

TAIJIQUAN Y TAOÍSMO

DE RELIGIÓN A ARTE MARCIAL,
DE ARTE MARCIAL A RELIGIÓN

DOUGLAS WILE





Introducción

El debate sobre los orígenes del taijiquan –y específicamente si éstos son o no taoístas– no es un simple ejercicio académico, sino un gran teatro en la cultura china en el que se viene luchando durante cerca de un siglo. Un reciente libro de mercado masivo, *Quinientos años de misterios no resueltos en la historia cultural de China* lista los orígenes del taijiquan como uno de los casos más polémicos en la historia de China. Durante la década de 1930, Tang Sao (1897-1959), el primer historiador moderno de las artes marciales, fue objeto de un complot de asesinato por atreverse a desenmascarar el mito de los orígenes taoístas del taiji, y en 1999 una destacada revista de artes marciales, *Jingwu*, después de diez años de amplia cobertura, declaró una moratoria sobre el tema. ¿Por qué todo este alboroto?

Desde mediados del s. XIX a principios del s. XXI, el taijiquan ha tenido una gran presencia pública en la vida cultural china. Los representantes del taijiquan fueron muy activos en las campañas de auto-afianzamiento del último Movimiento de Reforma Qing y en la Revolución Nacionalista. El taijiquan desempeñó un papel de liderazgo en las academias de artes marciales nacionales y provinciales durante el Periodo Republicano. Fue estandarizado y popularizado para las masas durante la era de Mao (1949-1976), y hoy en día el taijiquan es el medio donde se manifiestan enfrentamientos hostiles entre modernizadores y tradicionalistas, incluso mientras éste se convierte cada vez más en una exportación cultural de primer orden así como en una atracción turística. Lo que comenzó en el s. XVII con Huang Zongxi (1610-1695) envolviendo un arte marcial en religión, ha llegado en el s. XXI a que los cultores de un “Neo-Zhang Sangfengismo” envuelvan una religión en un arte marcial. Este artículo explorará las formas en que se ha producido esta construcción y de-construcción de la conexión artes marciales – Taoísmo en la

Resumen

Este estudio explora las formas en que la construcción y de-construcción de la conexión entre artes marciales y taoísmo ha figurado en la ideología política, en la identidad nacional y en los intereses comerciales durante los últimos cuatrocientos años de historia China. Centrándose en el nexo Taijiquan – Taoísmo – Zhang Sanfeng, sigue el rastro del involucramiento de un arte marcial en un atuendo de religión indígena durante los periodos de la dominación manchú, la ocupación japonesa y el periodo post-Mao del s. XXI. Concluye informando sobre un movimiento contemporáneo en China que trata de revivir el culto a Zhang Sanfeng y modelar al taijiquan como una forma de práctica religiosa. Bajo esta mirada, el taijiquan emerge como un importante medio para la construcción de la “chinitud” frente a la apropiación estatal y el imperialismo cultural occidental.

PRÁCTICA DEL ESTILO CHEN DE TAIJI EN WEST LAKE, CIUDAD DE HANGZHOU.

Fotografía por Michael DeMarco.

ESCENA BRUMOSA SOBRE LAS MONTAÑAS WUDANG. Cortesía de Photo2Easy, Inc. www.photo2easy.com

ideología política, identidad cultural e intereses comerciales durante el último siglo de historia china.

Definir el taijiquan es al menos tan difícil como definir el mismo Taoísmo. Si existen tres taoísmos –filosófico, religioso y macrobiótico–, también existen tres taijis –marcial, meditativo y médico–. De un modo similar, existen tres estereotipos de maestros de taiji: personas solitarias que perfeccionan su arte gracias a la ayuda de la naturaleza o de fuerzas sobrenaturales; maestros secretos que viven en el mundo y que revelan su arte sólo cuando son oprimidos o por causas nobles; y maestros públicos que defienden el honor de su linaje y aceptan todos los desafíos. Podemos rastrear el taijiquan como una filosofía o como un linaje, como algo genérico o como una marca. Todos los estilos reclaman un contenido filosófico taoísta, y la mayoría afirman ser depositarios de una transmisión originaria de un famoso inmortal taoísta. Los términos “taoísta” y “confuciano” funcionan en la sociedad china en líneas generales con el mismo grado de precisión que funcionan los términos liberal y conservador en Occidente. Un taoísta es alguien que recoge hierbas en montañas brumosas y medita en una cueva. En contraste, un confuciano se sienta en un trono o arbitra montones de causas judiciales. Un taoísta busca la soledad, mientras que a un confuciano se le pide que se retire. Todas las artes y ciencias se ceden por defecto automáticamente al Taoísmo debido al “ideal amateur” confuciano y a su distanciamiento del conocimiento instrumental y del individualismo. Por tanto, la pintura, caligrafía y poesía se consideran artes taoístas, la medicina es una ciencia taoísta, e incluso la estrategia militar tiene una mística taoísta. El auge del taijiquan representa el intento de asimilar las artes marciales en la élite cultural, y para este propósito sólo resulta útil el Taoísmo. Metodológicamente, la historia del taijiquan ha sido narrada por materialistas e idealistas. Los materialistas, o humanistas, dicen que el ensayo y error, o la práctica, precede a la teoría, y que el conocimiento es acumulativo, sintético y multidisciplinar. Los idealistas creen en un reino trascendente de leyes o principios sólo accesible para seres divinos o grandes hombres. Esencialmente, el debate en la historiografía del taijiquan se ha situado entre el creacionismo y la evolución. De los tres tipos de maestros del *Libro de Zhuangzi* –profetas, artesanos, y fanáticos– los creacionistas se asemejarían a los profetas, los humanistas a los artesanos, y a los fanáticos los dejaremos para el final de esta historia.

¿Cuál es el papel, estatus, identidad e imagen de los artistas marciales en la sociedad china tradicional? Guardaespaldas, bandidos, feudatarios de la familia, milicianos, asesinos, caballeros errantes, rebeldes, cantantes de ópera y artistas ambulantes. El ejército no hacía utilización de artistas marciales, ya fuese porque sus habilidades eran ornamentales y poco prácticas o porque los virtuosos no funcionaban bien en las formaciones de batalla. La subordinación de lo militar a la autoridad civil en la política y la elevación de lo civil (*wen*) y de lo militar (*wu*) a categorías cosmológicas virtuales ha permitido que el académico mantuviese una superioridad respecto al guerrero.

La relación más conocida de artes marciales y religión en China son los monjes shaolin. Ya tan pronto como en la Dinastía Wei del Norte (220-265), fueron alternativamente perseguidos por participar en rebeliones, pero en otras ocasiones los emperadores los alistaron para sofocar rebeliones, la piratería o invasiones. Las artes marciales pudieron ser muy probablemente prohibidas durante las dinastías extranjeras, tales como la mongol o la manchú, y el entrenamiento en las artes marciales, junto con doctrinas y rituales cuasi-religiosos, era parte a menudo del atractivo y del peligro de sociedades secretas. La danza marcial para rituales religiosos o por pura estética se remonta a los primeros registros escritos en China, pero el matrimonio entre la energética qigong con un arte marcial no se confirma en detalle hasta Chang Naizhou en el s. XVIII, un desarrollo que alcanza su punto más alto con el taijiquan en los s. XIX y XX.

Si definimos el Taoísmo como una institución con miembros acreditados, o como un cierto grupo de gente que se mantiene en un espectro filosófico perenne, no hay forma de evitar los esfuerzos heroicos para asociar o disociar el taijiquan del mismo. El

pensamiento chino a menudo se caracteriza como “correlativo” para distinguirlo de los conceptos occidentales de causalidad lineal. El análisis de los estados y cambios basados en el yin y el yang, las cinco fases, y los troncos y las ramas es de hecho una de las formas de pensamiento chino. Sin embargo, cuando se emplea la causalidad directa, si se dice que el inmortal Zhang Sanfeng creó el taijiquan, debemos decidir si esto es ignorancia, embaucamiento, o una práctica discursiva que sitúa a las montañas Wudang, a Zhang Sanfeng, a la Escuela Interna, a Lao Tse, al *Yijing* [I Ching], y al taijiquan en una narración única, por la misma razón que la medicina tradicional incluye al riñón, a la “puerta de la vida”, al canal del pie *shao-yin*, a las orejas, cerebro, pelo, uñas, ano, al color negro, al agua y al invierno, en la “órbita del riñón”. ¿Es esto fe religiosa, pensamiento mítico o simplemente otro tipo de pensamiento racional? ¿Se construye capa a capa de asociaciones taoístas para que este arte marcial sea una forma de protección mágica contra una apropiación predatoria? Este artículo estudiará las formas en que el taijiquan participa de la teoría taoísta y los esfuerzos para alinear al taijiquan con el Taoísmo. El continuo flujo de relatos novelescos sobre la historia del taiji durante el s. XXI puede parecer claramente político o comercial, pero en ocasiones sólo puede ser explicado como la permanencia de una práctica cultural que rechaza adaptarse a las nociones modernas de “realidad” y la búsqueda de un estilo chino de espiritualidad que tiene fe en la auto-percepción psicósomática y en la posibilidad de encarnar la inmortalidad.

Zhang Sanfeng y la Escuela Interna

En la década de 1650, tras años de resistencia contra la consolidación manchú en el sur, el filósofo Huang Zongxi (1610-1695) dio por vencida la lucha armada y se retiró a su nativa Yuyao, provincia de Zhejiang, donde acometió un nuevo análisis integral sobre las raíces filosóficas y políticas de la debilidad de China. Entre sus abundantes escritos figura el *Epitafio para Wang Zhengnan*, escrito para un antiguo camarada de armas a quien Huang alaba como un gran artista marcial, fiero patriota y noble caballero errante. Describe a Wang como el único sucesor vivo de un linaje de artes marciales denominado como Escuela Interna (*neijia*) y nombra a Zhang Sanfeng como fundador del mismo. Sitúa a Zhang en la Dinastía Song, denominándole “alquimista taoísta”, y afirma que Zhang inventó el arte invirtiendo la confianza shaolin en la dureza y enfatizando las ventajas de la suavidad en el ataque y en la defensa.

El hijo de Huang Zongxi, Huang Baijia, que era estudiante de Wang Zhengnan, escribió un manual del arte de la Escuela Interna, atribuyendo la inspiración de Zhang Sanfeng a una visita que le realizó en sueños Xuan Wu (el Dios de la Guerra). Como se publica en *Métodos de boxeo de la Escuela Interna*, de Baijia, la forma tiene poca semejanza con el taijiquan tal y como hoy lo conocemos, sin contener referencias al entrenamiento interno, y aparte de su estrategia de estilo suave se distingue principalmente por sus técnicas de presión de puntos. Más aún, Baijia dice que como único estudiante de Wang, la transmisión morirá con él. El lector está abandonado a pensar si los Huang recogieron

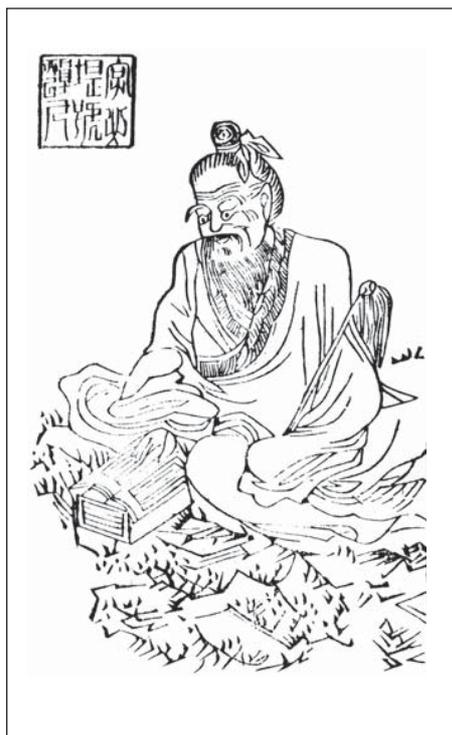
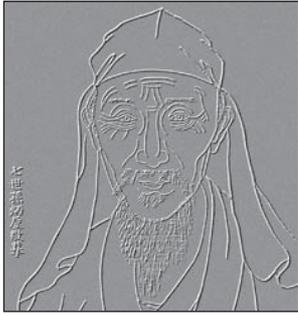


ILUSTRACIÓN DE ZHANG SANFENG, TOMADA DE OBRAS COMPLETAS DE ZHANG SANFENG (1844).

Ilustración cortesía de Douglas Wile.



DIBUJO DE HUANG ZONGXI
DATADO EN 1873.
ABAJO Y A LA DERE-
CHA: ILUSTRACIÓN DE
WUDANG DEL DICCIONARIO
GEOGRÁFICO DE DAYUE
ATIESAN, FECHADO EN 1922.



los relatos de Wang sobre los orígenes de la Escuela Interna sin una perspectiva crítica, o utilizaron esta biografía para encriptar una alegoría política para la estrategia de supervivencia de China bajo la dominación manchú.

Las contradicciones van más allá: Huang Zongxi fue uno de los más sobrios racionalistas en la historia intelectual de China, y no era dado a la creación de mitos. Se oponía personalmente a la alquimia y a la falsa auto-ilusión de la inmortalidad. No hay registros de un “Zhang Sanfeng” en la Dinastía Song (960-1279), y no existe ninguna mención en las historias o hagiografías de Zhang Sanfeng en la Dinastía Ming (1368-1644) relativa a conexiones entre este inmortal y las artes marciales, del mismo modo que tampoco existe entre Bodhidharma y el gongfu shaolin en la literatura budista. El libro del s. XIX *Obras completas de Zhang Sanfeng* y el del s. XX *Transmisiones secretas de Zhang Sanfeng sobre el cultivo del elixir taiji* no contienen ni un solo texto creíble, y mucho menos aún sobre las artes marciales. En otras palabras, Zhang Sanfeng, el artista marcial inmortal y su Escuela Interna, aparecieron no se sabe de dónde en las obras de los Huang *Epitafio para Wang Zhengnan* y *Métodos de boxeo de la Escuela Interna*, desapareciendo sin dejar rastro hasta el s. XX, cuando la primera generación de publicaciones de taiji para el gran mercado titularon a Zhang Sanfeng como padre del taijiquan y a la Escuela Interna de Wudang como su precursora.

