Zhongde

Universidad de Estudios Internacionales de Shangai (SISU)

Licenciado en Filología Hispánica (Universidad Normal de Nanjing). Cursando el máster en Filología Hispánica (SISU) y el máster en Enseñanza del Español como Lengua Extranjera y de Otras Lenguas Modernas (Universidad de Sevilla).

e-mail: 565276500@qq.com

El lugar de la sensibilidad en el pensamiento de Unamuno

Xiaodi Xu

Resumen: Miguel de Unamuno es uno de los pensadores más trascendentales del siglo XX, cuyos pensamientos han traspasado la frontera de España y ha influido en Europa y también en América Latina. Los lectores y analistas de la obra de Unamuno señalan la existencia de matices en su modo de comprender la sensibilidad. En vista de eso, en base a la teoría de la sociología de las emociones, tomando como objeto de estudio el lugar de sensibilidad en el pensamiento de Unamuno y analizando las investigaciones anteriores, se descubre que la sensibilidad en sí misma asume el papel desencadenante en los pensamientos religioso-existenciales, pedagógicos y literarios de Unamuno. Además, de acuerdo con los puntos cardinales que enfocan las referencias bibliográficas, la red de sensibilidad se constituye por la fe, la confianza, el miedo, el afán, el sentimiento trágico, agonía y duda, el amor y, cada cual juega un papel especial en el sistema de pensamiento de Unamuno. En consecuencia, se llega a la conclusión de que la sensibilidad ocupa el lugar nuclear en el pensamiento unamuniano, lo cual toma el hombre de carne y hueso dotado de percepción, sensación y emoción como punto de partida.

Palabras Clave: sensibilidad, pensamiento, Unamuno, lugar

Introducción:

Miguel de Unamuno es un gran filósofo, pedagogo y escritor de España y reluce por sus obras tanto filosóficas como literarias tales como *Del sentimiento trágico de la vida*, *Niebla*, *Agonía del Casticismo*, *Amor y pedagogía*, etc. Juega un rol imprescindible en la historia de los pensamientos de la humanidad. Sus pensamientos han pasado a ser el motor de la filosofía venidera y el puente de las corrientes ideales entre los años de posguerra en el mundo occidental, y al mismo tiempo ha alcanzado mayor resonancia en los países latinoamericanos.

En este sentido, abundan las investigaciones y estudios destinados a adentrarse en la médula de su mente para decodificar la profundidad espiritual. En cuanto a nuestro trabajo, se trata de un estado de arte que se encamina a analizar el lugar de la sensibilidad en el pensamiento de Miguel de Unamuno.

De acuerdo con lo que ha comentado Scribano (2012: 102): “las percepciones, sensaciones y emociones constituyen un trípode que permite entender donde se fundan las sensibilidades.”, a todas luces, las susodichas obras que a Unamuno le ostentan son dotadas de matices de sensibilidad, tales como sentimiento trágico, agonía, amor, etc. Rastreando esta pista, intentamos inducir el rol que

desempeña la sensibilidad en los pensamientos unamunianos revisando pormenorizadamente las bibliografías tanto internacionales como nacionales.

En cuanto gigante en los pensamientos, Miguel de Unamuno tañe temas caleidoscópicos, entre los cuales, la religión, la existencia humana y la pedagogía son más recurrentes y dignas de mención, y conviene señalar que sus pensamientos concernientes a la religión y la existencia humana se hacen entrelazados e interrelacionados, lo que más adelante interpretamos mediante las referencias anteriores. Con todo ello, intentamos hallar el lugar de la sensibilidad tanto en el pensamiento pedagógico como en el religioso-existencial y el literario.

El pensamiento religioso y existencial:

Sentimiento

En este apartado, tocamos el peso de la sensibilidad en el pensamiento religioso y existencial de Miguel de Unamuno. Repasando la bibliografía, los estudios internacionales sobre dicha temática son bien fecundos, a pesar de que serlo en forma indirecta, es decir, sin indagar como cuestión explícita el rol de la sensibilidad, lo comenta tácitamente a medida que desenvuelven los argumentos de lo que en efecto están inquiriendo. Además, se observan análisis detallado en diferentes perspectivas de la sensibilidad: el sentimiento en sí mismo, la fe, el miedo, el afán, el sentimiento trágico, agonía y duda, los cuales forman una red sentimental.

Antes que nada, detallamos las investigaciones del sentimiento, o sea, la sensibilidad en su conjunto.

Se destacan los siguientes estudios. Tanto Stern (1967) como Marcia (1972) en los artículos *Unamuno: pioneer of existentialism* y *Unamuno: existencialista cristiano* lo califa a nuestro pensador de existencialista. Stern (1967: 26) opina: “the existentialist philosophizes with his whole personality, with his feeling, his will, his passions, his sufferings, his endeavors, with his most secret personal longings, fears and hopes.” Dicho de otro modo, desde el punto de vista de Alfred, siendo el pionero del existencialismo, Unamuno estructura su filosofía recurriendo a los sentimientos. De ahí que afirma que Unamuno es “existentialist by temperament”. Por otro lado, según Marcia, la filosofía unamuniana es perteneciente al existencialismo cristiano, el cual se caracteriza por, primero, que en vez de hombre abstracto, el hombre de carne y hueso es la medida de todas las cosas y el objeto de su filosofía; segundo, que “pone énfasis en el conocimiento de la condición humana por medio de su sentimiento” (Marcia, 1972: 62); tercero, que además de las peculiaridades que comparten el existencialismo genérico, lo más destacable consiste en que en cuanto hombre de carne y hueso que guarda el anhelo por la creencia en Dios, mantienen constantemente la lucha entre la objetividad y la subjetividad. Partiendo de

las perspectivas de Stern y Marcia, el sentimiento es el factor que más le preocupa al existencialista Unamuno.

Dettano (2012: 45) indica: “la revisión teórica presentada exhibe las dificultades y los reduccionismos que conlleva la separación de las emociones del cuerpo, concepción que se retoma a la tradición de pensamiento occidental heredada desde la Antigüedad.” En la sociología moderna de las emociones, los pensamientos, el cuerpo y las emociones se entremezclan e interrelacionan. Scribano (2012: 97) aboga por la no escisión entre el cuerpo y la emoción, ya que “las emociones al conectarse con las sensaciones como su base y resultado son estados corporales y el cuerpo implica un conjunto de procesos perceptivos de los cuales depende para que pueda designarse como tal en sus múltiples estados.” El cuerpo es el lugar donde los mundanos perciben y sienten el mundo exterior.

Por consiguiente, so pretexto del hombre de carne y hueso que siente el mundo con su propio cuerpo como punto de partida, la sensibilidad en sí misma asume el papel desencadenante en los pensamientos religioso-existenciales de Unamuno.

Fe: la fe espiritual; virilidad de la fe y feminidad de la fe

A continuación, nos adentramos en los componentes de la sensibilidad, que, en nuestro caso, son la fe, el afán, el miedo, el sentimiento trágico, la agonía y la duda.

En *Unamuno y la fe religiosa*, el autor Maroco (2017) indaga el concepto religioso de “fe” en el transcurso intelectual de Unamuno, y comenta que, influenciado por la teología liberal y el romanticismo, su pensamiento religioso se vertebra fundamentalmente en torno de la categoría romántica del “sentimiento” (2017: 263). Es decir, la sensibilidad ocupa un lugar fundamental en las interpretaciones religiosas.

Acorde con Maroco (2017), la concepción de la fe unamuniana experimentó metamorfosis, las cuales se reflejan en dos conceptos contrastivos en sus diferentes períodos vitales que son “virilidad de la fe” y “feminidad de la fe” y la fe gradada. El año 1924 es la línea divisoria de los antípodas.

Emanuel saca las siguientes conclusiones en cuanto al lugar de la sensibilidad en los pensamientos religiosos de Unamuno analizando la fe:

1) Hasta el año 1924, la sensibilidad, o más concretamente, la fe compuesta por confianza, cordialidad y esperanza no deja de ser papel antagónico contra la razón. La “virilidad de la fe” se opone a la fe racional y dogmática y se plasma en el sentimiento de confianza, cordialidad y esperanza que guardan voluntariamente los seres en Dios. Durante este período, exceptuando la razón, la fe se funda en la sensibilidad y la subjetividad. Asimismo, Marcia (1972, 74-75) apoya esta posición declarando que Unamuno tiene una fe sentimental, y no proviene de la razón que la contradice. Además, Savignano

(2003: 186), Morón (2000: 358) y Segarra (2000: 458) dan respaldo al lugar contradictorio entre sensibilidad y razón.

2) Antes del año 1924, la sensibilidad ocupa el lugar preponderante con respecto a la razón en los pensamientos religioso-existenciales de Unamuno. Maroco (2018: 267-268) comenta que, según Unamuno, la fe espiritual es superior a la carnal. El último representa las facultades gnósticas o racionales en contraposición con el primero que encarna las facultades písticas de la voluntad, el sentimiento y la imaginación. En consecuencia, esta gradación de la fe revela que, en la contradicción antagónica de sentimiento y razón, el sentimiento subjetivo pesa más.

3) A partir del año 1924, el lugar de la sensibilidad se debilita por el planteamiento de la concepción de la feminidad de la fe como auxilio de la virilidad de la fe para garantizar la creencia en Dios.

La “feminidad de la fe” se cimienta en la reflexión racional en las postrimerías de Unamuno. Dado que la fe basada en la sensibilidad voluntaria carece de razón, así perdiendo paulatinamente su fuerza y más adelante transformándose en “no voluntad”, o sea, pasivo. Con vistas a subsanar esta paradoja, Unamuno debe la creencia en Dios al concepto filosófico---la trascendencia, o sea, la intuición, por lo que le denominó “feminidad de la fe”.

¿La feminidad de la fe anuncia la desaparición de la sensibilidad en los pensamientos unamunianos? Maroco (2017: 273) la niega diciendo en su artículo: “¿Quiere esto decir que Unamuno es un ‘racionalista empedernido’? Desde nuestra perspectiva, no. Si Unamuno fue algo, fue un sentimentalista trágico”. Al mismo tiempo, acorde con Marcia (1972: 75), la añadidura de la feminidad de la fe representa una fe de duda, que todavía no cambia la esencia de la fe sentimental. En cambio, Regalado García (1968: 128) disiente acerca de eso y a Unamuno le denomina “racionalista empedernido”.

A nuestro juicio, a pesar de que la feminidad de la fe la dedujo a través del procesamiento especulativo y racional, la esencia todavía se enmarca en la fe fundada en la sensibilidad del ser humano, ya que es la esperanza, la confianza y la cordialidad en la trascendencia la que inspira la creencia en Dios.