Linaje y legitimidad

El linaje ha sido un importante modo de establecer la legitimidad política en China al menos desde la aristocracia Shang, y no es menos importante en las artes. En las artes marciales asiáticas el estatus se delega del fundador del estilo a sus hijos, o del fundador del estilo a sus “estudiantes internos” o a sus hijos, y finalmente a estudiantes públicos, clasificados en grados sucesivos. La credencial más prestigiosa en taijiquan es el estudio personal con miembros de la familia Chen, Yang, Wu/Dao, Wu o Sun. Las transmisiones más esotéricas, que a menudo aducen orígenes taoístas, siguen de maestro a discípulo, sin recurrir a lazos de parentesco. El linaje establece las credenciales personales, pero los estilos invocan a menudo fundadores semi-históricos, o sobrenaturales, como figuras totémicas, para la transmisión del arte como integridad. Quizá la única excepción en el mundo del taiji es la familia Chen, que simplemente ha mitificado su propia genealogía. Antes que estar abandonados a la intemperie, la mayoría de los estilos han seguido el camino de la familia Yang y han adoptado a Zhang Sanfeng como el santo patrón del taijiquan. En orden a mantener la división suave-blando establecida por los Huang, los términos “Wudang” y “Escuela Interna” llegan a ser denominaciones genéricas para las artes marciales basadas en la suavidad y en el cultivo del *qi*, y de este modo se permite al xingyi y al bagua injertarse en el árbol de la Escuela Interna, puesto que comparten los mismos principios, aunque no tengan una conexión directa con el inmortal taoísta. Donde comienzan a verse los remiendos es en la inconsistencia de las narraciones legendarias y en el acoplamiento de la leyenda en la historia.

Por conveniencia, y hasta cierto punto por coherencia, permítasenos trazar la paternidad del taijiquan en un linaje taoísta a través de los diversos estilos, fundadores de los estilos, y autores. La primera obra publicada que introdujo el taijiquan al mundo fue el trabajo de Sun Lutang (1861-1932) de 1919 *El estudio del taijiquan*. Sun, estudiante de Hao Weizhen (1842-1920), y fundador del estilo Sun, considera a Zhang Sanfeng como el fundador del taijiquan pero no ofrece detalles biográficos. Entrelaza los diversos mitos creacionales de tres artes marciales en una cronología, comenzando por Bodhidharma y shaolin, siguiendo con Yue Fei y el xingyi, y culminando con Zhang Sanfeng “del periodo Yuan” y el taijiquan. Omitiendo el bagua en su narrativa, especifica que Zhang creó el taiji como corrección a los duros ejercicios practicados por sus compañeros buscadores de la inmortalidad. Aunque el estilo Sun sigue siendo practicado, no existen otras grandes obras sobre esta transmisión. El profesor de Hao Weizhen, Li Yiyu (1832-1892) comenta en su *Breve introducción al taijiquan* que “se desconocen los orígenes del arte” (Gu, 1982:

376), y puesto que Zhang Sangfeng en el *Epitafio para Wang Zhengnan* es situado en el periodo Song, la fuente para la atribución de Sun parece pertenecer a algún impreciso cuerpo de conocimiento de las artes marciales. Moviéndose del mito a la leyenda y a la historia, designa a Wang Zongyue como el autor de los clásicos y a Wu Yuxiang (1812-1880) como el enlace hasta Chen Qingping (1795-1868) en Zhaobao. Esta genealogía es destacable por dejar a Chen Changxing (1771-1853) y a Yang Luchan (1799-1871) completamente fuera de la fotografía. De hecho, la transmisión Yang, con mucho la más influyente en el desarrollo y diseminación del arte durante el último siglo, no se menciona en ninguna ocasión.

El segundo libro de la era moderna es *Introducción ilustrada a la forma taijiquan* (1921), de Xu Yusheng (1879-1945). Xu presenta una genealogía en dos partes, rastreando los hipotéticos orígenes hasta Fu Xi, Yu, el Emperador Amarillo, y Hua Tuo, y las aplicaciones marciales prácticas hasta una serie de oscuras y mayormente no atestiguadas figuras, comenzando con Xu Xuanping de los Tang, e incluyendo a Li Daoshan, Chen Lingxi, Hu Jingzi y Song Zhongshu. La segunda parte comienza con Zhang Sanfeng, un nombre que reconoce compartido por más de diez personas, ninguna de las cuales está registrado que practicase artes marciales. Xu ofrece también una versión alternativa de la carrera de Zhang, convirtiéndole en una figura de la Dinastía Song, quien mata él solo a quinientos invasores khitanos y transmite su arte a cientos de discípulos en Shaanxi. Continuando, dice que durante la Dinastía Yuan, Wang Zongyue revivió la transmisión de Zhang y escribió los clásicos. Más tarde se transmitió hacia Zhejiang Oriental, luego a Zhang Songxi, y en Ningbo fue aprendida por Wang Zhengnan. Después de muchos más años llegó al héroe folclórico y antiguo rebelde Qing anti-manchú Gan Fengchi. Esta es la rama del sur. La rama del norte continuó de Wang Zongyue a Jiang Fa hasta Chen Changxing y luego a Yang Luchan. Xu cita el *Diccionario Geográfico de Ningbo* y las *Historias perdidas de la caballería errante* como sus fuentes, pero también estaba claramente influenciado por la temprana obra republicana *Tratado sobre los orígenes y ramas del taijiquan*, de Song Shuming (Dong, 1948: 108; Wu Zhiqing, s.f.: 268-271). Designa a Zhang como “confuciano” y no trata de asignar una etiqueta taoísta a su linaje. Xu fue un promotor de artes marciales no alienado, y no nombra a sus profesores personales en el libro aunque agradece el asesoramiento de Yang Shaohou y de Wu Jianquan en el Instituto de Investigación de Educación Física de Pekín que él dirigía. El libro no tiene pretensiones de erudición crítica, pero el trabajo de Wu es único al citar fuentes de su narración histórica y al ofrecer múltiples versiones sobre los orígenes del taiji. Aunque la *Introducción ilustrada a la forma taijiquan* de Wu creó el marco fundamental para futuros manuales de instrucción, en este aspecto no tuvo imitadores.

Sun y Xu establecieron los dos mitos originarios prototípicos que llegaron a ser adoptados prácticamente por todos los escritores sucesivos: Zhang Sanfeng como el único creador del taijiquan, o Zhang como transmisor de un arte con antecedentes más remotos. Las excepciones son la familia Chen, quien tenía mucho que perder por el mito y todo que ganar manteniendo la creación del estilo bajo su propio tejado, y la familia Hao, representando el estilo de Wu Yuxiang, que no produjo su primer libro hasta 1963. Los restantes y más prolíficos estilos y escritores aclaman las transmisiones de la familia Yang y Wu. La primera publicación escrita en nombre del arte de la familia Yang es la de Chen Weiming, estudiante de Yang Chengfu (1883-1936), quien publicó en 1925 el *Arte del Taijiquan*. Su primer capítulo consiste en una fantasiosa biografía de Zhang Sanfeng, completada con todas las florituras milagrosas arquetípicas. El texto no hace referencia a las artes marciales, excepto en la última frase, donde dice que es sabido que el taijiquan comenzó con él. El segundo capítulo ofrece una panorámica general sobre la evolución de las artes marciales, nombrando otra vez a Zhang Sanfeng como fundador de la Escuela Interna. Más que confundir a Wang Zong del *Epitafio para Wang Zhengnan* con Wang Zongyue, simplemente coloca a Wang Zong cien años después de Zhang, pero en línea directa de transmisión, y coloca a Wang Zongyue en la Dinastía Qing como



YANG CHENGFU
(1883-1936).



autor de los clásicos y profesor de Chen Changxing. No hace una especial defensa del Taoísmo, pero el último capítulo consiste en una serie de citas de Lao Tse, junto con principios paralelos de los clásicos del taiji. El siguiente libro en la transmisión Yang es *Aplicaciones de autodefensa del taijiquan* (1931) y proviene de Chengfu, de la tercera generación. Probablemente escrito en la sombra por Dong Yingjie, comienza con una galería de fotografías de Chengfu y sus principales discípulos y una detallada genealogía desde Zhang Sanfeng hasta Wang Zongyue. Menciona una “Rama Oriental” en Zhejiang, que “lamentablemente ha desaparecido”, siguiendo probablemente la afirmación de Baijia de que Wang Zhengnan no tuvo sucesores. Sin embargo la rama Henan continúa con los Chen y los Yang. A esto sigue una hagiografía del inmortal Zhang, y al final del libro un cuento muy romántico sobre las prácticas de cultivo de Zhang. En un fantástico episodio, Zhang Sanfeng es

dirigido por un despliegue de luces divinas hacia una misteriosa cueva en lo profundo de las montañas. Allí encuentra dos serpientes doradas y la fuente de las emanaciones celestes: dos lanzas milagrosas. Muy cerca también descubre un manual llamado *las Trece lanzas pegajosas de taiji*, de cuyos principios destila las técnicas y la forma de entrenarse que reproduce en las *Aplicaciones de autodefensa del taijiquan*. Éste es quizá el primer ejemplo del género de pura fantasía de artes marciales que pueda encontrarse en una publicación de taiji, sin que existan estos antecedentes de la biografía de Zhang Sanfeng en los escritos de los Huang o en la *Historia de los Ming*. Los *Principios y prácticas completas del taijiquan* (1934), de Chengfu, probablemente escrito en la sombra por Zheng Manqing, muestra un comedimiento un poco mayor. No contiene un cuadro genealógico, pero cita a Zhang Sanfeng varias veces en la parte preliminar como el creador del arte. La narrativa de su genealogía no hace distinciones entre ramas del norte, del sur o del este, y perfilando la transmisión, sigue la introducción de Xu Yusheng a Jiang Fa para entregar el arte a Changxing. Partiendo de Chen Weiming, sin embargo, no sitúa a Changxing y a Jiang Fa en una relación maestro-discípulo. Tampoco aboga especialmente por el Taoísmo como tal.

Escribiendo con sus propios nombres, los *Trece capítulos sobre taijiquan* (1946, publicado en 1952) de Zheng Manqing no contiene ninguna carta genealógica ni biografía de Zhang, y sólo dos referencias de pasada a Zhang como creador de la Escuela Interna de Wudang; mientras que los *Principios de taijiquan* (1948), de su colega como discípulos de Chengfu, Dong Yingjie, contiene no sólo una carta genealógica y una biografía de Zhang, sino que reproduce el *Tratado sobre el origen y ramas del taijiquan* de Song Shuming, con el refrendo personal de Dong del punto de vista de que el taijiquan precedió a Sanfeng bajo diversas denominaciones. Tres décadas más tarde, sin duda provocado por la Revolución Cultural anti-feudalista, Zheng sintió la obligación de defender el linaje del taiji frente a estudiosos modernos en su *Nuevo método de auto-estudio en taijiquan*: “Algunas personas han lanzado fieras calumnias, afirmando que el taijiquan no fue creado por el inmortal Zhang Sanfeng. No sé cuáles son sus motivos”. Continúa recitando un buen número de principios de Lao Tse compartidos por el taijiquan, concluyendo que “Quién sino Sanfeng pudo haber logrado esto... Sanfeng tomó los principios del Emperador Amarillo y de Lao Tse y los aplicó a las artes marciales. Consecuentemente, lo denominamos “sistema interno”. Buda era de la India, esto es, de un país extranjero. Bodhidharma era budista y, por tanto, su arte se denomina externo” (Zheng, n.d.: 20). Aunque aceptar las creencias populares no puede granjearle la simpatía de los historiadores, sin embargo el mensaje de Zheng como ideólogo cultural es inequívoco: el estatus del taijiquan como

el arte marcial chino es inseparable de su especial relación con el Taoísmo. Pasando estos genes a la nueva generación, el estudiante de la era Zheng Chongqing, Zhang Qixian, en *Los principios esenciales y la práctica del taijiquan* (1969) ofrece una historia muy imaginativa de Zhang Sanfeng, completada con una precisa información sobre su nacimiento (noveno día, cuarto mes, año 1247 d.C., siguiendo el sueño de su madre, de nombre de soltera Lin, sobre una gran cigüeña que venía desde el mar). De acuerdo con Zhang Qixian, Sanfeng creó el arte a partir de la observación de la exitosa defensa de una serpiente frente a un pájaro, la cosmología *Yijing*, y los métodos de antiguos artistas marciales tales como Xu Xuanping. Song Zhijian, estudiante de la era Zheng Manqing en Taiwan, en su obra magna de quinientas páginas *El estudio del taijiquan* (1970), no sólo acepta la genealogía de Song Shuming, sino que ofrece biografías completas de todas las figuras que él no detallaba, e incluso una biografía del propio Song Shuming. La tendencia en el linaje Yang de magnificar lo mitológico y los atavíos taoístas a lo largo del tiempo puede ser un contra-discurso deliberado a los movimientos modernistas en el continente, pero también da la espalda a las prácticas de de-construcción propias de sucesivos estudios occidentales. La formación científica de muchos de estos autores y la cantidad de espacio dedicado a legitimar el arte mediante la apelación a la ciencia occidental entra rematadamente en contraste con su voluntad de recapitular e incluso embellecer los mitos originarios más fabulosos.

El siguiente estilo más practicado es el fundado por Wu Jianquan (1870-1942), cuyo padre Quanyu (1834-1902) fue un estudiante del vástago de la segunda generación de la familia Yang, Yang Banhou (1837-1892). Al igual que con la transmisión Yang, el primer libro publicado – *Taijiquan* (1928) – no proviene de un miembro de la familia, sino en este caso de Wu Tunan, quien siguiendo su *Breve introducción a las artes marciales chinas* (1926) presenta las biografías formales de todas las figuras no detalladas en la genealogía de Song Shuming. La formación de Wu como arqueólogo no impide que éste exceda a todos los demás en la fabricación de los detalles de los viajes y contactos de Zhang, pero no hay ninguna mención sobre cómo recibió en herencia sus habilidades marciales. La vida de Zhang Sanfeng es una caricatura del taoísta inmortal, pero no hay un especial alegato por el Taoísmo en sí mismo. Contradiciendo el *Epitafio para Wang Zhengnan*, ubica a Wang Zongyue el siguiente en la línea después de Zhang y coloca a Gan Fengchi al final de la rama del sur. Jiang Fa de la rama del norte lleva el arte a la aldea Chen. En *Estudios sobre el taijiquan* (1984), un Wu casi centenario reafirma su creencia en el mito originario de Xu Xuanping. En 1935, otros dos estudiantes de Wu Jianquan, Ma Yueliang y Chen Zhenmin, publicaron un manual con fotografías de Wu Jianquan, titulado *Taijiquan estilo Wu*. Este libro toma una aproximación inusual al linaje. Truncando el cuadro de Wu Tunan, elimina la rama del sur y a todos los personajes anteriores a Zhang. Más allá, empleando un análisis evolutivo, insiste en que la auto-defensa es una habilidad natural para el hombre, sistematizada por Bodhidharma y refinada por Zhang Sangfeng. Este análisis darvinista le permite reconocer simultáneamente unos orígenes mitológicos, rendir homenaje a la familia Yang, y dejar espacio para su propia superioridad como desarrollo ulterior del estilo Yang. En el mismo año, el segundo hijo de Wu Jianquan, Gongzao, publicaba *Comentarios sobre Taijiquan*, donde se continúa podando el árbol familiar, eliminando todos los cuadros, biografías y toda mención a Zhang Sanfeng. Rinde tributo únicamente a su propio padre y a los discípulos más cercanos, pero esto no quiere decir que esté dando la espalda al Taoísmo. Por el contrario, dice que los principios del taiji “coinciden perfectamente con la meditación taoísta y realmente constituye una práctica taoísta” (Wu, 1935: 13).