Miedo y Afán

Maroco (2018: 189) en su otro artículo *Unamuno y su concepción trágica de la existencia* admite: “el sentimiento de horror hacia la muerte y el furioso deseo de querer persistir eternamente no bastan para tranquilizar al hombre unamuniano.” El miedo y el afán constituyen emociones que no se pueden soslayar en la filosofía religioso-existencial. En función de lo que comenta Emanuel, los dos tipos de

emociones empuja a Unamuno a acudir a la razón con objetivo a encontrar un cimiento sólido de su filosofía. Al igual que Muñoz Alonso (1986) declara, el afán de la inmortalidad es “sentimiento esencialmente metafísico”.

Para Marcia (1972: 70) el lugar de la sensibilidad del afán de la muerte en el pensamiento unamuniano es un componente de la esencia de la concepción de hombre de carne y hueso, y también Marcia aclara que el afán de la muerte es la causa del sentido trágico de la vida. Además de eso, Marías (1960: 59-61) opina: “como para Unamuno el afán de la inmortalidad es la base y el punto de partida de la filosofía.”

En síntesis, desde nuestro punto de vista, constantemente los sentimientos se oponen a la razón, la vencen y se le imponen a ser servidor de la sensibilidad.

Sentimiento Trágico, Agonía, Duda, Melancolía

En la cosmovisión filosófica de Unamuno, cómo enfrentar la problemática de vivir y sentirse existente consiste en una búsqueda continua a respuestas, en cuanto a lo cual, varios estudiosos han intentado descubrir la clave en su pensamiento existencial, en el que, los sentimientos de tragedia, agonía y duda son más estudiados.

Silar (2008, 6) considera inherente a Unamuno la sensibilidad de agonía. Vivir agónico atraviesa el recorrido vital del profesor salmantino, y, es más, declara: “se intuye el prejuicio de sostener la existencia agónica como el único modo genuino de enfrentar el drama humano”. Por otra parte, Maroco (2018, 184-188) propone que tanto vivir trágico como agónico son dos modos para sentirse auténticamente existentes en los pensamientos existencialistas de Unamuno y afirma que la concepción de vivir trágico constituye “lo esencial de su pensamiento filosófico, que recorre toda su obra a partir de su crisis espiritual” y “caracteriza todo el pensamiento de madurez del autor.” Además, según el autor, el sentimiento trágico es generalizable y universal en España con respecto al pensamiento unamuniano, ya que aclara Emanuel que el sentido trágico es un sentimiento del pueblo español para el rector salmantino.

En realidad, dicho investigador cree que las dos nociones, vivir trágico y vivir agónico son equivalentes, que concuerdan en la emoción trágica y solo difieren en su base, ya que “la segunda noción se basa en el pesimismo trascendente” (Ibid.) Dicho de otro modo, la agonía refleja la “polarización” y “metamorfosis” del sentido trágico y marca el punto de inflexión del pensamiento unamuniano.

El sentimiento trágico se funda en la sensibilidad de duda, es decir, no niega ni admite la superposición de razón y la del sentimiento o la fe, sino que aboga por la dualidad, la irreconciliable

contraposición entre fe y razón. Sin embargo, la noción agonía procura prescindir de la duda y “se cimienta en la imposibilidad de todo conocimiento espiritual” (Ibid.). ¿Eso quiere decir que Unamuno abandona la sensibilidad de duda en su trayecto de pensamiento? Marcia (1972: 77) comenta: “la fe sin duda ni desesperación es una fe muerte, fe teológica y dogmática”, “Cada cristiano auténtico debe sentir el peso tremendo de que propia creencia y la responsabilidad que esto implica. Tiene que mantener viva su fe sometiéndola constantemente a la duda.” Desde el punto de vista de Maroco (2018: 189), la sensación de duda no ha desaparecido totalmente en el pensamiento unamuniano y se mantenía viva hasta su postrimería, lo que se manifestaba en los protagonistas de la novela *San Manuel Bueno, Mártir*,

A modo de sinónimo del sentimiento trágico y agónico, la sensibilidad de melancolía consiste en la emoción que intenta indagar Díaz Freire (2015) en su artículo *Miguel de Unamuno and Bilbao: the melancholic experience of Modernity*. Indica que la melancolía ocupa el lugar de que es la vía por la que Unamuno accede al mundo y experimenta las transformaciones y el devenir de la modernidad de la ciudad Bilbao donde pasó la infancia.

Comenta Dettano (2019: 38-39), en cuanto al abordaje sociológico de las emociones, que “los sujetos experimentan la vida emocionalmente, que las emociones son el resultado de las prácticas de ser, de hacer y habitar el mundo.” y que “de ahí que una Sociología de las Emociones (sensu Scribano) tome como punto de partida los contextos económicos, sociales e históricos de un entramado social determinado, exhibiendo el modo en el que dichos contextos afectan y conforman los modos en los que los sujetos sienten y viven el mundo, aunque esto ha sido entendido, en muchos casos, como propio del mundo privado.” En ese sentido, en el marco social de la gran transformación industrial que destruyó la Bilbao de su recuerdo de infancia, y en el panorama de la crisis espiritual europea y española, Unamuno sintió las sensibilidades del sentimiento trágico, agónico o melancólico que constituyen el eje transversal de su pensamiento existencial. En consecuencia, no es nada de extrañar que sentirse trágico se correlaciona con sentirse existente.

Sensibilidad y Pedagogía

A continuación, pasamos al otro apartado que se enfoca en el pensamiento pedagógico de Unamuno, lo que es un tópico que ha sido tañado con mucha frecuencia por los investigadores. Por lo que atañe al tema del lugar de la sensibilidad en dicho pensamiento, se clasifican dos tipos de investigaciones: 1) mediante la anatomía de la novela de *Amor y pedagogía* de Unamuno, se concluyen los factores determinantes del pensamiento pedagógico de Unamuno. Por ejemplo, *Filosofía y educación afectiva en Amor y pedagogía de Unamuno* (Goicoechea Gaona y Fernández, 2014) y *El problema de la educación a los ojos de Miguel de Unamuno-Análisis de sus planteamientos educativos a propósito de Amor y pedagogía* (Cifo,

2003). 2) se concluyen susodichos factores a través de un pleno recorrido de las numerosas obras y artículos unamunianos en vez de disecar solamente la novela de *Amor y pedagogía*. Por ejemplo, *El pensamiento pedagógico de Unamuno* (Ladrón de Guevara, 2001).

Los investigadores sobre los pensamientos pedagógicos de Unamuno manifiestan por unanimidad su apoyo en la perspectiva de que la sensibilidad es por la que Unamuno aboga y en la que consiste el fin de la pedagogía; por lo tanto, es imprescindible la educación emocional o afectiva puesto que enseñan a los alumnos a sentir.

Desde el punto de vista de Goicoechea Gaona y Fernández, la pedagogía que se identifica con la racionalidad, dogmatismo y rigidez es desdeñada por Unamuno. Por consiguiente, la pedagogía se opone a la emoción y lo afectivo. Además, consideran que la otra dimensión que otorga prioridad Unamuno es el desarrollo integral del individuo, lo que quiere destacar que la educación no solo se limita a inculcarles a los estudiantes conocimientos científicos y racionales, sino que se trata de la enseñanza de los sentimientos. Opinan (2014, 46): “el individuo llegue a entender por qué siente tristeza, alegría, miedo, deseo, y cómo puede modular todos esos sentimientos”. Ladrón de Guevara también comparte la misma posición, quien considera que Unamuno desprecia la pedagogía frívola y presta atención a un humanismo educativo que se centra en el objeto más importante de la enseñanza que es el hombre de carne y hueso, ya que el objetivo de la educación del pensamiento de Unamuno consiste en la formación de auténticas mujeres y hombres dotados de emociones y sentimientos con capacidad de sentir y buenas cualidades morales. Ernesto le califica al pensamiento unamuniano “el neoromanticismo pedagógico prorusseañiano” (2001, 411). Con todo eso, se hace patente que la sensibilidad constituida por la percepción, la sensación y la emoción ocupa el lugar primordial en el pensamiento pedagógico de Unamuno.

¿Cuál es el sentimiento preponderante en dicho pensamiento? Los estudiosos responden lo mismo: el amor. Goicoechea Gaona y Fernández (2014, 57) concluyen: “en *Amor y pedagogía* Unamuno reivindica el papel del amor y de los afectos como guía valiosa para desenvolverse en la existencia, e insiste en la importancia de que el amor se convierta en pedagogía, es decir, que la gestión de las emociones forme parte del proceso de aprendizaje de los individuos, pues es el único modo de que puedan llegar a entenderse así mismo y a quienes les rodean, y les proporciona herramientas primordiales para la búsqueda de su felicidad”. Del mismo modo, por medio de la disección de la experimentación de pedagogía que se desenvuelve entre el padre don Avito y el hijo Apolodoro de la novela de *Amor y pedagogía*, Cifo (2003, 34) llega a la conclusión de que el amor vence la pedagogía y “quedaría claro aquello que decíamos más arriba de que ‘con cariño y amor se enseña mejor’”. Ladrón

de Guevara (2001, 413) también afirma: “para Unamuno la pedagogía es el amor y el amor es la mejor pedagogía”.

Por último, constatamos que Unamuno reivindica constantemente la importancia de la sensibilidad a modo de vía de pedagogía, especialmente, el amor como el sentimiento más valioso que desempeña un papel que no se puede subestimar de ningún modo en la enseñanza y educación. Consideramos que, para Unamuno, las escuelas son buenos sitios donde se lleva a cabo la regulación de emociones con el fin educativo de que los estudiantes se incorporen a los códigos morales que requieren las fantasías sociales.

Después de la anatomía del lugar de sensibilidad en el pensamiento de Unamuno a nivel internacional, dirigimos la mirada hacia el ámbito académico de China. A través de la revisión bibliográfica, descubrimos que los estudiosos chinos se enfocan en el análisis del existencialismo, el sentido trágico y la novela *Niebla*.

El sentido trágico

En lo que se refiere al lugar del sentido trágico, los investigadores tanto extranjeros como chinos mantienen la misma opinión. Por ejemplo, la estudiosa Mao en su artículo “论乌纳穆诺的生命悲剧意识” (2017) (Unamuno’s Tragic Sense of Life) expresa los siguientes criterios. El sentido trágico se funda en la lucha entre la razón y la fe, lo que se ha convertido en la fuente de la autocontradicción del rector salmantino, y, al mismo tiempo, en el punto de partida de la filosofía de la lucha. Mao indica que el sentido trágico ha sido la inspiración de muchas teorías de Unamuno, en las cuales, Unamuno relaciona la belleza con la fe, el amor, la angustia y el sentido trágico de la vida y considera que el último representa la belleza de la eternidad. Además, Mao concuerda en que para Unamuno el sentido trágico es generalizable en España, es decir, este sentimiento pertenece al pueblo español.