Con el gran éxito de la familia Yang en las décadas de 1920 y 1930, el abanderado de la familia Chen, Chen Xin, trató de reafirmar el derecho de propiedad del arte familiar y reforzar en el ámbito de la literatura lo que Chen Fake (1887-1957) había logrado para el honor familiar en los gimnasios y en las palestras. Para este fin, comenzó en 1919 y publicó en 1933 la monumental *Introducción al Taijiquan de la familia Chen*,



ARRIBA, IZQUIERDA Y
DERECHA: MONJES TAOÍSTAS
EN UN TEMPLO.

Fotografía por Kipling Swela
(www.kiplingphoto.com)
Taoist Restoration Society
(www.taoarts.com).

presentando la forma de la familia Chen junto con muchas páginas de ensayos teóricos. Por el contrario, los manuscritos tradicionales de la familia Chen descubiertos por Tang Hao en la aldea consistían en poco más que una lista de formas con nombres de posturas y un puñado de breves canciones de entrenamiento. Necesitando un progenitor ancestral, Chen Xin nombra a Chen Bu, primero en trasladar a la familia desde Shanxi al condado de Wen en Henan, como el creador del taijiquan. Para competir con la mística Yang, sin embargo, todavía necesitaba establecer las credenciales taoístas. Esto lo realiza de dos maneras: primero, su libro es una hazaña en cosmología y medicina, y segundo, introduce un poema atribuido a su ancestro Chen Wangting en el que éste menciona su devoción a la *Escritura Sagrada de la Corte Amarilla*, un famoso trabajo de cultivo Taoísta. De este modo trata de demostrar, estrictamente dentro de los parámetros del linaje familiar, que es posible crear un arte marcial con contenido e inspiración taoísta sin una causa primigenia taoísta. Como veremos posteriormente, los rivales en la vecina Zhaobao abandonaron efectivamente el linaje familiar y engancharon directamente sus vagones a Zhang Sanfeng.

El situar los linajes históricos comenzando por ancestros y progenitores mitológicos remotos es un patrón cultural común entre muchos pueblos. El proceso folclórico puede haber estado funcionando con Wang Zhengnan, pero fueron literalmente Huang Zongxi y Huang Baijia quienes lo presentaron al mundo. En el caso de los Chen y los Yang, los Chen no tienen tradición de Zhang Sanfeng, y Yang Luchan no lo habría oído en la aldea Chen. Incluso aunque hubiera tenido conciencia del *Epitafio para Wang Zhengnan* y de los *Métodos de boxeo de la Escuela Interna*, cosa poco probable para un campesino analfabeto, probablemente no habría asociado esto con el arte que le enseñaron en Henan, tan lejos de Zhejiang. Los documentos Huang son la localización clásica para el mito creador de Zhang Sanfeng, llevándose versiones derivadas al *Diccionario geográfico de la prefectura de Ningbo*, *Historias extrañas sobre el estudio de la ociosidad*, y *Obras completas de Zhang Sanfeng*. No sabemos quién estableció el primer vínculo entre Zhang Sanfeng y el taijiquan, y no existen dos versiones iguales, pero lo que sabemos es que los promotores de este linaje estaban entre la élite educada, incluyendo a muchos con conocimientos científicos occidentales, y difícilmente puede considerarse como parte de un proceso folclórico. Sus motivaciones, por tanto, deben haber sido conscientes y merecen una exploración más profunda.

La primera generación de libros de taijiquan fue escrita en el contexto de una república inestable, de señores de la guerra, y de la Expedición del Norte, pero aún no frente a un fuerte movimiento comunista o la inminente invasión japonesa. Lo que resulta interesante en la actual coyuntura es que a pesar de los intentos de Tang Hao, Xu Zhen, Gu Liuxin y muchos otros de de-construir estas tradiciones inventadas, entremos en el s. XXI con reclamaciones en nombre de los Yang más fantásticas que cualesquiera otras que estos pioneros historiadores de las artes marciales están obligados a explorar. Aunque las primeras tres generaciones de maestros de la familia Yang han sido objeto de una extrema veneración y de no poca cantidad de apócrifos, todavía son producto del arte Chen, que a su vez es considerado por algunos como una rústica redención del divino arte del inmortal Zhang. Si Yang Luchan pudiera relacionarse directamente con una fuente taoísta, esto reduciría el papel Chen a un jardín de infancia y convertiría a Luchan, a quien Tang Hao define como un campesino esclavo, en un iniciado taoísta.

Aunque Luchan vivió en el s. XIX y es el fundador del estilo de taijiquan más difundido, no existe un ápice de información biográfica fiable sobre él. De hecho, mientras que puede ser, dudosamente, el hijo más famoso del condado de Yongnian, su nombre no aparece en el diccionario geográfico local, tampoco como titular de rango, y ni siquiera como artista marcial. Las impresiones de primera mano sobre Luchan de su nieto Chengfu se menoscaban seriamente por el hecho de que Chengfu nació doce años después de la muerte de Luchan. Las controversias se han centrado en las experiencias de Luchan (¿era un campesino o un literato?), su educación marcial (¿aprendió en la

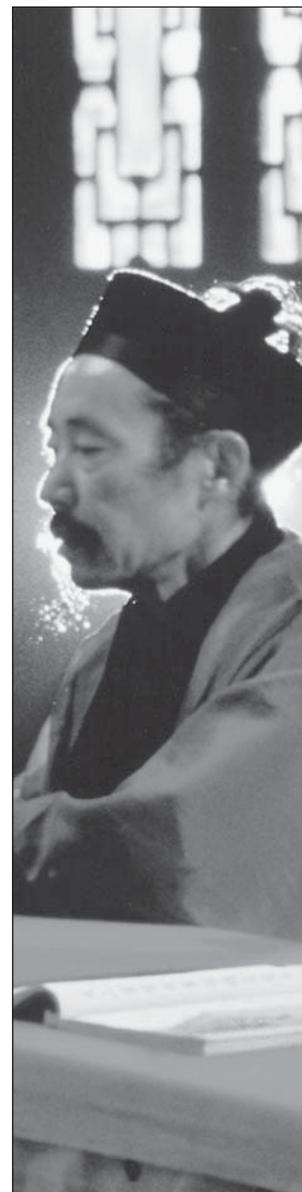
aldea Chen desde la niñez, o hizo los legendarios “tres peregrinajes”?, y más recientemente, ¿fue realmente un tutor de los príncipes manchúes en Pekín? Preguntas que pueden inquietar a los estudiosos serios pero que no han cohibido a que He Hongming, un estudiante de Li Yaxuan (estudiante a su vez del nieto de Luchan, Yang Chengfu), señalase que Li le contó que en su “tercer viaje” a la aldea Chen, Yang recibió los “clásicos” y partió a las montañas Wudang para aprender alquimia interna de expertos reclusos. Esto le llevó a eliminar los saltos, pisotones, patadas y puñetazos duros, y los ritmos asimétricos que se encontraban en la forma Chen para dar al taijiquan las características “internas” distintivas a las que ahora lo asociamos (He, 1999: 34-35). Zhao Youbin, Lu Dimin, Fen Fuming y Yong Yangren también están de acuerdo en que Yang Luchan recibió los clásicos de Chen Changxing (Zhao, Lu, & Feng, 1989: 22-24; Yong, 89, 26-31). Aunque esto contradice muchas narraciones de primera mano que describen la progresiva suavización de la forma durante las tres primeras generaciones de maestros Yang y su adaptación a la intelectualidad urbana, la historia de He Hongming forja una conexión mucho más cercana entre los Yang y el Taoísmo, haciendo a Zhang Sangfeng autor de los “clásicos” del taiji, poniéndolos en sus manos en la aldea Chen, y llevando al mismo Luchan a las montañas Wudang para estudiar con los “taoístas”. Esta versión también minimiza el papel de la familia Chen y borra efectivamente a los Wu y a los Li. Una afirmación similar se realiza en un artículo reciente de Li Shirong, “revelando” que Luchan recibió los clásicos de su profesor Chen Changxing, quien preservó el manuscrito de Wang Zongyue de los escritos de Zhang Sangfeng (Li, 2000, 26-27). De nuevo, esto niega los hallazgos de Tang Hao de que no se encuentran escritos ni tradiciones orales sobre Zhang Sangfeng en la aldea Chen, y sobre la ausencia del mismo en la *Introducción al taijiquan de la familia Chen* de Chen Xin. Sin hacer ningún intento de refutar, o siquiera reconocer, los hallazgos de estudiosos responsables, He y Li parecen deseosos de intercambiar el papel histórico de Yang Luchan como un humilde pero talentoso fundador del linaje por otro papel inventado, situándole en la transmisión de Zhang Sangfeng y como un iniciado taoísta.

Unos pocos estudiosos se las han ingeniado para evitar ser “secuestrados” por las montañas Wudang o por la aldea Chen. Bian Renjie (Bian, 1936: 5-9), Hu Puan (Wu, s.f.: 194), y Zhuang Shen (Zeng, 1960: 223-228) revisan las muchas afirmaciones contradictorias, concluyendo que la evidencia avanzada por los partidarios de todas las facciones es falsa y que aún no están disponibles registros fidedignos. Wu Zhiqing, un estudiante de Yang Chengfu en 1917, es capaz de tomar distancia del sectarismo y de la mistificación, llegando a la elegante y esclarecedora conclusión de que:

El taijiquan no es un arte mágico raro o misterioso; tampoco es la habilidad superficial de los guardaespaldas y de los artistas callejeros. Más bien, es un sistema de autodefensa natural, de ejercicio, y de salud, que proviene del mundo natural.

– Wu, n.d.: 1

De un modo similar, Zhao Ximin (Zhao, 1979: 85-105), Wang Juexin (Wang, 1976: 5), y Zhou Jiannan (Zhou, 1976: 77-99), escribiendo en Taiwan como consecuencia de la Revolución Cultural del continente, sin embargo fueron capaces de liberarse de los prejuicios de la Guerra Fría para ignorar las exaltaciones y centrarse estrictamente en criterios académicos. Sin embargo, sus escritos no estaban disponibles en la China continental, donde podrían haber servido para corregir algunos de los puntos ciegos de la versión oficial de Tang Hao, y de igual modo fueron ignorados por los tradicionalistas culturales anticomunistas en el extranjero, tal y como lo siguen siendo hoy en día por los Neo-Zhang Sangfeng taiji religionistas. Al final, estas voces de la razón no fueron capaces de triunfar, prevaleciendo un conjunto de visiones estrechas como la versión oficial del continente, mientras que las primeras se convirtieron en una oposición autoproclamada y un modelo exportado en exclusiva.





ZHENG MANQING DANDO
UNA CONFERENCIA SOBRE
TAIJIQUAN, MEDICINA
TRADICIONAL CHINA Y
FILOSOFÍA CHINA.

Fotografía cortesía
de Kenneth Van Sickle.
www.sinobarr.com

Consonancia con la filosofía taoísta

La fabricación de un linaje desde un famoso inmortal del folclore chino es una forma de ligar el taijiquan al Taoísmo. Pero la pretensión del taiji de ser el arte marcial del hombre pensante se asienta de un modo más firme en su consonancia teórica con la filosofía taoísta. Irónicamente, aunque los “clásicos taiji” tienen incrustadas muchas citas del *Yijing*, *Gran Ciencia*, *Libro de historia*, *Memorias Históricas*, Zhu Xi, Zhou Dunyi, y Mencio, no hay ninguna de Lao Tse o *Zhuangzi*. La primera generación de libros modernos de taiji, los de Sun Lutang, Chen Weiming, Xu Yusheng, y Chen Xin, son similares en cuanto al uso ecléctico de las fuentes filosóficas. Sun Lutang acredita que el

Yijing inspira a Zhang para suavizar el régimen qigong de los buscadores de inmortalidad, y aunque él mismo no cita a Lao Tse directamente, los prefacios de Wu Xingu y de Chen Zengze se dedican principalmente a establecer la conexión taoísta. Xu Yusheng afirma que “Zhang Sanfeng basó su arte en el principio *confuciano* [cursiva del original] del taiji” (Xu, 1921: 2) y menciona a *Zhuangzi*: “desde la habilidad nos aproximamos al tao”, pero no realiza una apelación especial al Taoísmo como filosofía oficial del taiji. De hecho, en un prefacio al trabajo de Wu, Yang Chang expresa desesperadamente “En medio de las actuales dificultades, muchos de nuestros hombres educados escapan al Budismo y al Taoísmo” (Xu, 1921: 4). En el prefacio al libro de Xu, Zhang Yiling considera la victoria de Japón sobre Rusia para la posterior promoción del judo, el cual se apresura a apuntar que es un préstamo de China (Xu, 1921: 1). Como todos los demás, Xu utiliza la cosmología *Yijing* para explicar los principios del taijiquan, pero dice “hoy la ciencia ha alcanzado un estado avanzado, donde puede anticiparse que en el futuro la geometría y la mecánica se utilizarán para explicar los principios del taijiquan, más que recurrir al *Yijing*” (Xu, 1921: 3). Posteriormente Xu realiza una detallada exposición de las cosmologías basadas en el *Yijing* de Zhou Dunyi y Shao Yong y cómo estas se relacionan con el taiji.

Representando la transmisión Wu Jianquan, el *Taijiquan* (1928) de Wu Tunan adopta la genealogía de Song Shuming pero no utiliza un lenguaje cosmológico ni se refiere a ninguna escuela filosófica. En su lugar ensalza al taijiquan como científicamente superior a los estilos duros chinos y a la calistenia occidental. De un modo similar Chen Zhenmin y Ma Yueliang, en *Taijiquan estilo Wu [Jianquan]*, dicen “Debido a que el taijiquan aparece relativamente tarde y su historia es bastante corta, su sistema está dibujado más claramente... En todas las ramas del conocimiento o de la experiencia, las creaciones posteriores son superiores a las precedentes... y las artes marciales no son una excepción a esta regla” (Chen & Ma, 1935: 1, 3). Este trabajo también resalta la consonancia del taiji con la ciencia moderna, minimizando el lenguaje cosmológico y los débitos hacia la filosofía tradicional. Representando la transmisión Yang, Chen Weiming es parco con la jerga cosmológica, pero concluye *El arte del taijiquan* con una larga serie de citas paralelas de Lao Tse y de los clásicos del taiji. Su compañero como discípulo de Chengfu, Dong Yingjie, proporciona una biografía de Zhang, pero no una sección de citas paralelas. Zheng Manqing, otro discípulo de Chengfu, en su *Nuevo método de auto-estudio en taijiquan* no detalla la biografía pero ofrece importantes citas del *Yijing*, Lao-Tse y *Neijing*. El *Taijiquan shiyon fa* (1931) de Yang Chengfu comienza con una biografía de Zhang Sanfeng, pero no tiene una exposición cosmológica extensa. Su *Taijiquan tiyong quanshu* (1934), sin embargo, sí contiene una discusión filosófica sobre las raíces filosóficas, y en el prefacio de Zheng Manqing al trabajo, dirige la cuestión específicamente hacia la afinidad filosófica, dando prioridad explícitamente al Taoísmo. Revisando otros textos tradicionales que ven con buenos ojos a la dureza como complementaria natural a la suavidad, Zheng encuentra en Lao Tse la única filosofía de suavidad consistente:

Sólo la dureza más grande puede superar a la suavidad más grande; sólo la suavidad más grande puede superar a la dureza más grande. El *Yijing* dice, “Duro y suave se frotan uno a otro, y los ocho trigramas se tocan juntos”. El *Libro de historia* dice, “La conquista inteligente e imperturbable por la dureza; la conquista sabia y hábil por la suavidad”. El *Libro de las Odas* dice, “Él no comería lo duro o escupiría lo suave”. Pero cuando se trata de la aplicación de lo duro o de lo suave, no puede haber dos aproximaciones. ¿Por qué es que sólo Lao Tse dice “La suavidad más grande supera a la dureza más grande”, y también “Lo suave y débil triunfa sobre lo duro y fuerte?”

– Yang, 1934: 3

Para Zheng, el principio de una suavidad inflexible va más allá del auto-cultivo y de la autodefensa, y en la política nacional constituye “el medio de fortalecer la nación y aliviar el sufrimiento de la gente” (Yang, 1934: 4). Zheng expresa la relación del taiji con el Taoísmo en esta simple ecuación: “El taijiquan nos permite alcanzar el estado de yang puro indiferenciado, que es exactamente lo mismo que la sentencia ‘concentrando el qi y desarrollando la suavidad’ de Lao Tse” (Zheng, 1952: 6). Sin embargo, para alcanzar este nivel, Zheng lucha con el discurso de los clásicos del taiji, “Aquellos con qi no tienen fuerza”. Analizando la distinción entre fuerza, qi, y mente, Zheng combina el “Concentra el qi y desarrolla la suavidad” de Lao Tse con la fórmula del elixir interno “refina la esencia en qi y el qi en espíritu” para explicar la afirmación de los clásicos “la mente debe estar en el espíritu y no en el qi; si está en el qi existirán bloqueos, y donde haya qi no hay fuerza; sin qi hay pura dureza” (Zheng, 1952: 8). Está claro que Zheng toma a Lao Tse para llegar a la máxima expresión de la realización espiritual y que la práctica sin iluminación y fe en la suavidad nunca puede llegar a la “dureza esencial” (*chungang*) o “poder espiritual” (*shenli*). El estudiante de Zheng, Song Jianzhi continúa con este tema, “No podemos saber a ciencia cierta quién creó el taijiquan por primera vez, pero a partir de su nombre y principios, no hay duda de que fue un taoísta... el Taoísmo comenzó con Lao Tse... y sus principios son precisamente los que gobiernan la práctica de la quietud y de la acción en el taijiquan así como el cultivo del elixir interno” (Song, 1959: 11). Para Zheng y sus discípulos, la eficacia de la suavidad sólo podía ser demostrada después de un periodo considerable de “*xue chikui*” (invirtiendo en pérdidas), ya que solo la “suavidad suprema” lograría que la dureza se derrotase a sí misma.

Sería difícil encontrar algún estilo de artes marciales durante el último periodo Qing – primer periodo republicano que no utilizase el lenguaje taoísta para legitimarse a sí mismo, ser atractivo para los intelectuales, y contribuir a la construcción de la identidad nacional. Ni que decir tiene que el taijiquan comparte sus principios de movimiento y su energética interna con las artes hermanas xingyi y bagua, pero la filosofía de tipo suave fue adoptada incluso por shaolin durante este periodo. *Shaolin tradicional y Transmisiones secretas del boxeo shaolin*, consideradas por Tang Hao no anteriores al último Qing, expresan los principios del shaolin en términos de duro y suave, lleno y vacío, y el seudónimo autor se refiere regularmente al shaolin como “el arte de la suavidad” (Zunwozhai, n.d.: 1-2; Tang, 1986: 70). Con el objeto de evitar cualquier distinción filosófica esencial posterior entre Shaolin y Wudang, el Shaolin Tradicional insiste en que los términos “interno y externo” no se refieren al entrenamiento o a la táctica, sino a los orígenes budistas de shaolin. Tang Hao, quien estudió en Japón, también apunta que el lenguaje de los manuales shaolin tiene reminiscencias de la literatura de judo japonesa. De esta manera, cuando China estaba bajo el bloqueo de Japón, los ideólogos de las artes marciales de china bien podrían haber tenido conciencia del papel del judo en el resurgimiento de las artes marciales japonesas y en la construcción de un sentido de superioridad hacia Occidente y así adoptaron su postura de estilo suave. De hecho, los *Secretos del boxeo shaolin* incluso trata de adoptar al propio Sanfeng, caracterizándolo como un maestro shaolin que en sus últimos años sistematizó las “72 técnicas de puntos de presión”, que aprendió de un taoísta llamado Feng Yiyuan (Zunwozhai, n.d.; 108; Tang, 1986: 79).

Ningún arte marcial ha gastado tantos esfuerzos en establecer su pedigrí filosófico como el taijiquan. La persistencia de su punto de vista puede apreciarse en un reciente artículo de Ma Yuannian titulado “*Taijiquan y pensamiento confuciano*” (“*Taijiquan he rujia sixiang*”):

Es bien conocido que el taijiquan es un arte taoísta y que su símbolo es el diagrama taiji... Sin embargo, históricamente el Taoísmo, el Budismo y el Confucianismo se han influenciado e influido unos a los otros, y por tanto, aunque sea puramente un producto del taoísmo, el taijiquan también ha absorbido algunos elementos budistas y confucianos, especialmente la filosofía confuciana de “el camino de oro”.

– Ma, 1998: 32-33

Incluso en un artículo dedicado ostensiblemente a explorar la contribución confuciana al desarrollo del taiji, el autor ya ha concedido que el taiji es un “arte taoísta”.

En Lao Tse, la suavidad superando a la dureza, o suavidad en la dureza, se presenta como ética y como estrategia marcial. Sin embargo, los temas pacifistas en Lao Tse, tales como “La compasión nos permite ser valientes”, y “Las armas no son instrumentos prósperos”, no están ni mucho menos tan bien desarrollados en la literatura de taiji como en la del judo, aikido e incluso shaolin. Estratégicamente, la sentencia de Lao Tse “No me arriesgo a ser anfitrión porque prefiero ser huésped. No me arriesgo a avanzar una pulgada porque prefiero retroceder un pie”, “El coraje en la temeridad nos mata; el coraje en no matar nos permite vivir”, y “El santo no batalla, y sin embargo nadie en el mundo puede batallar con él”, llega a ser en taiji una estrategia defensiva para desarmar al oponente mediante un aparente ceder, mientras se le da suficiente libertad como para que él mismo falle. La “no-acción” (*wuwei*) de Lao Tse funciona en taiji como permitir a los otros asestar el primer golpe, neutralizando la energía entrante, pegándose a ella, tomándola prestada y devolviéndola. La “ausencia de ego” (*wuwo*) en Lao Tse se corresponde con el “vacío” del taiji, de modo que la fuerza del oponente “aterriza en la nada”. Los escritores sobre artes marciales desde Huang Zongxi y Huang Baijia hasta la actualidad han apreciado el amplio significado alegórico de la estrategia de estilo suave de las artes marciales. En una anotación a una reimpresión de 1980 de los *Comentarios sobre taijiquan* de Wu Gongzao, nada menos que una personalidad como Jin Yong, el novelista sobre artes marciales más célebre de China, hace muy explícita la relación entre taijiquan, Taoísmo, y la estrategia política internacional:

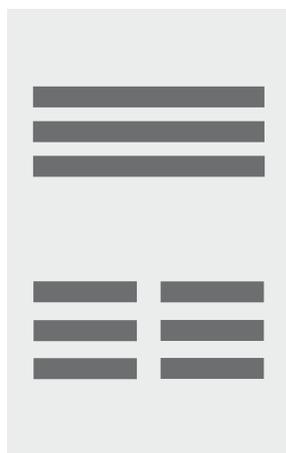
La humildad trae ventajas, y el orgullo obsequia con desastres. Esta es la filosofía política y personal de China... La leyenda dice que el taijiquan fue creado por Zhang Sanfeng, y Zhang Sanfeng fue un taoísta. El taijiquan expresa perfectamente la filosofía taoísta. Sin embargo, la filosofía taoísta no preconiza la pura pasividad. Más bien, Lao Tse enfatiza que si quieres conseguir algo, primero debes entregar algo, y por tanto dice que “Las grandes naciones permanecen humildes”, significando que el poder no las hinche sino que las haga conservar su fuerza, mientras sus enemigos se agotan ellos mismos. Este es el momento de golpear.

– Wu, 1980: 135-37

Es importante recordar que en las tres versiones dominantes del mito de Zhang Sanfeng éste no es un quietista taoísta, sino un guerrero que va a matar bandidos. En chino, por supuesto, “bandidos” (*fei, zei, kou*) puede referirse a rebeldes locales o invasores extranjeros. ¿Qué quería decir “Taoísmo” para los ideólogos de las artes marciales en el cambio de siglo? En la última parte del s. XIX, el reformista Tan Sitong luchó con fuerza para armonizar el Confucianismo, Budismo y Cristianismo, pero descartó el Taoísmo ya que éste alentaba la pasividad, el Legalismo como excesivamente represivo, y el Neo-Confucianismo como demasiado puritano. Los trabajos seminales sobre taijiquan escritos

durante las décadas de 1920 y 1930 obviamente tenían una comprensión diferente del “Taoísmo”. Para ellos, la filosofía de la dureza en la suavidad, como para Huang Zongxi, era consonante con el principio político de la no-confrontación y apaciguamiento perseguido tanto en el último régimen manchú Qing como en el primer régimen republicano KTM (Kuomintang, 1912-1924).

Se han dedicado cientos de libros y artículos a establecer que la práctica del taiji se deriva de los principios del *Yijing* de duro y suave, lleno y vacío. La mayoría de ellos se basan no sólo en la asunción idealista de que la teoría precede a la práctica, sino que el *Yijing* es una composición taoísta. Desde los tiempos del *Cantongqi* y del *Neijing*, el lenguaje cosmológico se ha utilizado para describir la energética interna de la meditación y de la medicina. Su primera aplicación al por mayor a las artes marciales puede apreciarse en Chang Naizhou y los clásicos taiji. Puesto que Confucio es al que tradicionalmente se le atribuye la edición del *Yijing* y debido a su importancia en el Neo-Confucianismo Song, incluso algunos exponentes del taiji se disponen a reconocer sus orígenes confucianos. Otros, sin embargo, temiendo la disolución de la asociación con el Taoísmo, explican que aunque Zhou Dunyi, autor del *Taijitsu shuo* no era él mismo un taoísta, robó el símbolo taiji y su teoría de un taoísta, a menudo identificado como el inmortal Chen Xiyi. Sin embargo, y de lejos, la mayoría de escritores de taiji simplemente consideran el *Yijing* como un trabajo taoísta. En la imaginación popular china, cualquier cosa que exprese principios arcanos mediante misteriosos símbolos se asocia con el taoísmo.



Siguiendo la lógica correlativa del triángulo Taoísmo – *Yijing* – Taijiquan, cada vez se hace más claro que durante el periodo de maduración del taiji durante el s. XIX y principios del s. XX, decir que algo era taoísta era decir simplemente que era chino. Denominarlo confuciano o budista durante el último periodo Qing no habría tenido el mismo efecto, puesto que los gobernantes manchúes habían adoptado ambos. Irónicamente, es durante la época de emergencia nacional cuando la temática confuciana del servicio al estado parecía no tener poder de unión, y empezaron a destacar las creencias heterodoxas que prometían poderes sobrenaturales y una visión de lo sublime. Como estas comunidades milenaristas y sociedades secretas, el movimiento de las artes marciales del cambio de siglo no era simplemente escapista sino que proporcionaba un canal para el nacionalismo reprimido, la religiosidad y la masculinidad. La promoción del Taoísmo en China, unida a la tradición de la caballería errante (*xia*), tiene un paralelismo con la resurrección del espíritu samurái en el ejército moderno japonés, cuyos oficiales llevaban espadas como símbolo del alma japonesa.

La asociación del taijiquan con la filosofía tuvo la intención de hacerlo gustoso para la clase culta en una época donde resultaba imperativo superar el síndrome de los “hombres enfermos de Asia”, así como para que esta decadente clase culta retirase parte de su distanciamiento respecto a la cultura física. Sin embargo, la mayoría de los artistas marciales no eran miembros de la aristocracia, y mucho menos confucianos o taoístas, y literatos como Huang Baijia, Wu Yuxiang y Zheng Manqing sólo habían glorificado y estudiado con estos artistas durante periodos de emergencia nacional. Aunque los reformadores del s. XIX habían apuntado que el tiro con arco y la conducción de carros eran parte del currículo clásico confuciano, sólo podían vender las artes marciales como un recurso para la salvación nacional y no pudieron convertirlo en algo trascendente. Si los reformadores progresistas del s. XIX rechazaron el Taoísmo por representar éste la pasividad y la superstición, un subconjunto de intelectuales conservadores intuyeron que sólo el Taoísmo podría transformar las artes marciales en un *dao*.



ILUSTRACIÓN DE ZHANG SANFENG, TOMADA DE OBRAS COMPLETAS DE ZHANG SANFENG (1844).