La confusión

Song (2015) en el artículo “乌纳穆诺小说《迷雾》中虚构与现实的混淆” (“La confusión entre realidad y ficción en *Niebla* de Miguel Unamuno”) tañe el sentimiento confuso, al que los investigadores extranjeros no se han referido.

Song considera que Unamuno guarda “el ímpetu confusionista” tanto en su pensamiento literario como en su pensamiento filosófico.

En el primero, el sentimiento confuso se pone de manifiesto en la creación de géneros y los personajes. “Es difícil clasificar sus obras, sobre todo, en lo que se refiere a su novela, o, mejor dicho,

su nivola.” (Song, 2015:8-9) En toda la trayectoria literaria de Unamuno, el género innovador de nivola es una creación inédita que contiene la emoción confusa. Song (Ibid.) comenta: “De hecho, este “ímpetu confusionista”, o, mejor dicho, este pensamiento filosófico de confusión impregna toda su creación literaria”. Se puede afirmar que desde el punto de vista de Song, la actitud de confundirlo todo de Unamuno es el motivo de sus obras; el sentimiento confuso las hace extraordinarias. Por lo tanto, la sensibilidad de confusión es la llave para la interpretación del pensamiento literario de Unamuno. En el segundo, la confusión juega el papel clave en la filosofía existencial de Unamuno. Song (2015: 21) estima: “Todo esto coincide por casualidad en las opiniones de la confusión de Unamuno.” Es decir, A juzgar de Song, el sentimiento confuso es el punto de apoyo de los conflictos filosóficos de Unamuno, sobre todo, la lucha irresoluble entre la fe religiosa y la razón.

Conclusión:

A través del recorrido de la bibliografía tanto internacional como nacional, hemos hecho una anatomía minuciosa del lugar de sensibilidad en el pensamiento pedagógico, religioso-existencial y literario de Unamuno. El campo de sensibilidad se compone del sentimiento en sí mismo, la fe, el miedo y el afán, el sentimiento trágico, la agonía, la duda, la melancolía, el amor y la confusión. Sacamos la siguiente conclusión:

1) El sentimiento en sí mismo desempeña el papel desencadenante y vital en los pensamientos religioso-existenciales de Unamuno.

2) El lugar de la fe en el pensamiento unamuniano sufre transformaciones en diferentes periodos. Primero, antes del año 1924, la fe se opone a la razón y ocupa el papel dominante en el pensamiento religioso-existencial de Unamuno en comparación con la razón. No obstante, a partir del año 1924, la fe anuncia su decadencia, pero no ha desaparecido por completo en el pensamiento unamuniano.

3) El miedo y el afán son emociones que no se pueden ignorar en el pensamiento de Unamuno. El miedo induce al afán y el sentimiento trágico, y el afán es la fuente de la filosofía de Unamuno.

4) Los sentimientos de tragedia, agonía y duda juegan el papel de piedra angular en el pensamiento existencial de Unamuno. El sentido trágico es la sensibilidad perdurable y generalizable. Vivir trágico constituye “lo esencial de su pensamiento filosófico, que recorre toda su obra a partir de su crisis espiritual” y “caracteriza todo el pensamiento de madurez del autor.” La agonía significa el punto de reflexión del pensamiento de Unamuno. Además, la duda mantiene viva la filosofía unamuniana. Por otra parte, la melancolía ocupa el lugar de que es la vía por la que Unamuno accede al mundo y experimenta las transformaciones y el devenir de la modernidad de la ciudad Bilbao.

5) La sensibilidad es la que procura y persigue Unamuno en su pensamiento pedagógico. La sensación y la emoción ocupa el lugar primordial, sobre todo, el amor es el sentimiento preponderante en dicho pensamiento.

6) En el pensamiento literario, el “ímpetu confusionista” es la clave de éxito de las obras de Unamuno y la llave de decodificar el misterio del pensamiento literario del rector salmantino.

En síntesis, concluimos con lo que opina Unamuno en su libro *del sentimiento trágico de la vida*, “La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.” (Unamuno, 1986: 16)

Bibliografía

- CIFO GONZÁLEZ, Manuel (2003), *El problema de la educación a los ojos de Miguel de Unamuno. Análisis de sus planteamientos educativos a propósito de Amor y pedagogía*, Universidad de Murcia.
- DETTANO, Andrea (2019), *Políticas sociales y consumo: Una lectura desde las emociones*, Universidad de Alicante.
- DÍAZ FREIRE, José Javier (2015), “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad”, *Ayer*, N°98, p. 21-44.
- GOICOECHEA GAONA, Ángeles y FERNÁNDEZ GUERRERO, Olaya (2014), “Filosofía y educación afectiva en «Amor y pedagogía», de Unamuno”, *Teoría de la educación*, Vol. 26, N.º 1, p. 41-58.
- LADRÓN DE GUEVARA LÓPEZ DE ARBINA, Ernesto (2001), “El pensamiento pedagógico de Miguel de Unamuno”, *Revista española de pedagogía*, Vol. 59, N° 220, p. 403-420.
- MARÍAS, Julián (1960), *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa Calpe.
- MARCIA, Chaves (1972), “Unamuno: existencialista cristiano”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°22, p. 61-81.
- MAROCO DOS SANTOS, Emanuel José (2018), “Unamuno y su concepción trágica de la existencia”, *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, N°47, p. 177-190.
- _____ (2017), “Unamuno y la fe religiosa”, *Eidos*, N°28, p. 255-280.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (2000), “Unamuno y Ortega y Gasset: las variedades de la razón. En C. Flórez Miguel (Coord.)”, *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno* (pp. 353-366), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Gemma (1986), “El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno”, *Anales del seminario de metafísica*, N°21, p. 195-202.
- REGALADO GARCÍA, Antonio (1968), *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Madrid: Gredos.
- SAVIGNANO, Armando (2003), “Religión e ilusión en Unamuno: el nihilismo. En A. Chaguaceda Toledano”, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*. I (pp.185-193). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- SCRIBANO, Adrián (2012), “Sociología de los cuerpos/emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, Año 4, N°10, p. 93-113.
- SEGARRA GUARRO, R. (2000), “Razón y fe: de enemigos imprescindibles (Unamuno) a enemigos ausentes. En C. Flórez Miguel (Coord.)”, *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno* (pp. 455-465). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- SILAR, Mario (2008), *Don Miguel y el Dios escondido. La tensión entre cordialidad y racionalidad en el pensamiento religioso de Unamuno*, Universidad de Navarra.
- STERN, Alfred (1967), “Unamuno: Pioneer of Existentialism”, Unamuno, José Rubia Barcia and M. A. Zeitlin. Los Angeles.
- UNAMUNO Y JUGO, Miguel de (1986), *Del sentido trágico de la vida*, Madrid: Alianza.
- 宋梦. 乌纳穆诺小说《迷雾》中虚构与现实的混淆[D].大连外国语大学, 2019.
- 刘桐阳. 从“骨肉之人”看乌纳穆诺《迷雾》中的悲剧意识[D].华东师范大学, 2018.
- 罗光慧. 《迷雾》：对宿命的困惑与挣扎[D].四川外国语大学, 2018.
- 杨美虹. 痛苦与拯救——乌纳穆诺在何种意义上是一个存在主义者[J].*同济大学学报(社会科学版)*, 2017, 28(02):102-109.
- 毛怀瑾. 论乌纳穆诺的生命悲剧意识[D].厦门大学, 2017.
- 张悦. 雾、镜与梦：隐喻视角下的《迷雾》[D].广东外语外贸大学, 2013.

Hacia las emociones en el aprendizaje del chino de los estudiantes mexicanos en Shanghai (2016-2018): estado de arte

He Zhiyan

Resumen: Con la globalización en pleno desarrollo y el desenvolvimiento socioeconómico de China en aceleración, cada vez hay más programas y convenios diseñados tanto por el gobierno como por las diferentes instituciones del país para atraer los estudiantes universitarios extranjeros a realizar una estancia académica en China. Y América Latina, descrita por el presidente Xi Jinping como la extensión natural de la Ruta y la Franja, el segundo destino de inversiones en Ultramar de los chinos, solamente después de Asia, ocupa un importante lugar en el diseño estratégico de la diplomacia china. Bajo este contexto, consideramos necesario e importante aproximarnos hacia la vivencia de los estudiantes latinoamericanos en China, embajadores de su respectivo país de origen y al mismo tiempo mensajeros, que van transmitiendo a su pueblo cómo es la sociedad china con la finalidad de elevar la calidad y la eficacia de los intercambios culturales. En nuestro trabajo, proponemos realizar una aproximación desde la perspectiva de la sociología de las emociones indagando las experiencias de aprendizaje del chino como segunda/tercera lengua tomándolas como una parte importante de las experiencias de estar en el extranjero de los estudiantes mexicanos en Shanghai considerándolos como sujetos representativos de la población total de los estudiantes latinoamericanos en China: ¿Cómo son las experiencias del aprendizaje del chino de los estudiantes mexicanos en Shanghai? ¿Cuáles son los posibles vínculos entre las emociones que viven y el aprendizaje de lenguas extranjeras en este caso? Para responder las preguntas formuladas, en nuestro estado del arte vamos a presentar un conjunto de artículos seleccionados bajo el eje del aprendizaje de lenguas extranjeras de los mexicanos, relacionándolo con emoción(es). Y encontramos que las emociones se estudian multidisciplinariamente en el campo de la adquisición de segunda lengua, ya que entre los estudios se destacan en cantidad los psicológicos. Aun así, los académicos reconocen la escasez de atención e indagaciones al respecto.

Palabras clave: emociones, aprendizaje de lenguas extranjeras, estudiantes de intercambio

Introducción

Primeramente, antes de seguir las líneas que aparecen en los estudios relevados, creemos que son necesarias unas aclaraciones relevantes sobre el tema elegido. El problema que planteamos contiene cinco dimensiones: 1) las sensibilidades y las emociones 2) el aprendizaje del chino como segunda/tercera lengua 3) los estudiantes mexicanos de intercambio 4) el período desde el año 2016 hasta el 2018 5) la ciudad de Shanghai.

La primera dimensión consiste en el enfoque de las sensibilidades y las emociones. Estas, por su parte, lejos de contar con una definición concreta y unánime entre los académicos, han tenido, a lo largo de la historia, la atención de los psicológicos, los filósofos, los sociólogos, así como los neurólogos. Como ha sostenido Turner & Stets (cita referida por Serrano-Puche, 2015: 20), no parece factible entender las emociones, su vivencia, expresión y comunicación sin tener en cuenta el contexto social en que estas se manifiestan, de ahí que una de las aproximaciones teóricas más fructíferas es desde la sociología de las emociones. Sin embargo, por la dicotomía que sostienen las emociones con la razón, en el desenvolvimiento histórico de la sociología, las emociones no se convierten en una tendencia de investigación hasta los últimos treinta años. Como han señalado Wang Peng y Hou Junsheng (2005: 1) en “Sociología de emociones: actualidad y tendencias de las investigaciones”:

Las emociones quedaban durante un largo tiempo en el margen de los estudios de Ciencias Sociales tanto por el desentendimiento hacia ellas como por la expansión de la razón. Sin embargo, en los últimos treinta años, las emociones junto con el proceso que se producen, se consideran más como fenómenos sociales que instintos por los sociólogos y así entran como un tema independiente en el campo de estudios sociológicos. (Traducción propia)

Según los sociólogos, las emociones son social y culturalmente determinadas y distribuidas. Y la adquisición de la capacidad y los conocimientos emocionales por la humanidad, proceso paralelo a la socialización, experimenta diferencias y divisiones por las discrepancias en la posición social. También que los investigadores se enfocan en indagar sobre los resultados sociales de las emociones, la solidaridad, el control, a nombrar algunos. En este escenario, con la intención de un mejor entendimiento sobre las experiencias de aprendizaje vistas como fenómenos sociales o sea una vivencia, proponemos analizarlos desde la perspectiva de la sociología de emociones.

La segunda, los estudiantes mexicanos, que hemos elegido para representar la población de los estudiantes latinoamericanos que aprenden el chino en China. La representatividad la sostienen los siguientes datos: los estudiantes mexicanos cuentan con un 24.2% de la totalidad de los estudiantes latinoamericanos en Beijing, el primer puesto en cantidad entre todos los países de origen de estos estudiantes de intercambio, según una investigación titulada *La investigación de los estudiantes latinoamericanos en Pekín* realizada por Beijing City University China.

La tercera, el aprendizaje del chino, constituye buena parte de las experiencias vivenciales de los estudiantes extranjeros en China. Yang (2005: 92), en su tesis doctoral sobre la adaptación intercultural, ha dedicado un apartado a describir los problemas y dificultades con lo que se enfrentan los estudiantes

extranjeros de intercambio en China, entre los que está el del idioma. Pese al aprendizaje anterior de la partida a China, los estudiantes, los asiáticos como coreanos y japoneses incluidos, topan contra inmensos problemas en cuanto a la insuficiencia o la completa ausencia de los conocimientos idiomáticos chinos. No sólo por la distancia lingüística sino también por la cultural, los estudiantes extranjeros que por primera vez vienen a nuestro país optan por estudiar el idioma en algún instituto de lenguas o de educación superior.

La cuarta dimensión está en torno del período en el que vamos a localizar nuestra investigación. Proponemos indagar sobre los estudiantes que iniciaron su ciclo escolar en China a partir del año 2016 hasta el año 2018 ya que descubrimos que, con el diseño institucional chino para promover la movilidad estudiantil y el fenómeno “Chinese fever”, se fundaron en el año 2016 dos importantes programas: el de “la Franja y la Ruta” y el de CCN (China Campus Network), los cuales, junto con los programas intergubernamentales e interuniversitarios tradicionales, atraen a una cantidad sin paragón de estudiantes extranjeros, mexicanos inclusivos, a la tierra china.

Y la última, la ciudad Shanghái. Shanghái es una de las ciudades más internacionalizadas de China, la cual cuenta con el ambiente internacional que no sólo conviene al vivir sino también al aprendizaje del idioma chino para los estudiantes de intercambio. En *Las Reflexiones sobre la educación de los estudiantes extranjeros de Shanghai* (Zhou, 2006: 36), los datos nos muestran que, en el año 2005, el número total de los estudiantes extranjeros en Shanghái ocupa más de un quinto de la totalidad de China (26,190 de 110,844). También en una encuesta de la adaptación intercultural realizada por Yang (2005: 74), los estudiantes (67 en total) expresan sus opiniones sobre la ciudad de Shanghai, donde estudian y viven. En lo que se refieren a los siguientes aspectos: las condiciones de vivir, las oportunidades de empleo, el sistema de seguridad social, la ética pública, las relaciones sociales, el grado de abrir, el grado de amabilidad, el sistema de servicios públicos, la seguridad social y las infraestructuras. Los estudiantes, en su mayoría, se sienten satisfechos especialmente en cuanto a las condiciones de vivir, la seguridad social, las relaciones sociales y el grado de amabilidad (se ordenan según los puntos ganados en las evaluaciones). Pero también señala Yang (2005: 151) que las razones complejas como estereotipos, prejuicios culturales causan una no correspondencia entre las expectativas y la realidad, la cual conducen a sensaciones y sentimientos tanto positivos como negativos. En suma, las experiencias de estar en Shanghai, para los estudiantes extranjeros, pueden significar diferentes cosas según el que vive, pero la mayoría reconoce que consiste en algo especial y que vale la pena.

Estado de arte

El presente trabajo debería conformar una búsqueda colectiva que pretende indagar los estudios actuales que abordan las cinco dimensiones mencionadas: el *aprendizaje del chino como lengua extranjera* de los *estudiantes mexicanos* en *Shanghai (2016-2018)*, desde un enfoque que integre *las sensibilidades y las emociones*. Sin embargo, por la limitación que imponemos en nuestro tema tanto crónica como espacialmente, escasean semejantes estudios. Por eso, en este caso, las palabras clave utilizadas fueron el *aprendizaje/adquisición de lenguas extranjeras (second language learning/aquisition)* y los *estudiantes mexicanos (mexican students)*, en combinación con alguna de las siguientes: *emociones (emotions) / sensibilidad (sensitivity) / sensación (sensation)*. Es decir, las estructuras teóricas en las que debemos concentrarnos consisten principalmente en dos: por una parte, las del aprendizaje de lenguas extranjeras o la adquisición de segunda/tercera lengua y, por otra parte, las teorías sobre las emociones. Además, prestamos atención, cuanto más podamos, a los estudios que se enfocan en los estudiantes mexicanos. Por eso, el siguiente apartado lo vamos a desarrollar primero expositivamente con un recorrido de las dos estructuras teóricas y después analíticamente concentrándonos específicamente en las interacciones entre los dos campos.

La adquisición de segunda lengua

La adquisición de segunda lengua ha cobrado recientemente relevancia trascendental con la necesidad del aprendizaje de lenguas extranjeras de la gente que vive en un mundo globalizado, contexto que corresponde con el tema nuestro. Para entender las experiencias del aprendizaje del chino de los estudiantes mexicanos, nos es importante acudir a las teorías del campo ya que los estudiantes de intercambio, en este caso, mexicanos, tienen el español como lengua materna y el inglés como la segunda lengua. Por eso, bien podemos decir que el chino, en la mayoría de los casos estudiados, es la tercera lengua y la segunda lengua extranjera.

Recorriendo el desenvolvimiento disciplinario, encontramos que los estudios de la adquisición de segunda lengua, al principio, fueron influenciados por el conductismo (psicología) y el estructuralismo (lingüística), los cuales dieron lugar a la hipótesis de análisis contrastivo, que atribuye los errores en el aprendizaje a las diferencias que hay entre la lengua materna y la lengua extranjera. Después, influenciado por el psiquismo (psicología) y la gramática generativa (lingüística) de Chomsky, los investigadores se concentraban en los aprendedores y su sistema lingüístico en el proceso de adquisición, o sea, el de la interlengua, el cual, junto con el análisis contrastivo y el análisis de errores, sigue constituyendo los modelos fundamentales en la disciplina.

Y luego, después de aproximadamente medio siglo de desarrollo de la adquisición de segunda lengua como disciplina, las ramas disciplinarias y los objetivos de investigación se vienen formando, los

cuales consisten en, para ser más breve posible, el cómo y el porqué de la adquisición. Recientemente, la disciplina ha tenido nuevas tendencias, entre las cuales los factores tanto internos y como externos que influyen la adquisición han despertado la atención general. En lo que se refiere a los factores internos, por un lado, se estudian las motivaciones, las estrategias, los factores emocionales y las características cognitivas; por otro lado, se investigan las características sociales (sexo, edad, experiencias educativas). En cuanto a los factores externos, se indagan generalmente el entorno educacional (contexto socio-cultural) y la psicología pragmática. Según apunta Gao y Zhou (2009), los estudios de la adquisición de lenguas extranjeras, vista como un fenómeno sociopsicológico, se pueden dividir en dos escuelas, la psicológica y la sociocultural. En suma, los estudios en el campo en cuestión son multidisciplinarios metodológicamente hablando, las teorías siguen siendo influenciados en gran medida por las otras disciplinas, en particular, la psicología y la lingüística.

Las emociones

La atención y las investigaciones que contribuye la humanidad a las emociones son mucho más tempranas y abundantes que a la adquisición de segunda lengua. Incluso mucho antes de la configuración de las disciplinas sobre emociones tales como la sociología de las emociones, se tienen que reconocer la existencia de cierta cantidad de antecedentes significativos del campo. Bien como sostiene Claro está, las emociones, por la complejidad intrínseca, no se estudian como una disciplina sino en varios campos científicos tales como la sociología, la psicología, la biología, entre otros, como bien hemos exhibido en la introducción. Además, pese a la larga historia que recorre las miradas académicas hacia las emociones, cabe destacar que no existe todavía un consenso tanto conceptual como terminológico de esta dimensión afectiva. Bajo este contexto, Scribano y Korstanje ha realizado una reconsideración sobre la epistemología de las emociones basada en la interacción de las sensibilidades y la razón cognitiva. Bien como han sostenido ellos, la multiplicidad de las aproximaciones teóricas, las disciplinas y las miradas demuestra claramente cómo las conexiones entre los estudios sociales de emociones y sensaciones y sus fundamentos epistemológicos son caracterizadas por un pluralismo paradigmático. (2017: 115; Traducción propia) Por eso, la estructura teórica es mucho más compleja si hacemos una mirada retrospectiva de manera exhaustiva.