Ilustración cortesía de Douglas Wile.

Taijiquan y el perfeccionamiento taoísta

Con un linaje taoísta y principios taoístas, el taijiquan tiene su testafarro y su filosofía, pero hay muchos caminos para la realización taoísta. La historia de Zhang Sanfeng, basando los principios de un arte marcial en la observación de una pelea entre una serpiente y una grulla es como Fu Xi abstrayendo los trigramas al contemplar el cielo y la tierra. Shen Nong, el dios de la Agricultura, que “probó un centenar de plantas”, y el maestro carnicero Pao Ding, cuyo cuchillo nunca encontró resistencia y por lo tanto nunca se desafiló, son los prototipos de la experimentación y la inducción, “acercándose al tao a través de la habilidad”. El aspecto chamánico del Taoísmo puede observarse en el inmortal Zhang recibiendo el arte marcial en un sueño del dios Xuan Wu. La aproximación deductiva al tao se observa en la inversión de Zhang del principio shaolin de dureza y velocidad por suavidad y quietud. Otro camino es la abstracción, o auto-vaciamiento y pérdida del deseo, que permite a la conciencia profunda, que es una con el tao, empezar a destacar. Por último, existe una alquimia interior, un proceso que busca transformar las energías intrínsecas del cuerpo y alcanzar la inmortalidad a través del triunfo de lo prenatal sobre lo postnatal y del yang sobre el yin. Es el último de éstos el que es principalmente el centro del auto-perfeccionamiento en la teoría taiji. El auto-perfeccionamiento, a su vez, tiende a ser representado de dos maneras: el perfeccionamiento como siervo de la defensa personal, o la defensa personal como una habilidad dirigida a la iluminación o el tao. En el mito, en el contexto idealista de Zhang Sanfeng, la iluminación precede a la creación del arte marcial, pero en el contexto histórico de la práctica humana, el perfeccionamiento conduce al dominio del arte, y el dominio del arte lleva a la realización del tao.



SUN LUTANG (1861-1932).

Zhuangzi se burló del auto-perfeccionamiento yógi-co, como hizo Ge Hong, aunque por razones diferentes, e incluso el más frecuentemente citado “*Da dao lun*” (*Tratado sobre el Gran Tao*) de las *Obras completas de Zhang Sanfeng* dice, “Algunos aspirantes se ocupan con el masaje y el *daoyin*, ejercicios de respiración, y plantas como métodos de auto-perfeccionamiento. Aunque estos métodos pueden aliviar temporalmente algunas enfermedades, no pueden conferir la inmortalidad y son considerados irrisorios por los verdaderos adeptos” (Li, 1844: *juan 3*). Li Xiyue y su círculo Sichuan, quienes forjaron el canon Zhang Sanfeng a principios del s. XIX, no tenían ni idea de que esto podría llegar a ser una vergüenza para los

re-impulsores de Zhang Sanfeng a principios del s. XXI como santo patrón del taijiquan. A pesar de atribuir a la Escuela Interna un “alquimista taoísta”, no hay nada en el *Arte de los métodos de boxeo de la Escuela Interna* que se relacione con las técnicas de perfeccionamiento interno. La información de la familia Chen, igualmente, no contiene ninguna evidencia de las importaciones del qigong antes del primer libro del s. XX de Chen Xin. Lo encontramos desarrollado, sin embargo, en las escrituras del s. XVIII de Chang Naizhou:

El qi central es lo que los clásicos sobre inmortalidad llaman la fuente yang o lo que la medicina llama la fuente qi. Debido a que reside en el centro del cuerpo, los artistas marciales lo llaman el qi central. Este qi es el verdadero qi monadal prenatal. El perfeccionamiento espiritual produce el elixir interno; el perfeccionamiento marcial produce el elixir externo. Sin embargo, el elixir interno siempre depende del elixir externo, para que la acción y la quietud se engendren mutuamente la una a la otra. El correcto perfeccionamiento acarrea de forma natural la formación del feto etéreo y el regreso al estado primordial.

– Chang, 1932: 1

Curiosamente, aunque Chang y los clásicos del taiji comparten muchos pasajes textuales y paralelos, no existen conexiones de linaje entre su arte y la aldea Chen o Wudang, el supuesto sitio donde se hallaron los clásicos. En el “Prefacio del Autor” a su *El estudio del Taijiquan* de 1919, Sun Lutang es muy explícito sobre el potencial del taiji para el auto-perfeccionamiento, y en un pasaje que está escrito a modo de Génesis chino dice:

En el amanecer de la creación del cielo y la tierra, el qi originario circulaba libremente. Con la división y la unión de la acción y la quietud, todas las criaturas vinieron a la vida, y este es el reino de la forma después de la creación. El qi originario previo a la creación estaba casado con el mundo material posterior a la creación, y así la sustancia posterior a la creación contiene el qi originario previo a la creación. El hombre, por lo tanto, es un ser que combina el qi de antes y de después de la creación. Si embargo, una vez que el hombre adquiere el conocimiento y los deseos, el yin y el yang se desequilibran, y nuestro qi posterior a la creación aumentó gradualmente, produciendo el declive del yang y una superabundancia del yin. Además, somos atacados por los seis qi externos –viento, frío, calor, humedad, sequedad, y fuego– y estamos sujetos a las siete emociones. De esta forma, el cuerpo se vuelve cada día más débil, y aparecen un sin número de enfermedades. Los ancianos estaban preocupados por esto y experimentaron con plantas para eliminar la enfermedad, meditaron para cultivar la mente, y temiendo que el movimiento y la quietud no estuviesen equilibrados, inventaron las artes marciales para restaurar el delicado qi.

– Sun, 1919: 1

Excepto por la frase final, este pasaje podría ser el párrafo introductorio de cualquiera de los miles de tratados de meditación del elixir interno, y claramente coloca al taijiquan como un método para concienciarse del tao. Sustituyendo el objetivo de la defensa personal suprema por la inmortalidad, sin embargo, Sun, en *La verdadera Esencia de las Artes Marciales* dice:

Cuando el arte de uno alcanza el nivel de unir el vacío con el tao, que es la mente verdadera, se transforma en la esfera del más alto vacío y de la mayor nada. Cuando la mente está vacía y sin un objeto único, si sucede algo de repente, incluso sin oírlo o verlo, puedes sentirlo y evitarlo.

– Sun, 1924: 8

Aproximadamente un siglo después, la hija de Sun Lutang, Sun Jianyun, repitió este mismo tema:

Una de las razones por las que han florecido el xingyi, bagua y taiji durante el s. XX es que nos permiten llegar a ser uno con el tao, esto es, son artes marciales que al mismo tiempo son artes taoístas.

– Tong, 1999: 12

Nuevas voces radicales hoy en día, como Guo Tiefeng, sin embargo, están preparados para ir más allá de la simple unión mística con el tao y descaradamente declaran:

El Taijiquan es uno de los caminos para la inmortalidad taoísta y da a los practicantes un aire de ultramundana espiritualidad... El Taijiquan tuvo su origen con Lao Tse y su objetivo es la consecución de la inmortalidad.

– Guo, 1999: 28

Esta declaración coloca al taijiquan al servicio de un Taoísmo estrechamente definido como la persecución de la inmortalidad y es un retroceso hasta Du Yuanhua, cuyo *Taijiquan Ortodoxo* de 1935 insiste,

Este arte es un vehículo para cultivar el elixir y conseguir longevidad. Después de mucha práctica, realmente puede permitirnos alcanzar el estado de yang puro, esto es, la inmortalidad.

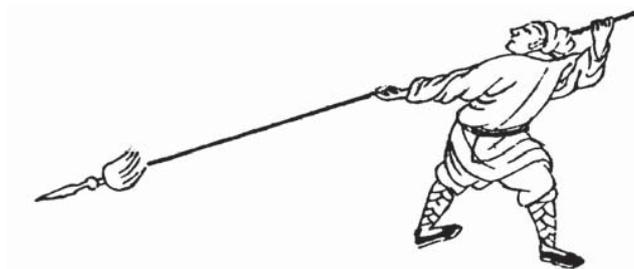
– Yan, 1997: 8

Aunque al menos existen cuatro interpretaciones del término “arte interno” (*neijia*), en el uso corriente de hoy en día, el taiji es considerado “interno” porque trabaja desde el interior hacia fuera, esto es, entrenando el qi en vez de los músculos, huesos, y ligamentos, y se enfoca al desarrollo de la energía interna (*jin*) en vez de la fuerza bruta (*li*). Como un método de auto-perfeccionamiento, el taijiquan tiene muchas cosas en común con otros métodos, así como algunas características únicas. El sistema casi siempre incluye una forma y por lo general empuje de manos. Como progresando desde las hojas de partitura a la memorización e improvisación, la forma y el empuje de manos son las escalas, composiciones, y dúos de la mecánica corporal, energía interna, y técnicas de defensa personal. Los ejercicios complementarios suelen incluir meditación sentada para centrarse en el vaciado de la mente y la apertura de la órbita microcósmica; la meditación de pie para alcanzar el *yangqi*, descender el centro de gravedad energético, y demostrar cómo la relajación y la respiración abdominal alteran la percepción de dolor; masaje de acupresión para desarrollar la consciencia de los puntos y canales del qi; y qigong para experimentar la movilización del qi en los ejercicios repetitivos de frases individuales sin la carga mental que conlleva la memorización; y armas para entrenar la extensión del qi más allá del cuerpo. El trabajo más avanzado puede incluir ejercicios de empuje de manos en movimiento, esgrima, combate libre, y lucha cuerpo a cuerpo. Como las prácticas sexuales, todas estas prácticas con compañero entrenan la tranquilidad bajo el fuego y la quietud en movimiento; los guiones se dejan atrás, y como los bailarines perdiéndose en la música, uno entra en la esfera de “planeando sobre las leyes del universo”.

El camino del movimiento natural se descubre al relajarse, escuchar en el interior, y reduciendo la marcha, todo lo cual nos saca de nuestros hábitos mentales y físicos condicionados y nos permite caer en el tao. El ritmo lento, la característica externa más distintiva del taiji, ralentiza la mente y la respiración, aumenta la consciencia de la gravedad, el impulso, y la fuerza centrífuga, y acelera el fortalecimiento de las piernas. El cuerpo se vacía de tensión y la mente de pensamientos discursivos y objetivos. En la meditación, las ideas preconcebidas se interponen en el camino de la iluminación; en el taijiquan, las ideas preconcebidas hacen que el cuerpo viaje sobre las intenciones de la mente y nos impide “olvidarnos de nosotros mismos y seguir al oponente”. La fusión del cuerpo, la mente, y la respiración en una meditación en movimiento crea el equilibrio perfecto de excitación y relajación que se requiere para la experiencia de “flujo”, y centrando el yo en un presente absoluto crea el estado para poder experimentar momentos excepcionales de espontaneidad (*ziran*). La alineación crea la condición estructural previa para la relajación y optimiza la mecánica corporal para neutralizar o distribuir la energía, mientras que el vaciado del cuerpo de tensión permite al qi concentrarse y circular. Con la consciencia y el qi enraizados en el centro (*dantian*), la mente y las extremidades se liberan de sus papeles de dirección y los practicantes pueden disfrutar la experiencia “sin-mente” de la espontaneidad improvisada –sin esfuerzo, sin ego, sólo eso–.

Tanto expresados en términos de alquimia, cosmología, mitología, o medicina, todos los textos chinos de meditación están basados en restaurar la armonía cuerpo-mente, o los ejes cabeza-riñón, centrando la mente en el bajo vientre. El mandamiento de “hundir el qi en el *dantian*” aparece prácticamente en todos los textos de Li Yiyu y las redacciones de la familia Yang de los clásicos del taiji, pero en ninguna parte en el *Boxeo Clásico* de Qi Jiguang, en *Métodos de Boxeo de la*

ILUSTRACIÓN ENCONTRADA
EN EL MANUAL DE ARTES
MILITARES DEL GENERAL
QI JIGUANG (1507-1587)
TITULADO *LIBRO DE LA
DISCIPLINA EFICAZ.*



Escuela Interna de Huang Baijia, o en el material tradicional de la familia Chen. Los s. XVIII y XIX marcan un punto de inflexión, y es entonces, en las artes marciales, cuando los escritos de Chang Naizhou y los clásicos del taiji muestran la absorción de los conceptos de perfeccionamiento en la práctica de artes marciales. La *Introducción al Taijiquan de la familia Chen* de Chen Xin dice, “Mantener la atención en el centro es a lo que los taoístas se refieren como acumular el *jing* y concentrar el *qi* de tal manera que el *qi* revierte al espíritu” (Chen, 1934: 139). Chen y otros como Zheng Manqing van más lejos que la concentración dantian y aplican toda la meditación de la órbita microcósmica, basada en un circuito continuo de circulación del *qi* subiendo por el canal *du* (dirigiendo) y bajando por el canal *ren* (controlando), a la práctica del taiji. Luego sólo supone un pequeño paso el llevar todo el sistema de canales a las artes marciales, con la atención en los puntos específicos de acupuntura y la utilización de varias órbitas macrocósmicas para hacer circular el *qi* por todo el cuerpo. Otras técnicas qigong son recogidas por algunos practicantes de taiji para demostrar poderes superiores a lo normal para atacar los puntos de acupuntura (*dianxue*), resistir golpes (*tieyi*), proteger los genitales (*macangshen*), o distribuir la energía por el espacio (*lingkong faqi*). Para el taijiquan, y en cierta medida para todas las artes marciales chinas, haber adoptado el lenguaje y los métodos del qigong y la meditación es tan natural como la adopción de los conceptos Zen por las artes marciales japonesas. Aunque los deportistas occidentales pueden hacer uso de la oración y la psicología, es la comunidad de danza occidental la que ha evidenciado un mayor interés por el yoga indio, la meditación Zen, y las artes marciales asiáticas.

Uno de los eternos debates en la meditación taoísta, y más ampliamente en la filosofía china, es si cultivar primero la mente (*xing, xin*), el cuerpo (*ming, shen*), o ambos simultáneamente. Esta discusión a veces se estructura también como quietud (*jing*) contra acción (*dong*), o espiritual (*wen*) contra marcial (*wu*). Los exponentes del taijiquan han estado excepcionalmente bien situados para defender la posición de perfeccionamiento simultáneo. Los que practican la meditación sentados suelen sostener que el *yangqi* brotando de la quietud *yin* es el puro *yang* prenatal, pero han sido criticados por los practicantes sexuales y de qigong por fomentar la inactividad en vez de la quietud. Los practicantes activos, por su parte, han buscado generar y movilizar grandes cantidades de *qi*, pero han sido criticados por la sobre-estimulación y depender de lo postnatal. Buscando “la quietud en movimiento y el movimiento en la quietud” el taijiquan ha reclamado el Justo Medio. Esto se ha sacado a relucir en un reciente artículo de Feng Zhiqiang:

El taijiquan es un arte marcial interno que al mismo tiempo cultiva nuestra naturaleza y vida intrínseca. La naturaleza y vida intrínseca pueden llamarse el corazón y el riñón... Este cultivo dual a través del taijiquan nos permite alcanzar un equilibrio entre el agua y el fuego y la armonía del yin y el yang, lo que fomenta el objetivo de salud y longevidad.