La sociología, por su parte, particularmente en los clásicos sociológicos, a lo largo de la historia, consideraba a las emociones pertenecientes a una categoría “residual”. Hasta mediados de los años 70 del siglo pasado, el viraje ocurrió con el artículo de Hochschild. Este retorno de las emociones, según comenta Cheng Boqing (2013: 45), se atribuye a un viraje de foco hacia la cotidianidad en la sociología. Diferenciada de la psicología, la sociología aborda a las emociones desde una perspectiva mucho más

allá del nivel micro. Y a nivel micro, la sociología estudia las interacciones interpersonales vistas como fenómenos sociales cuando la psicología mira adentro y llega a indagar lo interno de los individuos. También que un camino dentro de la sociología que permitió la construcción de enlaces entre las dimensiones micro y macrosociológicamente (Collins 1990, citado en Cena, 2015: 218). Solo abordando el tema de las emociones en el campo de la sociología, el erudito chino Wang (2005: 2) resume que existen tres temas principales alrededor de los cuales se han desarrollado los estudios sociales de manera sistemática: 1) las causas sociales de las emociones 2) la socialización de las emociones 3) las consecuencias sociales de las emociones. Más allá de la sociología de las emociones como tal, Scribano (2013: 93) desde finales del siglo pasado viene proponiendo una sociología de los cuerpos/emociones aludiendo a lo innecesario de estudiarlos por separado. En este sentido y más concretamente, en cuanto a las investigaciones recientes limitadas a la región latinoamericana del campo, Scribano (2016: 162) ha resumido los siguientes ejes temáticos: 1) teorías, cuerpos y emociones 2) cuerpo(s), conflicto(s) y subjetividad(es) 3) cuerpos en expresión 4) sexualidades contemporáneas 5) cuerpo, ciudad, poder y territorios 6) otros cuerpos: discapacidad, cuerpo y sensibilidades 7) belleza, embellecimientos, transformaciones corporales 8) haciendo cuerpos 9) cuerpos enseñados 10) ¿cuerpos cuidados? Medicalización de la vida. Aunque los trabajos analizados en el informe se limitan en América Latina a nivel provincial, nacional o regional, sostuvimos que algunos de ellos se pueden generalizar a nivel global en contextos uni-culturales o multiculturales como lo proponemos.

Las emociones en la adquisición de segunda lengua

Al indagar sobre la presencia de estudios de emociones y sensibilidad en el campo de los estudios del aprendizaje de lenguas extranjeras, o más bien, en el campo de la adquisición de una segunda lengua, aparecen variadas investigaciones realizadas desde diversas perspectivas teóricas, como bien hemos señalado en el anterior, lo cual corresponde con las variadas perspectivas para entender las emociones. Primeramente, cabe destacar que las perspectivas de las emociones, justo como las mismas emociones, se encajan en distintos campos de estudio y tratan de una tendencia académica recién popularizada.

Aunque el interés se había empezado a mostrar ya a los principios del siglo pasado por Dewey, Montessori y Vygostsky, no ganó la importancia hasta el crecimiento paralelo al de la psicología humanística en los años 60. Autores como Maslow y Rogers criticaban el tradicional dominio de los factores cognitivos en la educación y enfatizaban la importancia de los factores afectivos. En los siguientes años hasta la publicación de una de las obras más clásicas del tema concerniente *Affect in language learning* (1999), muchos expertos tendieron a reconocer la relevancia del afecto en la educación y

también en la adquisición de segunda lengua. *Affect in language learning* se trata de una colección global y sistemática de más de una docena de capítulos redactados por diferentes maestros y/o investigadores, así como capacitadores de los maestros, en la cual se localizan los factores afectivos considerados de relevancia trascendental en el aprendizaje y la enseñanza de lenguas y se enfatizan las influencias de ellas que se ejercen sobre las teorías y las prácticas. En la parte de la introducción “A map of the terrain” (Arnold, 1999: 7), el autor argumenta la necesidad de combinar lo cognitivo y afectivo en el aprendizaje/enseñanza de segunda lengua y de manera amplia, los factores afectivos desde dos puntos de vista: 1) estudiantes como individuos 2) estudiantes como participantes en una situación socio-cultural. Desde la primera perspectiva, se listan seis aspectos tales como ansiedad, inhibición, extroversión-introversión, autoestima, motivación extrínseca e intrínseca, estilo de aprendizaje. Y desde la segunda, se encuentran los tres: empatía, transacciones en la clase y proceso intercultural. De ahí que, para Arnold, los factores afectivos abarcan un amplio campo de estudios y pese a la pertinencia de la obra a la categoría de la psicología, es notable la “prestación” o el “rebosamiento” hacia otros campos o disciplinas.

Siguiendo la primera línea, tanto los colaboradores del libro como los otros investigadores indagan sobre la ansiedad (Vega, 2008), la autoestima (De Andrés, 1999), la motivación (Méndez, 2011, 2013), entre otros. De Andrés, por ejemplo, nos propone que la baja autoestima constituye un factor importante que influencia las acciones de los estudiantes en clase. Y Méndez en sus trabajos continuos sobre el tema relacionando las emociones con la motivación, la cual se considera influenciadora directa en las experiencias del aprendizaje de los estudiantes de lenguas extranjeras. Revista, mediante una investigación cualitativa, los efectos de las emociones tanto positivas como negativas y concluye que tanto las emociones positivas como las negativas pueden motivar y ayudar a que los estudiantes progresen.

Siguiendo la segunda línea tomando los estudiantes como participantes en una situación socio-cultural, encontramos a trabajos importantes sobre la empatía y el proceso intercultural (González, 2011; Spsychala, 2008) y transacciones en la clase (Do, 2004). Para Do de la Universidad de Sejong (2004: 632):

Los estudiantes aprendieron acerca de sus compañeros, su estilo de hablar y sus opiniones típicas sobre diferentes temas, y utilizar expresiones para marcar características importantes del contexto. Al hacer esto, algunos estudiantes hicieron uso de su creciente conocimiento de los socios de la clase para ayudar a autorregular sus procesos afectivos y cognitivos a fin de maximizar su beneficio de la clase.

Y también, en el estudio sobre el proceso intercultural, González (2011: 56; cita referida) cita a Ollveras que sostiene que “Si la pedagogía intercultural se distanciara de la sociedad, no podría ni percibir, ni intervenir en esta compleja realidad en constante transformación. Así pues, podemos considerarla [...] como una teoría crítica de la transformación social y su objetivo principal: humanizar la sociedad”. En esta línea de investigación, descubrimos que los investigadores, en vez de enfocarse en los factores personales se concentran más en las interacciones entre los estudiantes o los estudiantes y los profesores. Las emociones, en estos casos, se consideran estrechamente relacionadas con el contexto social y por otro lado, influyen a las acciones interaccionando con ellas en el aprendizaje.

Conclusiones

Bajo el contexto de la globalización, el aprendizaje de lenguas extranjeras ha llamado la atención por parte de los académicos de muchos países, lo cual ha conducido a una gran cantidad de investigaciones fructíferas a favor del aprendizaje / enseñanza de lenguas extranjeras.

Por un lado, al revisar los trabajos concernientes, especialmente la historia de los campos de estudios, hemos descubierto que el viraje de foco hacia las emociones, o sea, los factores afectivos en los estudios de la adquisición de la segunda lengua como disciplina es paralelo al ocurrido en la sociología. Esta revolución con respecto a las emociones en múltiples disciplinas parece justificar el enfoque nuestro para echar un vistazo para mejor entender a las experiencias vividas en China de los estudiantes mexicanos.

Sin duda alguna, los investigadores educativos sí reconocen cada vez más la importancia del estudio del afecto en la educación; Como afirmaron Schutz y Lanehart (2002: 67; Traducción propia), “Las emociones están íntimamente involucradas en prácticamente todos los aspectos del proceso de enseñanza y aprendizaje y, por lo tanto, es esencial comprender la naturaleza de las emociones dentro del contexto escolar”. Sin embargo, pese al crecimiento de atención al tema, los investigadores también reconocen que todavía escasean los estudios desde la perspectiva de las emociones. Entre los existentes, descubrimos que las emociones, en la mayoría de los casos, se entienden como un concepto psicológico, pero en los mismos estudios, no se pueden evitar mencionar los factores del contexto social en la producción, el desarrollo y los resultados de las emociones. Es decir, se evidencia la multidisciplinariedad en las indagaciones tanto de nuestro caso como de casi todo el círculo académico. En la búsqueda, localizamos principalmente dos líneas de investigación. En la primera, se enfocan en los factores personales y en la segunda, que corresponde al interés nuestro, se concentran en los aspectos sociales de los estudiantes.

Por otro lado, también hemos localizado las dificultades en que podemos tropezar y tenemos que evitar o superar en el futuro trabajo. Primero, en algunos artículos, las emociones no solo se definen borrosamente sino también que se simplifican demasiado sencillamente como las positivas y las negativas. Segundo, escasean los trabajos realizados en casos multiculturales tal como proponemos. Como señala Scribano, las emociones se enraízan en los estados del sentir el mundo que permiten vehicular las percepciones asociadas a formas socialmente construidas de sensaciones. (Scribano, 2007: 122, citado en Cena 2015: 219). En el caso nuestro, en lo que se refiere a los estudiantes de intercambio, cuando el mundo sentido se ha cambiado, diferente del acostumbrado junto con los modos socialmente aceptados y aceptables, las emociones suyas se ven regularizadas tanto por las condiciones socioculturales del país de procedencia como por la sociedad del país-destino, de modo que importan de igual los factores internos tales como características sociales (sexo, edad, experiencias educativas) y los externos como el entorno cultural del otro país, el apoyo social de los dos países concernientes.

En suma, bajo el contexto de la globalización, viene aumentando la cantidad, la extensión y la profundidad de los intercambios estudiantiles a nivel mundial. Visto como un fenómeno social, lo que proponemos -desde una perspectiva de la sociología de los cuerpos/emociones – es relativamente poco explorado en el ámbito pero con los significativos antecedentes tanto metodológicos, teóricos como epistémicos, esperamos tener una indagación de interés y de utilidad.

Bibliografía:

- ARNOLD, J., & BROWN, D.H. (1999). “A map of the terrain”. *Affect in language learning*, Cambridge, Uk: Cambridge University Press, 1-24
- CENA, R. B. (2015). “Políticas sociales, cuerpos y emociones a principios del siglo XIX en Argentina”. *Convergencia* (69). 213-232
- CHENG, Boqing. (2013). “El sentido sociológico de las emociones”. *Ciencias Sociales de Shangdong*. Vol.3. 42-48
- DE ANDRÉS, V. (1999). “Self-esteem in the classroom or the metamorphosis of butterflies”. *Affect in language learning*, 87-102.
- DO, S. L., & SCHALLERT, D. L. (2004). “Emotions and Classroom Talk: Toward a Model of the Role of Affect in Students' Experiences of Classroom Discussions”. *Journal of educational psychology*, 96(4), 619-634.
- GAO, Yi-hong & YAN, Zhou. (2009) “L2 Learners' Motivation and Identity Research: The Psychological School and the Sociocultural School”. *Foreign Language Research*, 1, 123-128.