– Feng, 2000: 18

Este perfeccionamiento dual puede considerarse ortodoxo en el cultivo taoísta, pero las “prácticas emparejadas” (*shuangxiu*) han sido una corriente persistente durante más de dos mil años. Normalmente asociadas con las prácticas sexuales, en el sentido más amplio, también abarca cualquier forma de préstamo o intercambio de *qi* con un compañero. Los “Cuarenta Capítulos de la Familia Yang”, atribuidos a Yang Banhou (1837-1892), contienen un ejemplo único de una práctica asexual en pareja dentro de un contexto de artes marciales. Combinando el concepto de meditación de la unión (*jiao*) del principio consciente masculino/*yang* con el principio físico femenino/*yin* en el cuerpo, junto con el concepto de la práctica sexual de tomar prestada la energía de un compañero (*caizhan*) y aplicando esto al combate de las artes marciales escuchamos:

El cuerpo masculino pertenece al yin; por lo tanto uniendo (*cai*) el yin del cuerpo de uno mismo o luchando (*zhan*) con el femenino en el cuerpo de uno mismo no es tan bueno como emparejar yin y yang entre dos hombres. Este es un método más rápido de perfeccionar el cuerpo.

– Wile, 1996: 87

En la meditación individual, la mente esta anclada por el cuerpo y el cuerpo activado por la mente. En la meditación marcial propuesta por la información de la familia Yang, la “batalla de las esencias” se lleva a cabo en la interacción de los trigramas y fases representadas por las “ocho técnicas” y los “cinco pasos”. El texto, cuyo titulo acredita el trabajo a Zhang Sanfeng, utiliza las artes marciales al servicio de las “Grandes Enseñanzas” llamadas al “auto-perfeccionamiento” (*xiushen*) para descubrir “el conocimiento y capacidad innatos” (*liangzhi liangneng*) de Wang Yangming y alcanzar el estado de “sabiduría o inmortalidad” (*shengshen*). Los detalles técnicos están expresados en el lenguaje de la alquimia interna, y el tono sólo puede ser llamado religioso –un misticismo marcial prometiendo al guerrero los mismos frutos del auto-perfeccionamiento que al sabio–.

Contra Zhang y la Historia Oficialista

El mismo gobierno nacionalista que estaba preparado para enviar la medicina tradicional china al cubo de la basura de la historia y permitir a la medicina occidental obtener la victoria cooperó tácitamente en la construcción de un mito para el taijiquan y creó una infraestructura para su diseminación. Durante las primeras décadas del s. XX, el taiji tuvo su progenitor, su filosofía, su genealogía, una proliferación de estilos, un grupo de maestros vivos, y una base institucional en las academias de artes marciales nacionales y regionales. Mientras los escritores aceptaban el Taoísmo como la religión nacional del taijiquan y Zhang Sanfeng como su dios jefe, fueron libres para expandir el panteón o adornar su tradición y leyendas. Durante las primeras décadas de la República (1911-1949) en el continente, las voces más fuertes en oposición a esta tradición inventada no vinieron de otros estilos internos o duros, sino de los entusiastas izquierdistas del taiji a quienes les molestaba el secuestro del arte por ideologías conservadoras. Así, con una misión para desmitificar el taijiquan y devolvérselo al pueblo, Tang Hao visitó el pueblo Chen a principios de los años 30, seguido por un trabajo de campo en las Montañas Wudang para localizar a los descendientes de Zhang Sanfeng, y en Ningbo para encontrar rastros de la Escuela Interna. No encontró nada en las Montañas Wudang o en Ningbo, pero en el pueblo Chen descubrió manuales de formas que eran claros sucesores del *Clásico del boxeo* de Qi Jiguan y precursores de las formas Yang y sucesivas. En las *Biografías de la Familia Chen* y en la *Genealogía de la Familia Chen* encontró apuntes diciendo que Chen Wangting, que sirvió como un comandante de milicia en el condado de Wen en 1641 y se retiró después de la caída de los Ming, fue el creador de la forma familiar, junto con un poema atribuido a Wangting diciendo que coreografió formas de artes marciales en su jubilación y siempre guardó el *Huangting jing* a su lado (Chen, 1933: 477; Tang/Gu, 1963: 7). Tang y su colaborador Gu Liuxin reconocen la deuda de Chen con el *Clásico del Boxeo* de Qi, como se aprecia en los nombres de las posturas de la forma Chen y el “Quangjing zongge” (Poema en el *Clásico del Boxeo*) pero dice que la contribución original de Chen fue el desarrollo del empuje de manos como un método único de entrenamiento de la sensibilidad táctil y la energía interna en el combate sin ropa protectora. Lo que Tang Hao encontró en la aldea Chen, entonces, era una copia del *Clásico del Boxeo* de Qi y a los miembros vivos de la familia que todavía practicaban una de las varias formas anotadas en los manuales de la familia; y lo que no encontró fueron los “clásicos” o cualquier escrito o tradición oral con respecto a Zhang Sanfeng o Wang Zongyue.

Para cerrar la brecha entre las formas de la familia Chen y la teoría de los “clásicos”, Tang afirmó que Wang Zongyue, a quien se adscribe la escritura de algunos de los textos



REPRESENTACIONES DE
POSTURAS DE CHEN TAIJI
COMO SE APRECIAN EN UN
MURO EN LA ALDEA CHEN.

Ilustración cortesía de
Stephan Berwick.
www.truetaichi.com

en el corpus de la familia Wu/Li y Yang, tuvo que haber estudiado en la aldea Chen y resumió los principios del pugilismo de estilo suave en estas cortas composiciones. Xu Zhen, también un contemporáneo de Tang con una mente abierta, no pudo aceptar que la familia Chen desarrollase el taijiquan en aislamiento y de este modo respondió que Wang Zongyue tuvo que haber sido el transmisor que trajo el arte al pueblo Chen. Habiendo descubierto la cuna en la aldea Chen y dando al taiji una génesis humanista, Tang fue un tanto crédulo al aceptar la autenticidad del manuscrito “de quiosco” que encontró en Pekín, y cuyo autor, “Sr. Wang de Shanxi”, supuso que era Wang Zongyue, y la genealogía y biografías de la familia Chen escritas o alteradas por Chen Xin. Durante la era Mao (1949-1976), las consideraciones idealistas de los logros humanos fueron derrocadas como posos feudales, una conspiración para privar al pueblo de crédito para producir conocimiento con sus propias manos por ensayo y error. Para Tang Hao, entonces, el motor principal son las masas. Qi Jiguang es una figura histórica en carne y hueso, y su forma es una síntesis de las mejores características de los dieciséis estilos populares que recopiló entre la gente. La familia Chen es una familia con unas raíces de carne y hueso, y la forma de su familia se basa en el *Clásico del Boxeo* de Qi. No hay necesidad de secuestrar a un inmortal taoísta y convertirlo en un artista marcial y un patriota. Las credenciales de Qi son impecables: un general patriota, un reformista militar, un estudiante, sintetizador, y regularizador de los estilos de artes marciales populares, y la mente militar más influyente desde Sunzi. Los cambios –suavización de la forma y adicción de una teoría– en la transmisión de Qi a Chen y a Yang sólo puede explicarse por la evolución.

Las opiniones de Tang Hao resistieron durante los años cincuenta, cuando la antorcha se transmitió a Gu Liuxin, quien fomentó la tesis de Tang en una serie de libros, diccionarios de artes marciales, e incluso la *Enciclopedia China*. Los sucesores de Tang, Xu, y Gu todavía existen, pero la erudición rigurosa ha sido tan marginada por la ficción histórica sensacionalista que, por ejemplo, un comentario introductorio por los editores de *Wuhun* al *Estudio de los príncipes manchúes del último Qing* de Mo Chaomai se disculpan por la “aridez” del artículo, que utiliza la *Historia preliminar de la Dinastía Qing* para derrocar la leyenda largo tiempo mantenida de la familia Yang de que Luchan enseñó taijiquan en el palacio y a la guarnición de un príncipe manchú (Mo, 1997: 43). Wu Wenhan utiliza documentos históricos legítimos, tales como *Testimonio verídico del ataque de los rebeldes de Taiping en la Prefectura de Huaiqing* y *Diario de la Prefectura de Huaiqing* para demostrar que las anotaciones de la familia Chen sobre la época y el éxito de la milicia Chen al repeler a los rebeldes era exagerada (Wu, 1995: 17). Yan Han pide que se ponga a un lado la subjetividad, emocionalismo, y sectarismo, y que se vuelva al consejo de Marx: “No estés preocupado porque las conclusiones de tu investigación no correspondan a tus deseos subjetivos o con las teorías populares, sino únicamente de que reflejen las leyes objetivas y el hecho histórico” (Yan, 1999: 10). Pan Jianping compara las demandas de los nuevos seguidores de Zhang Sanfeng con la teoría del “derecho divino de reyes” y recapitula el enfoque gradual de Tang en estas palabras: “La formación del taijiquan es una síntesis de las artes marciales de la Dinastía Ming, especialmente de las 32 posturas del *Clásico del Boxeo* de Qi Jiguang, junto con antiguas prácticas de qigong, teoría de los canales, la teoría proto-materialista del yin-yang y de las cinco fases” (Pan, 1999: 51).

El ritmo de retirada de los errores a partir de los conocimientos obtenidos se desarrolla a un ritmo bastante más lento que la producción en masa de nuevas fantasías. En una extraña convergencia de orientalismo occidental y auto-orientalización china, muchos practicantes de Oriente y Occidente prefieren creer que están participando de una práctica con orígenes divinos que en una “síntesis” analizada por historiadores intelectuales. Prefieren ser parte de algo más romántico que la simple historia humana,



YANG CHENGFU
(1883-1936) EN LA POSTURA
DE LÁTIGO SIMPLE.

MONJE TAOÍSTA
OBSERVANDO LA
NATURALEZA.

Fotografía de Kipling Swehla
(www.kiplingphoto.com)
y cortesía de la Taoist
Restoration Society
(www.taoarts.com).



y de este modo las voces de la racionalidad se hacen más y más pequeñas en un mercado donde la fantasía es el producto final. La afirmación del “religionista” Li Zhaosheng, de que el taijiquan no puede mantenerse por sí mismo sin adornos taoístas y la promesa de la inmortalidad, extraen la experiencia del arte fuera de los centros sensoriales del practicante y la colocan en la esfera de la religión.

La única oposición expresada al oficialismo del continente durante los años 50 a los 70 vino de los conservadores culturales en Taiwán, Hong Kong, y de las comunidades chinas en el extranjero. La fórmula de la mayoría de los ideólogos del taiji de principios del s. XX fue el patriotismo, popularización, ciencia, y mistificación. Los comunistas sólo eliminaron la mistificación, utilizando la erudición contemporánea y la ciencia para explicar la historia, teoría y práctica del taiji. El mito privó a la gente de su orgullosa historia, y el linaje monopolizó el conocimiento que podría beneficiar a toda la nación. El estado psico-somático de relajación en la acción inducido por la práctica del taiji no se describe en términos de logro espiritual sino de medicina y psicología. Los exponentes conservadores del taiji creían que los principios del taiji eran coherentes con la ciencia occidental, pero la ciencia occidental era demasiado rudimentaria para explicar todo sobre el taijiquan. Por ello, era necesario un conocimiento de la medicina tradicional y de la meditación. En realidad, esto equivalía a la posición esencialista de que tienes que ser chino para entender los secretos del taijiquan. Si la ciencia y la historia pudieran explicar todo sobre el taijiquan, entonces cualquiera podría dominarlo, y no podría funcionar más como un último refugio para la identidad china. La fuerza de los argumentos de los conservadores culturales era que la aldea Chen era demasiado marginal y la familia Chen demasiado corriente como para crear algo tan sublime como el taijiquan –sólo pudo haber sido creado por un inmortal–. En el epílogo en lengua china a *Los Fundamentos del Tai Chi Chuan* (1974) de Huang Wenshan, el autor confiesa haber estado entusiasmado en su juventud por la retórica anti-feudal del Movimiento del Cuatro de Mayo, y dudando de Zhang Sanfeng, pero después de varias décadas de reflexión se ha sacudido la resaca del Cuatro de Mayo y está regresando a Zhang (Huang, 1974: 515). Si Huang fue empujado por el Cuatro de Mayo en una dirección, es probable que fuese empujado en otra por la Revolución Cultural. Un ejemplo contrario es Wang Xinwu en *Una exposición sobre los Principios del Taijiquan*, de los años 30, donde sigue el linaje inventado por Song Shuming, pero en los prólogos de sus reediciones de 1959 del continente y de 1962 de Hong Kong admite que estas historias eran simplemente “mitos” (Wang, 1959: n.p.; 1962: 2). Sin embargo, en el Comunismo y en el Conservadurismo, vemos dos caminos diferentes para la salvación nacional: dar a la gente fe en la ayuda divina, o darles confianza en sus propias manos.

Los portavoces de la familia Yang nunca han negado su deuda con la aldea Chen, pero al mismo tiempo se esforzaron para construir una génesis sobrenatural para el taijiquan. Chen Xin, por su parte, procuró devolver el honor a su familia mezclando los documentos de la familia y escribiendo un libro mostrando un dominio enciclopédico de medicina, cosmología, y meditación. Las siguientes generaciones de exponentes de la familia Chen estaban cómodos, obviamente, con la historia oficial del taijiquan y haciendo esto renunciaron a cualquier demanda futura de conexión con Zhang Sanfeng. A cambio, se les permitió enorgullecerse de sus ancestros. En los años 80, se ha hecho realidad la visión de Chen Xin sobre la familia Chen ocupando su lugar legítimo en la historia del taiji gracias a una generación de miembros de la familia Chen que han convertido el pueblo en una meca para el entrenamiento y la competición, y han hecho que el estilo Chen de taijiquan sea el estilo con más rápido crecimiento en el circuito internacional. Los vecinos y rivales de Zhaobao, sin embargo, han seguido la dirección contraria y se han incluido dentro de la facción Wudang. Así, podemos ver que el sectarismo del taiji en la era de la Guerra Fría, con divisiones principalmente en las líneas ideológicas y culturales, han cedido hoy en día a la reaparición del linaje y al mercado libre, con una vuelta a los negocios de familia y el ascenso del turismo del taiji.