- GONZÁLEZ, S. Á. (2011). “La relevancia del enfoque intercultural en el aula de lengua extranjera”. *Revista Nebrija de Lingüística aplicada a la enseñanza de Lenguas*, (9), 40-58.
- IMAI, Y. (2010). “Emotions in SLA: New insights from collaborative learning for an EFL classroom”. *The Modern Language Journal*, 94(2), 278-292.
- MACINTYRE, P. D. (2002). “Motivation, anxiety and emotion in second language acquisition”. *Individual differences and instructed language learning*, 2, 45-68.
- MÉNDEZ LÓPEZ, M. G., & PEÑA AGUILAR, A. (2013). “Emotions as learning enhancers of foreign language learning motivation”. *Profile Issues in Teachers Professional Development*, 15(1), 109-124.
- MÉNDEZ LÓPEZ, M. G. (2011). “The motivational properties of emotions in foreign language learning”. *Colombian Applied Linguistics Journal*, 13(2), 43-58.
- RAMÍREZ-ROMERO, J., & PAMPLÓN, E. (2012). “Research in English language teaching and learning in México: Findings related to students, teachers, and teaching methods”. *Research in English Language Teaching: Mexican Perspectives*. Eds Roux, Ruth, Alberto Mora and Nelly Trejo. USA: Palibrio, 43-62.
- SCHUTZ, P. A., & Lanehart, S. L. (2002). “Introduction: Emotions in education”. *Educational Psychologist*.
- SCRIBANO, A. (2013). “Sociología de los cuerpos/emociones”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y sociedad*. No. 10. Año 4. 93-113
- _____ (2016). “La sociología de los cuerpos y las emociones en América Latina a través del GT26 de la Asociación Latinoamericana de Sociología de ALAS”, *Espacio Abierto*, 25(4), 159-168
- SCRIBANO, A., & KORSTANJE, M. E. (2017). “Emotions and epistemology: a path for reconsideration in the 21st century”. *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies*, 5(2), 111-129.
- SPYCHALA, M. (2008). La evaluación de la competencia intercultural basada en algunos manuales de la enseñanza de lengua española como lengua extranjera. In *La evaluación en el aprendizaje y la enseñanza del español como lengua extranjera/segunda lengua: XVIII Congreso Internacional de la Asociación para la Enseñanza del Español como lengua Extranjera (ASELE): Alicante, 19-22 de septiembre de 2007* (pp. 579-585). Servicio de Publicaciones.
- VEGA, V. M. R. (2008). Autoconcepto, motivación y ansiedad en el aula de idiomas. *marcoELE. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera*, (7), 1-20.
- WANG, Peng & HOU, Junsheng. (2005). “Sociología de emociones: actualidad y tendencias de las investigaciones”. *Society*, (4), 1-18

YANG, Hongjun. (2005). *Adaptación intercultural de los estudiantes extranjeros de intercambio en China*. Tesis doctoral. Universidad Normal de Este de China

ZHOU, Qinjian. (2006). “Las Reflexiones sobre la educación de los estudiantes extranjeros de Shanghai”. *Investigaciones sobre el desarrollo de educación*, (15), 36

El rol de la comida china en la mesa peruana en el siglo XXI

Ren Zhongde

Resumen

En Sudamérica, Perú es un importante país receptor de migrantes chinos y cuenta con la historia más larga al respecto, ocupando en el continente el segundo puesto en la cantidad de habitantes de origen chino. El presente trabajo trata de realizar un estado de la cuestión sobre el rol de la comida china en la mesa peruana en el siglo XXI. Por comida china se entienden los alimentos chino-peruanos que traen los inmigrantes desde su tierra natal, pero que sufren la “peruanización”, y por el rol se entiende la función o el papel que desempeña tal alimento en el intercambio y la interinfluencia entre las dos culturas.

Con el objetivo de sentar la base para la investigación intentamos buscar y averiguar de manera exhaustiva los documentos y materiales concernientes al tema y dividimos el trabajo en tres partes.

En la primera parte, se hace un breve recorrido histórico por el origen de la comida china que encuentra nueva vitalidad en la tierra de los Incas. Luego se presta una atención especial al repaso del rol de la comida china como intercambio cultural entre ambos países en el siglo XXI, teniendo en cuenta que ella constituye uno de los medios más importantes en la transculturación.

En la segunda parte, revisamos la asimilación de la comida china en la gastronomía cotidiana de los peruanos, así como su aceptación cada día más general en el presente siglo. En este capítulo vamos a enumerar y especificar los platos concretos que se aceptan y se consumen con más ardor por los peruanos, llegando a convertirse en una parte imprescindible en la costumbre culinaria del país en nuestros días. En este proceso se analizan las formas de asimilarse y aceptarse de la comida china en la mesa peruana, así como las transformaciones que ha experimentado en cuanto a las prácticas y modalidades de consumir, es decir, la comida china ha adoptado diversas formas de cocinar y variados modos de comer con innovaciones peruanas a lo largo del siglo XXI.

En la tercera parte, resumimos el papel que juega la comida china con características locales en el intercambio cultural. Lo analizaremos desde dos perspectivas. Por un lado, la comida china que cobra popularidad en la cocina peruana contribuye a despertarles a los peruanos la atención por los inmigrantes chinos en su sociedad y por consiguiente, el interés por conocer la cultura china que se esconde detrás de la comida. Por otro lado, la comida tradicional china también se ha visto afectado y ha sufrido cambios por la culinaria, las costumbres y la cultura peruanas, volviéndose así más peruana en el siglo XXI. Desde este punto de vista podemos decir que la cultura china también toma sellos de

las tradiciones peruanas, de manera que la comida chino-peruana es, en realidad, un producto intercultural entre nuestros dos países.

Palabras clave: comida china, Perú, rol, intercambio cultural

Como es sabido, el comer es fundamental para el ser humano: satisface la demanda energética corporal y sustenta la vida humana; pero también constituye uno de los pilares en la estructuración social, ya que el comer no se limita a la ingestión de nutrientes y la eliminación del hambre, es, más bien, un proceso en el que se destacan los comportamientos personales al mismo tiempo que se implican lo colectivo y lo social en su conjunto. En la investigación de Experiencias del comer, Scribano (2016: 123) analiza que “al comer se gratifican, se relacionan y se ‘aggiornan’”. Según este autor, el comer no solo trata de ser expuesto a un disfrute gastronómico, que en muchos casos se inscriben en ocasiones regocijantes, sino que también involucra conexiones interpersonales y posibilidades expresivas. De ahí nos permite acercarnos a la *comensalidad*, que se refiere a una experiencia de comer con otros “donde corrección, coacción y adecuación se conjugan” (Scribano, 2016: 121). De hecho, es la comensalidad la que asocia las prácticas de comer con las sociabilidades, donde se detectan las diferentes sensaciones relacionadas con el comer (Scribano, 2016).

Ahora bien, el tema de nuestro artículo va a centrarse en el rol de la comida china en la mesa peruana en el siglo XXI con el fin de sentar la base y ofrecer datos concernientes para la futura investigación. En el trabajo, nos enfocamos en lo que se come de la comida china y el cómo se come en la sociedad peruana actual. Vamos a investigar la comensalidad que se produce entre los inmigrantes y los nativos, así como las sensaciones que se manifiestan en el *estar-en-la-mesa-con-otros*. Antes que nada, es necesario explicitar que por la comida china se entienden los alimentos chino-peruanos que traen los inmigrantes desde su tierra natal, pero que sufren la “peruanización”, y por el rol se entiende la función o el papel que desempeña tal alimento en el intercambio y la interinfluencia entre las dos culturas.

En Sudamérica, Perú es un importante país receptor de migrantes chinos y cuenta con la historia más larga al respecto, ocupando en el continente el segundo puesto en la cantidad de habitantes de origen chino. Según Tamagno y Velásquez (2016), son carentes los registros capaces de indicar la cifra exacta de los chinos y sus descendientes en el Perú, pero algunos autores señalan que llegaron al país cerca de 100.000 chinos durante el siglo XIX, y calculan que después de dos generaciones de convivencia transétnica más de tres millones de peruanos ya llevan sangre china. Con las masivas oleadas migratorias también se proliferan restaurantes de comida china. En la actualidad se abren más de 3.000 restaurantes chinos en Lima, cuyo número sigue aumentando cada año y para los peruanos comer comida china ya forma parte importante de la vida cotidiana. Lo interesante es que a los

comedores chinos les llaman "chifa", que es el homónimo de "comer arroz" en el idioma chino. Así que al llegar los días festivos, no se ve nada raro esperar largas colas frente a los chifas, ya que a los locales les gusta salir a comer guisos chinos con la familia o con los amigos.

De inicio, haremos un breve recorrido histórico por el origen de la comida china que encuentra nueva vitalidad en la tierra de los Incas. Como mencionamos antes, la popularidad de la comida china está estrechamente vinculada con la migración hacia el Perú. De acuerdo con la investigación de Tamagno (2016), la primera migración contemporánea en gran escala de chinos hacia el Perú, caracterizada por los culíes, que son trabajadores procedentes principalmente de la provincia de Guangdong, se da entre 1849 y 1872, fue estimulada por la coincidencia de una serie de crisis en China y la alta demanda de mano de obra para la agricultura y otros sectores económicos en Perú. Cuando llegan de manera forzada o voluntaria en el siglo XIX, se ven obligados a firmar un contrato de labor de ocho años antes de hallarse puestos en libertad para luego trabajar en las haciendas de la costa y en las islas guaneras, aguantando faenas sobrecargadas y viviendo en condiciones infrahumanas. Durante el cumplimiento de sus servicios, “se especifica que los hacendados deben proveer a sus trabajadores asiáticos de una libra y media de arroz por día”, como Rodríguez Pastor (2006: 82) estudia en su artículo, de manera que el tráfico de culíes a Perú realmente crea la necesidad de víveres demandados por los contratados e incentiva el crecimiento de la producción de este nuevo producto agrícola, teniendo en cuenta que en el siglo XIX Perú casi no lo cultivaba. En el mismo estudio Rodríguez Pastor (2006: 82) expone que “en 1875 o 1876, la población de chinos de las haciendas posiblemente había llegado a 40.000 o 50.000 personas. Es decir que lo que los hacendados debían proveer de arroz era de 28.000 a 35.000 kilos diarios, por lo que su requerimiento mensual debió de ser de entre 840 y 1.050 toneladas. En estos cálculos no estamos considerando a los que ya habían cumplido sus ocho años y que, igual, seguían consumiendo el infaltable arroz.” Con este enorme requerimiento de cereales originarios del Oriente, es difícil abastecerlos del todo mediante la importación, de ahí empiezan los intentos de cultivo de arroz en el Nuevo Continente con la tecnología agraria aportada por los culíes y el inicio de la producción y la circulación de la comida china en el país.