El eje Wudang-Zhaobao

Hasta el reciente resurgimiento de Wudang, era imposible para el Taoísmo llegar al taijiquan. El taiji era una práctica viva, fomentada oficialmente para la salud y el deporte, a pesar de que se desnudase de sus adornos feudales de linaje, relaciones de discípulo, y mitología. El Taoísmo, sin embargo, lo que en la imaginación popular ha significado principalmente exorcistas, ermitaños, talismanes, ídolos, y elixires, y en la era Mao templos derruidos y sacerdotes apartados de sus oficios, no tuvo voz para alcanzar al taijiquan. El Zhang Sanfeng de Huang Zongxi era “un alquimista de las Montañas Wudang” que “mató a más de cien bandidos”, unificando así al mago y al guerrero. Los monjes shaolin pudieron haber practicado las artes marciales, pero esto no era de ninguna manera típico de los monjes budistas. Nuestros primeros documentos del chamanismo muestran exorcistas blandiendo armas en un ritual a modo de danza para ahuyentar los demonios, pero el poder aquí es mágico y no técnico. Asimismo, el taoísta inmortal Lü Dongbin se representa como un gran espadachín, pero esto es una caricatura operística, teniendo más que ver con el romance de la espada que con la fusión del qigong con las artes marciales. Ahora, el desencadenamiento de las fuerzas del mercado libre ha hecho posible que la marca “Wudang”, aprovechada antiguamente por los Yang de Hebei, sea traída de vuelta a su patria en Hubei. Como un centro de actividad taoísta, las montañas Wudang, situadas en la esquina noroeste de la provincia de Hubei, alcanzaron su cenit a principios de la dinastía Ming, pero decayeron progresivamente, casi desapareciendo a finales del último Qing. Las montañas Wudang son consideradas tradicionalmente como el lugar donde Xuanwu (Dios de la Guerra), asociado con las siete constelaciones del cielo del norte y con la tortuga y la serpiente, tomó parte en las prácticas taoístas y logró la inmortalidad. Fue elevado al estatus de “emperador” celestial (*di*) durante el reinado de Yongle (1402-1424) de los Ming y de este modo llegó a ser la elección lógica para visitar a Zhang Sanfeng en un sueño.

Las investigaciones de Tang Hao en Wudang y Ningbo no encontraron sucesores de Zhang Sanfeng o de su Escuela Interna. Recientemente, sin embargo, un número de practicantes se han presentado reclamando ser justamente estos sucesores. No fue hasta la muerte de Mao cuando comenzaron a aparecer los disidentes a la visión oficial, y en 1980 la Exhibición Nacional de Artes Marciales realizada en Wuhan presentó una demostración de Jin Zitao de un estilo presuntamente conservado en las Montañas Wudang. Jin fue posteriormente invitado por el Comité de Educación Física de Wuhan y la Compañía de Publicaciones del Pueblo de Hubei para enseñar en Wuhan y publicar un libro sobre la forma cuyo nombre fue reducido a *Wudang taiyi wuxingquan*. Jin se trasladó a Danjiangkou, la ciudad más cercana a Wudang, y comenzó a enseñar allí. En 1982, la Asociación para la Investigación de las Artes Marciales de Wudang se fundó en Danjiangkou, y en 1989 una coalición de grupos de artes marciales de Hubei, institutos de educación física, asociaciones de investigación, y editores solicitaron al Comité Nacional de Educación Física un permiso para investigar los “orígenes, variedades, y características de las artes marciales de Wudang”. Como resultado, el tema fue incluido como panel en las conferencias académicas mantenidas junto con la planificación para la participación de China en los Juegos Olímpicos de 1990. Publicaron sus descubrimientos en una monografía titulada *Estudios sobre el boxeo de Wudang* en 1992. Sus conclusiones pueden ser resumidas en las siguientes:

- 1) Zhang Sanfeng fue una figura histórica;
- 2) Creó un arte marcial;
- 3) El arte marcial que creó es único en su teoría y técnica;



ILUSTRACIÓN DE
ZHANG SANFENG, TOMADA DE
OBRAS COMPLETAS DE
ZHANG SANFENG (1844).

Ilustración cortesía de
Douglas Wile.

MONJE TAOÍSTA EN FRENTE
DEL “PABELLÓN DE LOS
OCHO INMORTALES”.

Fotografía de Kipling Swehla
(www.kiplingphoto.com) y
cortesía de la
Taoist Restoration Society
(www.taoarts.com).



-
- 4) El desarrollo de la Escuela Wudang se dividió en muchos caminos, niveles y personalidades; y
 - 5) La teoría de que “Zhang Sanfeng no existió” y que “Las Montañas de Wudang no produjeron ningún arte marcial” es falsa.

Aunque los autores explican la escasez de documentos creíbles con la frase, “Aquellos que se han dado cuenta de que el tao oculta sus señales”, sin embargo, están dispuestos a afirmar que el lugar de nacimiento de Zhang Sanfeng fue Yizhou y sus fechas 1247-1464, llegando a esto por el mismo método que establece la edad del mundo añadiendo las generaciones desde Adán. Que la Prensa del Instituto de Educación Física de Pekín, controlada por el Estado, pusiese su imprimátur sobre un trabajo que resueltamente anuncia que Zhang Sanfeng vivió 217 años muestra cuán lejos hemos llegado desde los días del socialismo científico. La calidad de las evidencias presentadas en este estudio no justifican la demanda de que Zhang existiese, y mucho menos de que viviese 217 años; pero los pecados del estudio van más allá de las simples ilusiones para declarar abiertamente la falsedad intelectual. En el Capítulo 5, el primer testimonio experto llamado en defensa de la teoría de Zhang Sanfeng no es otro que el de Xu Zhen. Los editores citan con poca sinceridad en su *Introducción a las Artes Marciales Chinas* (1930): “Los estilos de artes marciales del sur tuvieron su origen con Zhang Sanfeng de las Montañas Wudang, y de éstos, el taijiquan es el más importante”. De todas las fuentes citadas en este capítulo, sólo Xu posee credenciales como académico de las artes marciales. Sin embargo, los autores de *Estudios sobre el boxeo Wudang* cometen un error serio de omisión cuando no dicen que Xu se echó atrás completamente y renegó públicamente de la teoría de Zhang Sanfeng en su más maduro *Un estudio de la verdad del taijiquan*, de 1936:

Las artes marciales están llenas de malas interpretaciones, pero ninguna sobrepasa al taijiquan a este respecto. En un principio, fracasé en estudiar el problema cuidadosamente y simplemente seguí la visión de una escuela como si fuera la realidad... Los documentos de la familia Chen no dicen nada de que Zhang Sanfeng creara el taijiquan, y tampoco lo hacen los escritos de la familia Wu. De hecho, Li Yiyu dice claramente que el creador del taijiquan es desconocido... Zhang Sanfeng sólo aparece en los escritos de la familia Yang, y fue añadido claramente por sus sucesores.

– Deng, 1980: 112



La táctica de citar del primer trabajo de Xu fue prevista en el *Wudang taijiquan* de Wan Laiping y Yan Mei de 1989 (Wan, 1989: 1), publicado en Hubei bajo el patrocinio del Comité de Educación Física de Hubei, y de hecho, el padre de Wan, el famoso Wang Laisheng con su *Introducción al taijiquan original* (1943) fue uno de los pioneros en promocionar la idea de una transmisión independiente de los Chen y los Yang. Las tres asociaciones de investigación que firmaron la publicación de los *Estudios sobre el Boxeo Wudang*, sus 29 autores y editores, y la prensa que lo publicó no pudieron no ser conscientes de la retractación de Xu. Sin embargo, este es un ejemplo de la insigne falta de honradez que caracteriza un libro que en la actualidad es la piedra angular intelectual de un imperio comercial para capitalizar la mística Wudang. Estos incluyen la revista *Wudang* y la Asociación de Investigación de las Artes Marciales de Danjiangkou Wudang, cuyas instalaciones de entrenamiento, alojamientos de invitados, galería de arte, y centro de relaciones públicas sirven para “propagar la cultura Wudang en el ámbito local y en el extranjero”. El origen independiente de otras artes marciales con un buen desarrollo del qigong interno no es imposible, como ampliamente demuestra la forma y escritos de Chang Naizhou, pero muchos de los nuevos pretendientes son simplemente vino Yang en botellas Yang con antiguas etiquetas taoístas. El temprano y

no datado trabajo republicano *Transmisiones secretas de Zhang Sanfeng sobre el cultivo del elixir taiji*, mostrando una figura con túnica de sacerdote taoísta realizando una forma de Yang Chengfu es un ejemplo perfecto.

Celosa del éxito de la familia Yang, la familia Chen ha puesto en escena una campaña de propaganda de más de 80 años para ganar una parte del mercado de la gloria y beneficios del taiji. Más recientemente, la vecina ciudad de Zhaobao ha hecho una oferta para entrar en este mercado con capital basado en la supervivencia del taijiquan de Zhaobao, un pariente cercano del estilo Chen, y el informe de la historia del taiji presentado por Du Yuanhua (1869-1938) en su *Taijiquan Ortodoxo*, de 1935. Du fue un estudiante de Ren Changchun, quien fue un estudiante de Chen Qingping (1795-1868). Du plantea una transmisión que recorre todo el camino desde Lao Tse, a quien acredita como creador del taijiquan, hasta los maestros contemporáneos de Zhaobao. Informes sobre Zhang Sanfeng lo sitúan variablemente en las dinastías Song, Yuan, o Ming, pero interesantemente Du sólo sitúa cinco generaciones entre Lao Tse y Zhang. Del inmortal Zhang, dice:

Zhang Sanfeng perfeccionó este arte marcial hasta el nivel de lo milagroso y su habilidad sobrepasó a todos los demás en aquella época... Su logro en las artes marciales es comparable con el de Confucio en la esfera de las letras y la sabiduría.

– Yan, 1996: 10

De acuerdo con Du, la transmisión de Zhang fue llevada a Zhaobao por Jiang Fa, una figura oscura y polémica en el folclore Chen y Yang. Du dibuja a Jiang como un nativo del condado de Wenxian, nacido en 1574 cerca de Zhaobao, que fue a estudiar con Wang Linzhen en Shanxi y regresó para fundar un linaje cuyo maestro de la séptima generación era Chen Qingping, el hombre con quien, según Li Yiyu, estudió Wu Yuxiang durante un mes después de su contacto inicial con el taijiquan a través de Yang Luchan. Situando a Zhaobao en línea directa con Lao Tse, Zhang Sanfeng, y Jiang Fa invalida efectivamente cualquier otra versión de la historia del taiji y cualquier otro linaje o estilo. Además, los defensores de Zhaobao han publicado recientemente un manuscrito que pretende haber sido copiado en 1918 y que contiene escritos sobre taijiquan desde las primeras tres generaciones de la transmisión de Jiang Fa. Uno de los textos se atribuye al mismo Jiang, y es esencialmente idéntico al *Tratado sobre Taijiquan* atribuido a Zhang Sanfeng en la redacción de los clásicos por la familia Yang. El resto es original, aunque si es de la cosecha y autoría que reclaman es otro problema (Yuan Baoshan, 1996: 3-5). Si auténticamente son de los s. XVI y XVII, como reclaman, serían de lejos los documentos más antiguos recibidos sobre taijiquan y suplantarían los “clásicos” existentes, que sólo existen en la mano de Li Yiyu desde finales del s. XIX. Los defensores de Zhaobao señalan que la ciudad de Zhaobao ha sido un cruce de caminos comerciales próspero durante más de 2.500 años, y que todos los textos tienen en su título el nombre “taiji”, pero no explican por qué ni el arte ni el nombre fueron conocidos por Qi Jiguang o Huang Zongxi, o cómo se atrevieron a violar el nombre imperial tabú del primer Emperador Manchú, Huang Taiji.

Durante los años 30, la salvación nacional fue predominante en las mentes de los intelectuales chinos, y pocos fallaron en apreciar que las fuentes espirituales serían tan cruciales como las materiales para determinar el destino de China. Qi Jiguang ya había declarado a las artes marciales ampliamente irrelevantes para la guerra de masas en el s. XVI. ¿Cuánto no más, por tanto, en una era de bombarderos, submarinos, y gas nervioso? Un tema compartido por todas las publicaciones de artes marciales desde los años 30 hasta los 40 es que las artes marciales, en general, y específicamente el taijiquan, pueden fomentar la salud de la nación y encender un espíritu de confianza y resistencia. Algunos, viendo un profundo vacío espiritual, las presentaron como un camino taoísta de iluminación. Du dice, “El propósito del taijiquan es cultivar el elixir y demostrar al

mundo que practicando este arte se puede fomentar la longevidad, y después de mucho entrenamiento, nos permite alcanzar el *yang* puro, o la inmortalidad” (Yan, 1996: 11). Esto señala muy vivamente cuánto difiere la visión de la alquimia interna de la espiritualidad a través de la auto-deificación del culto occidental a dios o del culto confuciano a los ancestros.

Zhang Sanfeng en nuestra época



ZHANG SANFENG.

Para poder proponer una lucha transparente, el caso de Zhang Sanfeng sólo puede ser comparado con temas como el racismo, sexismo, aborto, y homosexualidad en la cultura americana. En el amanecer del s. XXI, el péndulo se ha vuelto a balancear una vez más hacia los creadores de mitos. Los practicantes occidentales de taijiquan, con su trasfondo monoteísta, ateísmo, o “hijo unigénito” tienden a ver a Zhang Sanfeng simplemente como una figura histórica con algunos inocentes adornos taoístas. No es probable que entiendan las guerras culturales chinas, el politeísmo, o la personalización de la inmortalidad. Como contrapunto a la austera sabiduría confuciana, el folclore chino y las imaginaciones artísticas han popularizado novelas, óperas, y templos con héroes lanzando espadas como Sun Wukong, Guan Gong, y Lü Dongbin. Además, la costumbre de atribuir la creación de las artes marciales a Bodhidharma, Yue Fei, y al Emperador Taizu de la dinastía Song hace que no nos sorprenda que Wang Zhengnan acreditara a Zhang Sanfeng como creador del

arte de la Escuela Interna.