Sin embargo, la comida china que actualmente encuentra nuevos destinatarios en el Perú abarca mucho más que el arroz (la base de la gastronomía chinesca). Los demás manjares aportados por la llegada de las masas inmigratorias también tienen sus huellas en el período del tráfico de culíes. Recordemos que en ese entonces los culíes son trabajadores considerados como de categoría inferior en la sociedad, cuya tarea primordial es servir a sus dueños. Así que es natural que ellos mismos tienen que cocinarse y elaborar sus propios alimentos, aunque se les proveen materias primas y enseres de cocina, lo cual conduce a las influencias alimenticias años después.

Cuando los chinos cumplen el contrato y se liberan de la esclavitud de sus terratenientes, la mayoría de ellos no regresan a la patria y deciden quedarse. Muchos aprovechan ahorros acumulados para emprender negocios de coste humilde y el primer comercio que piensan es abrir un restaurante chino. Hoy día los barrios chinos de escala considerable del Perú suelen construirse y desarrollarse basándose en satisfacer la necesidad fundamental, que es comer. Para los hombres de negocio del ultramar, establecer una pequeña fonda de comida china no solo es la opción que primero se les ocurre para mantenerse la vida, sino también la mejor, puesto que la mayor parte de los inmigrantes de aquel entonces provienen de Guangdong y Fujian, dos provincias donde se estima altamente el hecho de comer. Por consiguiente, las costumbres alimenticias que traen consigo de sus tierras de origen constituyen su mayor consuelo nostálgico en el exterior. Aunque la trata amarilla “finaliza en 1874 con la firma en Tientsin de un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Perú y China” (Tamagno y Velásquez, 2016: 149), en los años siguientes, se continúan corrientes migratorias de chinos, que se extienden hasta el presente.

Actualmente, en el siglo XXI, no solo se ven los platos más preferidos por los de Guangdong y Fujian, que se encuentran arroz, comida frita, mariscos y bocadillos, sino que muchas más ofertas gastronómicas chinas ya se han introducido en el menú cotidiano de los peruanos, tales como brotes de soja, judías verdes, repollo, cebolletas, colocasias, tofu, wantán, har gow, rollitos de primavera, rollos de huevo, entre muchas otras. Con el paso del tiempo, los chinos echan raíces en el Perú convirtiéndose en peruanos legítimos. Aún se colocan predominantemente en el sector comercial y empresarial y la comida china se hace cada día más general en la mesa peruana.

Como se menciona arriba, la comida china se asimila en la gastronomía cotidiana de los peruanos y se acepta de modo cada día más general en el presente siglo. Ahora bien, vamos a enumerar y especificar los platos concretos que son aceptados y consumidos con mayor frecuencia por los peruanos, hasta el punto de que se han convertido en una parte imprescindible en la costumbre culinaria del país en nuestros días. En este proceso hace falta resumir las formas de asimilarse y aceptarse de la comida china en la mesa peruana, así como las transformaciones que ha experimentado en cuanto a las prácticas y modalidades de consumir, es decir, la comida china ha adoptado diversas formas de cocinar y variados modos de comer con innovaciones peruanas a lo largo del siglo XXI.

La comida china más aplaudida por los peruanos es el chaufa, cuya denominación viene de la pronunciación de “chao fan” (arroz frito) en chino. Naturalmente toma el arroz como la base principal. El alto consumo actual de chaufa se considera parte de la continuación de la demanda de arroz por los culíes en el siglo XIX y tiene su origen en los chifas operados por los chinos liberados del injusto contrato. Se puede decir que para casi todos los restaurantes de aquel entonces, el chaufa es el punto de

partida de su negocio, ya que se trata de un alimento singular conectado con los lazos de familia. Scribano (2016: 116) analiza que “el flujo de la vida y la memoria, los olores y texturas, las vivencialidades con los alimentos y los sabores se inscriben en una superficie que se trama a partir de la presencia/ausencia de un ‘familiar’, se comprende por lo social, y se experimenta en tanto conexión sensación/emoción”. Así que al abandonar su tierra natal lo que más echan de menos es el arroz, que se come como comida fundamental en el sur de China y que les recuerda el sabor familiar. Pero para complacer las expectativas gustativas tanto de los chinos como de los locales, van realizando muchas modificaciones en la selección de los ingredientes y en la forma de preparar y cocinar el plato. Así no se sirve el arroz frito como en China sino con pollo, con puerco, con res o con mariscos. Ahora el chaufa es el platillo más demandado en los chifas, incluso de ello deriva un nuevo oficio: “chaufero”, que se refiere a los expertos en cocinarlo. Actualmente los chifas, así como otros restaurantes, ofrecen chaufa en múltiples variedades y es el plato que más se prepara en los hogares, donde conservan una olla redonda de estilo chino. Sin embargo, al elaborar el chaufa en la casa los nativos, también es inevitable innovarlo de una u otra manera, como relata en el escrito (Rodríguez Pastor, 2006: 86): “no lo preparamos ni lo consumimos como chinos, sino con variantes peruanas: le ponemos sal, lo preferimos graneado y no apelmazado, le agregamos ajo e incluso manteca; al arroz blanco muchas veces le añadimos sillao. Todo esto es imposible de aceptar por un chino; en esto, los chinos no se peruanizan.” Añade el mismo autor (2006: 85-86) que “incluso en los supermercados es usual encontrar el picadillo chaufa, consistente en una mezcla de varios embutidos cortados en cuadraditos... La peruanización de este plato ha llegado a tal punto que a veces se come con ají, y hasta hay recetas de chaufa de quinua, donde el arroz se reemplaza por este nutritivo cereal andino. En el poblado cusqueño de Urubamba, por ejemplo, encontramos que la pollería Los Candiles y el restaurante Las Ñustas ofrecen chaufa con bistec”. De todos los registros podemos decir que el arroz consiste en la comida que más se ingiere entre todos los aportes culinarios chinos y contribuye de manera más radical a la evolución de la cocina peruana.

Aparte del chaufa del que gozan el paladar peruano, hay otro plato de mestizaje llamado lomo saltado, que también tiene alto nivel de renombre en la mesa local. Wei (2017) señala en su artículo *Reflexión sobre la comida china en el Perú* (《秘魯的中国菜迷思》) que la receta es casi igual que el plato famoso de arroz con tomate y carne de res de China: cortar el lomo de res en tiras, revolverlas con cebolla y tomate tras el aliñamiento, sazonarlas con salsa de soya, sal y pimienta y luego espolvorear el platillo con cebolleta picada para comerlo con arroz. No obstante, no se trata de una importación culinaria copiada sino una versión adaptada con modificaciones en la práctica, ya que se toma acompañado de papas fritas al comer, algo que los chinos no lo haremos nunca. A diferencia del

chaufa, el nombre de lomo saltado no tiene nada que ver con el chino y se sirve no solo en los restaurantes chinos, sino que se ve en la carta de casi todas las casas de comida en Perú, y los nativos ya lo toman como parte regular de su propia dieta. En la actualidad, no se piensa que es una delicia exótica exclusivamente elaborada por los chefs asiáticos sino un plato “peruanismo” influenciado por la comida china, de ahí que el gran poder de la localización producida en la lejana nación.

Otro ejemplo representativo de la gastronomía china que ejerce un fuerte impacto en las costumbres alimenticios peruanos es el té. A pesar de que “el interés por esta bebida no nació con la presencia de los chinos; está relacionado con la costumbre inglesa de beberlo a las cinco de la tarde, la misma hora del lonche peruano y después, debido a su bajo precio, se convirtió en el desayuno hogareño de los sectores populares de las ciudades” (Rodríguez Pastor, 2006: 88), el presente consumo de la bebida se fija y se propaga a partir de la concurrencia al chifa donde se provee té jazmín, lo cual ha revolucionado el modo colonial hasta afirmar su prestigio en la vida dietética de los peruanos, con la consecuencia de que cualquier otra variedad del té se desconoce ni se toma en el país. Pero ocurre lo mismo como a otros casos alimenticios: el tomar té también sufre cambios mucho más que insignificantes. “Le agregan azúcar y, a veces, gotas de limón, lo que para un cantonés sería una mezcla imposible de beber” (Rodríguez Pastor, 2006: 88).

Además de los platos tradicionales, ahora se ofrece el dim sum, bocadillos livianos a la cantonesa cocinados al vapor. Se comen normalmente en algún momento entre la mañana y las primeras horas de la tarde, y suelen servirse junto con algún té. Es usual pedir de manera familiar, compartiendo diferentes platos entre todos los comensales. Lo interesante es que ahora en Perú el dim sum, aparte de que puede pedirse del menú de las fondas chinas, también puede elegirse de un carrito que el servicio maneja en las calles del Barrio Chino, incluso se puede adquirir en los corrientes supermercados lugareños. En el escrito Rodríguez (2006: 87) dice “el consorcio de supermercados Wong vende dim sum junto a los tradicionales tamales peruanos”. De esto se nota claramente la posición de la comida china en la alimentación nacional y la armoniosa convivencia entre culinarias de dos culturas completamente diferentes.

Decimos que los contenidos y las formas de cocinar de los platos chinos no permanecen iguales al llegar a América, pero también merece atención la transformación que viven los modos de comer la comida china de los peruanos. Como Scribano (2016: 121) señala que “existe una tensión entre lo que se come y el cómo se come: los sentidos implicados en la ingesta de unas materias particulares, las modalidades de la ingesta y las lógicas de interacción marcan las diferencias/proximidades de incorporar y generar energía”, no es difícil comprender el porqué del cambio que han hecho tanto en los materiales como en el modo de comer de la comida china. Básicamente, se producen dos cambios al

respecto. Por una parte, ahora los chifas tienden a ofertar menús de consumo individual que contienen varios platos, en comparación con las viandas anteriores que se servían en fuentes para que los comensales comieran juntos y tomaran comida desde los mismos recipientes (Rodríguez Pastor, 2006). Por otra parte, está de moda en los chifas el buffet, un modo evidentemente influenciado por las costumbres occidentales. Y en Lima hay cada vez más chifas que combinan el buffet chino con el buffet de comida criolla y a muchos clientes les gusta comer los dos tipos juntos. Señala (Rodríguez Pastor, 2006: 87), incluso, que “en Lima, un chifa que funciona desde hace cuarenta años ofrece un buffetailable a 35 soles: se come y se baila salsa”.

Hoy en día, la aceptación de los guisos chinos por los peruanos es bastante común y una gran variedad de ofertas tradicionales chinas se asimilan tras experimentar la peruanización en la cocina local: desde el pato asado de Beijing hasta el picante de Sichuan, desde las bolitas de sésamo hasta las albóndigas al vapor, etc. Cabe decir que cada uno lleva un sabor de especie distinta pero casi todos reciben aplausos donde se saboreen.

Los chino-peruanos, como inmigrantes cuyo origen no se remonta de la tierra que pisan ahora, lógicamente no dispondrían de la capacidad de ejercer una influencia tan profunda en el gusto nacional. Entonces no es de confuso invitar a preguntar, ¿cómo lo han conseguido?

Según Rodríguez (2006: 83), “los descendientes de los culíes de la primera generación del siglo XIX, por lo general mestizos, fueron los primeros en ser cautivados por el mundo gastronómico de la comida cantonesa, que sus propios padres les ofrecieron en algunos casos de manera cotidiana”. De tal manera que han crecido acompañados de estas primeras costumbres gustativas. Como analizamos antes, los trabajadores transportados desde China, debido a las diferencias culturales y socioeconómicas, suelen vivir aislados formando así una comunidad social cerrada. Sin embargo, desde la segunda generación, ya empiezan a tener amigos, compañeros y colegas locales, tratan con personas de distintas clases sociales y gradualmente se adaptan y se integran en la sociedad peruana. Comienzan a aprender el idioma del país y trabajan arduamente para adaptarse a la sociedad. Incluso, muchos de ellos se casan con los nativos y tienen hijos de sangre mestiza, fortaleciendo aún más las relaciones étnicas. De ahí se han convertido en canales transculturales, que transmiten su gusto y su cultura, promoviendo la difusión del sabor chino en el Perú.

La tentación de estos nuevos sabores que capturan a los peruanos también se debe al trabajo de los culíes en el servicio doméstico, entre 1850 y 1900: “Muchos de ellos participaron en los servicios de aseo de las casas, en la cocina, como cocheros, en las labores en las huertas (muy frecuentes en las casas limeñas de antes) y, en los pocos casos de mujeres chinas, en el cuidado de los niños. De acuerdo con el censo de Lima de 1860, la mayoría de los chinos trabajaban como sirvientes (35,4%) o cocineros

(27%)” (Rodríguez, 2006:83-84). En las informaciones presentadas, no es difícil imaginar la influencia que tienen estos empleados domésticos en la casa de los hacendados. Aunque no se les otorga el derecho a cocinar a su antojo ni con la receta intrínseca que se forma con su identidad, por lo menos han intervenido en la configuración del presente gusto peruano a medida que prestan servicio en la cocina.

En la investigación se nos enseña que la tercera forma en que los inmigrantes chinos influyen silenciosamente en la cultura gastronómica peruana es a través de las fondas de comida china, que poco a poco se van adentrando en la cultura gastronómica de la sociedad peruana. Al principio del comercio añaden cautelosamente el sabor con matiz chino en los platillos criollos y mezclan las sazones de peculiaridades chocantes hasta que crean platos vitoreados por la nación peruana, como el caso de lomo saltado. En el siglo XXI, los chifas no solo se van expandiendo a lo largo de los años, sino que también surgen las múltiples variantes: “algunos muy lujosos, otros que ofrecen al público platos al paso, y también puestos muy modestos de vendedores que recorren las calles limeñas; hay hasta quienes lo hacen en triciclos” (Rodríguez Pastor, 2006: 85). Gracias a la florecencia de los chifas de gran diversidad, muchos productos comestibles junto con los aderezos que se ofrecían en los restaurantes ahora ya entran en miles de hogares peruanos.

A partir de los documentos analizados hasta ahora, ya conocemos el lugar de la cultura gastronómica china en la vida peruana en nuestros días. Ahora bien, si la comida china enriquece la mesa peruana y pluraliza las posibilidades culinarias, tampoco podemos ignorar su papel en el intercambio cultural. Lo analizaremos desde dos perspectivas.

Por un lado, la comida china que cobra popularidad en la cocina peruana contribuye a despertarles a los peruanos la atención por los inmigrantes chinos en su sociedad y por consiguiente, el interés por conocer la cultura china que se esconde detrás de la comida.

Los inmigrantes chinos, desde que se transportan a la tierra peruana hace cerca de doscientos años, empiezan a aprender a adaptarse al entorno totalmente desconocido. Al entrar en el siglo XXI, después de siglos de esfuerzos, casi todos, si existen casos especiales, han logrado asimilarse y formado parte de la sociedad local. Durante el proceso de asimilación e integración, el medio al que recurren con mayor eficacia es a través de la seducción de la comida china, puesto que “los sabores nos acercan de los otros en y a través de los colores y texturas de esa materia y su energía” (Scribano, 2016: 121). Así la comida china ya no se limita a circular dentro de los grupos chinos, sino que empieza a ser compartida a sus paisanos oriundos del Perú. De ahí podemos introducir el concepto de “comensalidad”, que alude a “la forma que adquiere el compartir los alimentos en el interior de los grupos humanos” (Aguirre, Díaz Córdova y Polischer, 2015: 217). En la tesis de Boragnio (2019:14) también se escribe que

“alimentarse y comer no es sólo una necesidad básica del individuo sino también de la sociedad entera, ya que, para lograr la reproducción del grupo humano es necesario contar con mecanismos que lo garanticen. Toda sociedad se organiza a partir de la producción, distribución y consumo de alimentos”. Los inmigrantes chinos, dependiendo de la comensalidad, fortalecen la convivencia y el vínculo con la comunidad nativa, mientras los nativos peruanos, en el compartimiento de comidas, ingieren igualmente la hospitalidad y prestan cada día más importancia a los nuevos miembros de la sociedad (Bom Kraemer y Gracia-Arnáiz, 2015).

Las prácticas alimentarias no solo tratan de ingerir nutrientes sino que también “engloban elementos de índole cultural, económicos, sociales e individuales, que se cruzan con las acciones necesarias para llegar al acto de ingesta” (Boragnio, 2019: 74). De hecho, “el comer se constituye como un hecho cultural producto y productor de relaciones sociales” (Boragnio, 2019: 1). También revela Aguirre (2010: 32): “los seres humanos no comemos solo nutrientes sino nutrientes y sentidos en forma de comida, a través de platos.” De modo que cuando los peruanos comen la comida china, no solo descubren el sabor nunca probado en la vida; también son atraídos en forma espontánea por los sentidos culturales que se hallan más allá de los nutrientes. Con el tiempo, los locales, que en un comienzo se interesan por la gastronomía, muestran, además, la curiosidad por otros productos culturales chinos, como los festivales, la medicina, el idioma, entre muchos otros.

Por otro lado, la comida tradicional china también se ha afectado y ha sufrido cambios por la culinaria, las costumbres y la cultura peruanas, volviéndose así más peruana en el siglo XXI. Desde este punto de vista podemos decir que la cultura china también coge sellos de las tradiciones peruanas, de manera que la comida chino-peruana es, en realidad, un producto intercultural entre nuestros dos países.

A medida que los herederos de los culíes se compenetran con los moradores aborígenes, la influencia cultural que difunden no es unidireccional, sino que se dan impactos recíprocos hasta que en nuestro siglo los peruanos ya toman como lo suyo muchos productos originarios de los inmigrantes. Así, mientras que la gastronomía china que los inmigrantes llevan se incorpora en el menú peruano, también inevitablemente se revitaliza, se afecta, se renueva, se altera y se localiza en el Nuevo Mundo por las tradiciones andinas. De los ejemplos listados podemos encontrar “un chifa que ofrece dos platillos chinos hechos con cuy (cobaya), animal andino muy apreciado por los peruanos, que se ofrece con los nombres de *ti pa cuy* y *chi jau cuy*; o un dim sum que se vende tanto en chifas como en las inmediaciones del Barrio Chino, el *ip chai*, una empanada de arroz glutinoso relleno con dulce y empaquetada en hojas de plátano; o el caso de un descendiente chino dedicado a la cocina, quien

sostiene que a los platos orientales que elabora les añade el gustito picante del espíritu criollo”(Rodríguez Pastor, 2006: 87).

Como se ha demostrado, la comida es una de las manifestaciones culturales más importantes y constituye un método fructífero en el mestizaje de dos comunidades con culturas diferentes. En el caso de la comida china en el Perú, las nuevas posibilidades gustativas introducidas por los chinos se aceptan y se asimilan en la mesa peruana, así como absorben elementos autóctonos, convirtiéndose en la parte indispensable de la culinaria local. Gracias a la comida china, que hace función de lubricante y propulsor étnicos, la sociedad va admitiendo y estimando a los inmigrantes chinos y su cultura. Estos, por su parte, aprovechando la cautivación de papila gustativa, se integran y se mezclan biológica y culturalmente con los locales al mismo tiempo que se afectan por las costumbres andinas, se familiarizan con la cultura peruana y se peruanizan hasta el punto de que comparten la identidad peruana en nuestro siglo. En este sentido, la comida china en la mesa peruana cumple el papel de promover la construcción de nueva identidad de los inmigrantes y el intercambio entre dos grupos culturales.

Bibliografía

- AGUIRRE, Patricia (2010) “La construcción social del gusto en el comensal moderno”, en KATZ, Mónica, AGUIRRE, Patricia, BRUERA, Matías (2010) *Comer. Puentes entre la alimentación y la cultura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- AGUIRRE, Patricia, DÍAZ CÓRDOVA, Diego, POLISCHER, Gabriela (2015) *Cocinar y comer en Argentina hoy*. Buenos Aires: Fundasap y Sociedad Argentina de Pediatría.
- BOM KRAEMER, Fabiana, GRACIA-ARNÁIZ, Mabel (2015) “Alimentarse o nutrirse en un comedor social en España: reflexiones sobre la comensalidad”. *Demetra: alimentação & saúde* N° 10, pp. 455-466.
- BORAGNIO, Aldana (2019) “Comer en la oficina: practicas del comer y emociones de mujeres trabajadoras en el ambito de la administracion publica nacional argentina”. Alicante: Universidad de Alicante.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto (2000) *Herederos del Dragón. Historia de la Comunidad China en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.^[1]_[2]^[3]_[4]
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto (2006) “La pasión por el chifa”. *Nueva sociedad* N° 203, pp. 79-88.
- SCRIBANO, Adrián Oscar (2016) *Investigación social basada en la Creatividad/Expresividad*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

TAMAGNO, Carla, VELÁSQUEZ, Norma (2016) “Dinámicas de las asociaciones chinas en Perú: hacia una caracterización y tipología”. *Migración y Desarrollo* Vol.14, N° 26, pp. 145-166.

魏来 (2017) , “秘鲁的中国菜迷思” , 《饮食保健》 N° 15 , pp. 59-62.

于靖园 (2016) , “秘鲁与中国“老乡”的不解情缘——专访秘鲁驻华大使胡安·卡洛斯·卡普纳伊(Juan Carlos Capuñay)” , 《小康》 N° 13 , pp. 50-53.