La construcción del culto a Zhang Sanfeng durante los Ming, el nombramiento de Zhang como fundador de la Escuela Interna a principios de la dinastía Qing, el reavivamiento del culto a Zhang por la Secta Sichuan del Taoísmo a mediados del s. XIX, y la acreditación de Zhang como creador del taijiquan a principios del s. XX han sido todos hechos registrados por los historiadores del Taoísmo y las artes marciales. Ahora en el s. XXI, podemos informar sobre un esfuerzo renovado, no simplemente para reafirmar la paternidad de Zhang en la esfera del taijiquan, sino para restaurar su culto y para promocionar el taijiquan como un camino religioso. Lo que el académico contemporáneo Huang Zhaohan dijo en los años 70 y 80 sobre los defensores del culto a Zhang Sanfeng de la dinastía Qing Wang Xiling (1664-1724) y Li Xiyue (c. 1796-1850) ha demostrado ser sorprendentemente profético en los años 90 y posteriores. Inspeccionando la autenticidad de los trabajos comprendidos en las *Obras completas de Zhang Sanfeng* de 1844 (reedición 1906), compiladas por Wang Xiling, Huang encuentra seis falsificaciones, siete fragmentos de auto-propaganda para la “Secta Occidental” de Li Xiyue, y cuatro fragmentos producidos con una tabla de escritura espiritista o ouija. Concluye que sería un error juzgarlas por los estándares de la academia actual y ofrece la siguiente perspectiva:

Sus métodos de investigación no fueron críticos, e indiscriminadamente recopilaron todos los documentos históricos, legendarios, apócrifos, o mitológicos... Sólo si estudiosos posteriores son cuidadosos al utilizar estos documentos críticamente llegarán a las conclusiones correctas... Sin tener en cuenta los métodos de investigación de Wang, sin embargo muestran un tremendo gasto de tiempo y esfuerzo... Ya que el objeto de su estudio fue un taoísta y pertenece a la categoría del Taoísmo, no podemos evitar el juicio de que éstas son actividades religiosas y que estaban guiando vidas religiosas.

– Huang, 1988: 110

Esta caracterización se aplica perfectamente a los neo-Zhang Sanfengistas de hoy: sus “métodos de investigación” son exactamente los mismos, y cada porción de su discurso religioso es vehemente. Los historiadores modernos de las artes marciales se enfrentaron una vez únicamente con la tarea de desenredar el taijiquan desde Zhang Sanfeng, y los estudiosos de la historia de la religión con poner en evidencia la inautenticidad de las *Obras completas de Zhang Sanfeng*. Los neo-Zhang Sanfengistas, sin embargo, nos exigen hacer todo otra vez. En su *Resumen de la Teoría del Elixir Interno de Zhang Sanfeng*, Yang Hongling simplemente declara: “Como un tipo de pensamiento religioso, la teoría taoísta del elixir interno de Zhang Sanfeng es el producto de las condiciones sociales e históricas, junto con la teoría taoísta y su propio pensamiento y cultura” (Yang, 1997: 28). Aquí la palabra clave es “religioso”. Aunque sin contener ninguna mención a las artes marciales, la reproducción de importantes textos sobre meditación de las *Obras completas de Zhang Sanfeng* en las revistas de artes marciales de hoy en día, junto con abundantes notas, traducciones coloquiales, y biografías de los sucesores del linaje, capturan conversos al culto de Zhang Sanfeng en un estanque ya familiar con su nombre.

Es obvio que el sentimiento religioso hacia Zhang Sanfeng que llena las páginas de las revistas de artes marciales de la actualidad es parte de un movimiento más amplio de “búsqueda de las raíces” y “reflexión cultural” en China. El mensaje básico de los cultores de Zhang es que el socialismo mató el alma de China. Uno de los portavoces más apasionados para el fundamentalismo de Zhang Sanfeng es Li Zhaosheng, que parte de la premisa de que el Taoísmo es el alma de China:

El Emperador Yingzong de los Song declaró el decimoquinto día del segundo mes lunar, el cumpleaños de Lao Tse, para ser la Fiesta de la Verdadera Fuente Primordial. Esto es como decir que sólo con el nacimiento de Lao Tse los chinos tienen un alma. Esta es el “alma de China” más antigua.

– Li, 1998: 6

La ecuación, entonces, es que el Taoísmo es el alma de China, y el taijiquan es el vehículo para su realización. Siendo una religión, no obstante, la salud o la ética no son suficientes: tenemos que tener milagros. Por tanto, Li Zhaosheng, que se proclama a sí mismo como sucesor de la 18ª generación del estilo *Xiantian taijiquan* (Taijiquan primordial) cuenta una anécdota de su profesor Cai Xiang: el Maestro Cai estaba recogiendo ginseng en las montañas cuando observó una figura heroica con ropas sueltas realizando una forma con espada entre los árboles. Fascinado, Cai continuó observándole desde lejos durante varios días. Cuando se aventuró a preguntarle al personaje su nombre, le dijo que su apellido era Zhang. Más tarde, la figura se le apareció en un sueño y le reveló su verdadera identidad: el inmortal Zhang Sanfeng (Li, 1998: 7). Una visión de Zhang Sanfeng en el s. XX, informada con total credulidad en la víspera del s. XXI es la más bella cápsula de post-modernismo que nadie pudiera pedir. Aunque el propio Li Zhaosheng no afirma haber visto él mismo a Zhang Sanfeng, ha sido su ambición de toda la vida como artista y devoto de Zhang el crear una digna iconografía para la veneración del inmortal. Criticando los esfuerzos anteriores como bárbaros y estériles, propone crear un retrato combinando técnicas tradicionales, los principios de la fisonomía, e incluso la mejor de las influencias occidentales para capturar el aura de otro mundo del inmortal. El retrato como un acto de devoción, de acuerdo con la descripción de Li, entonces, no tiene nada en común con el dibujo de la realidad o con la fotografía, sino que implica ver con el ojo interno de la fe.

El estado confuciano siempre había visto a los artistas marciales como creadores de problemas, pero los comunistas chinos hicieron suyo el tema de auto-fortalecimiento de la década de 1890 y del Movimiento del Cuatro de Mayo, dando un patrocinio nacional a las artes marciales como una parte de programa de salud y recreación nacional. A cambio de la promoción para las masas, las artes marciales tuvieron que abandonar el secretismo

y la superstición. Las formas estandarizadas y simplificadas a nivel nacional reemplazaron las transmisiones familiares, y los entrenamientos se trasladaron de los patios y las habitaciones traseras de las casas a los parques y gimnasios. Aunque las artes marciales se han unido al mercado libre a principios de los años 80, Li Zhaosheng se opone a cualquier esfuerzo por secularizar el taijiquan, diciendo que:

El taijiquan, como otras artes en aquella época, fue transmitido por alquimistas y monjes y más tarde extendido entre las masas... Un arte marcial que sólo fomente la salud es inmadura y no puede mantenerse a sí misma... “Levantando internamente el camino de la alquimia interna” significa que podemos hacer crecer plumas y ascender al cielo, conseguir la vida eterna, curar al enfermo y al débil, y salvar a todas las cosas vivientes; “mostrando exteriormente la punta del arma” significa que poseemos la técnica definitiva del arte marcial y que tomamos como lema el matar a la gente malvada... Aquellos que dicen que todo esta creado por el trabajo de las masas parecen inteligentes, pero no lo son bajo un examen cuidadoso.

– Li, 1998: 6

La oposición explícita de Li a la política oficial de fomentar las artes marciales para la salud, y su petición para restaurarlas a las tradiciones de la alquimia interna y la caballería errante, es esencialmente una posición anti-modernista. De hecho, su estándar para la validez histórica es, “Sólo los descendientes del linaje

太極拳

TAIJIQUAN.

están cualificados para contar la historia de sus orígenes” (Li, 1996: 8). Esto niega en la cara las nociones académicas modernas de objetividad y la bien conocida tendencia de los estilos a exagerar sus propios linajes, mientras se impone una definición elitista y ocultista sobre la base del Taoísmo. Sin embargo, al mismo tiempo que abandera a Zhang Sanfeng como el creador del taijiquan, niega las leyendas del origen del xingyi y del bagua, utilizando argumentos contrarios. El xingyi, dice, no fue creado por Yue Fei, y el bagua no se califica como un verdadero arte marcial porque no puede apuntar a un creador inmortal que precediera al fundador histórico Dong Haichuan. Al final, va tan lejos como para decir que incluso el taijiquan en su forma actual no se califica como “un método para realizar tao a través de las artes marciales” porque “no sigue los canales de acupuntura”, como hace el estilo de Li, el *Jouzhuan bapan youlongzhang* (Li, 1996: 9). Li insiste en que sólo los aspectos superficiales de las enseñanzas del elixir se hacen públicos a través de las artes marciales, del mismo modo que la medicina es una versión diluida del conocimiento mantenido por los adeptos taoístas e inmortales, y administrado por

compasión a las masas. Así Li está dispuesto a vender el taijiquan para promover el culto de Zhang Sanfeng. El compañero de culto Zheng Qing también sostiene que el taijiquan es simplemente una versión devaluada de un arte taoísta secreto:

Originariamente el taijiquan constaba de las posturas externas del “*Taijimen jiugong taijihou*” taoísta, que incluía posturas de pie, sentado, y reclinado. Ya que está provisto de los principios internos del movimiento surgidos de la quietud y aboga por el entrenamiento por medio de la no-acción, cuando se activan los canales del qi dentro del cuerpo existe una fuerza interna producida con el movimiento. Los practicantes experimentarán la sensación de un flujo de qi que impulsa al cuerpo cuando se mueve. Esta acción se acompaña de un sentimiento de avance con movimientos circulares, y por eso se llama “taijiquan”. Sin embargo, Zhang Sanfeng de la dinastía Ming sintió que el énfasis de los “hombres taiji” en la no-acción y en la naturaleza esotérica del entrenamiento interno, su secretismo entre las

cinco ramas del Taoísmo, junto con su necesidad de canales de qi abiertos, iluminación espiritual, y una larga dedicación, lo hacían difícil de entender y aceptar por la gente. Por lo tanto, eliminó el entrenamiento difícil y el secretismo y mostró algunas de las posturas externas del “*Taijimen jiugong taijishou*” al mundo.

– Zheng, 1998: 40

Resulta difícil saber en este punto si estos esfuerzos para llevar hacia las sombras al taijiquan es un impulso religioso sincero o simplemente un cínico trabajo de marcas en un mercado que ha vuelto a la familia o al linaje taoísta como prueba de legitimidad en vez de a los diplomas de educación física o a los trofeos en campeonatos. Hoy en día, los progresistas anticomunistas todavía están mirando a Occidente, mientras que los conservadores anticomunistas todavía están mirando al Taoísmo. El gobierno parece sensible al progresivo criticismo pero tolerante con lo reaccionario, mientras se mantenga al margen de la política.

La ingenuidad de Li Zhaosheng como estrategia de mercado es verdaderamente asombrosa. Entiende que algunos de los genios liberados por el gobierno comunista serán muy difíciles de devolver al candelerero: los caracteres simplificados y la Forma Corta de las 24 Posturas de Taiji, por ejemplo. Reconociendo que decenas de millones de personas ya practican esta forma, Li ha intentado apropiarse de ella para sus propios objetivos, escribiendo un manual (*pu*) en el estilo arcaico de siete caracteres rimado y pareado, con todo el lenguaje florido de la alquimia interna, y declarando que su objetivo es, “Utilizando el *Yijing* para penetrar en el gran misterio y darse cuenta del tao; utilizando las artes marciales para iluminar la Verdad y conseguir la iluminación” (Li, 1997: 24). Así Li no sólo ha creado un contra-discurso sino que descaradamente se ha apropiado de las producciones nacionales y las refunde en un molde antiguo, como alfarería arrastrada en el barro para crear antigüedades instantáneas. Ya han comenzado a aparecer evidencias de fisuras en el consenso del culto, sin embargo, como Zhang Jie, que piensa que Zhang Sanfeng es el reanimador de una tradición todavía más vieja en vez del creador del taijiquan, es regañado por Li Shirong y Wu Tierong por debilitar la posición de la génesis de Zhang y por aceptar como auténtico el transparentemente espurio *Transmisiones secretas de Zhang Sanfeng sobre el cultivo del elixir taiji*. Señalan correctamente que esta obra falsificada incluye una forma supuestamente antigua que es idéntica a la forma Yang en el *Taijiquan shu* de Chen Weiming, y su *Tratado sobre la necesidad de perfeccionar el espíritu y concentrar el qi practicando el taijiquan* fue escrita por Wu Tunan y publicada en su *Taijiquan* de 1931 (Li & Wu, 1998: 26-27).

Hasta ahora hemos examinado los intentos por unir el taijiquan con el Taoísmo basados en pobres aserciones y simples artículos de fe. Otro enfoque más sofisticado, sin embargo, despliega métodos pseudo-científicos, plagados de débiles conexiones y saltos injustificados, para defender la paternidad de Zhang Sanfeng.

Lu Dimin y Zhao Youbin utilizan técnicas textuales, desenredando los versos nemotécnicos de siete caracteres incrustados en los clásicos, atribuyendo los mismos a Zhang, y asignando el resto al comentario de Wang Zongyue o a las notas de Wu Yuxiang (Lu & Zhao, 1992: 7). Li Shirong sostiene este análisis pero es cuidadoso en admitir que Chen Wangting es de hecho el creador del estilo Chen, que acepta como válido pero derivado de la raíz “Trece posturas” transmitida por Zhang Sanfeng. No se preocupa de rebatir la aserción “Posdata” de Li Yiyu de que los hermanos Wu encontraron los clásicos en una tienda de sal en Wuyang, Henan, pero insiste en que Yang recibió la versión completa



CHEN WEIMING
(1881-1958).



primero, obligando a Wu Yuxiang a copiar algunos fragmentos de Yang (Li, 2000: 10-13). Limpiar lo clásico de los comentarios es un método científico habitual, pero esto no puede convertir a Zhang y Wang en auténticas figuras históricas o considerar la posibilidad de que Wu Yuxiang y Li Yiyu escribiesen los “clásicos” ellos mismos, como han propuesto algunos eruditos.

En un artículo de 1999, Li Shirong, intentando apoderarse otra vez de la retórica del enemigo, caracteriza su propio método científico diciendo: “Su lógica es coherente con el materialismo dialéctico” (Le, 1999: 6). Utilizando este método desafía correctamente la suposición de Tang Hao de que “el Maestro Wang de Shanxi que vivió durante el reinado Qianlong de la dinastía Qing” y que escribió el *Manual de la Lanza Yinfu* es el mismo que Wang Zongyue. Sin embargo, la base para su escepticismo no es la alta probabilidad de que el *Manual de la Lanza Yinfu* y la biografía que lo acompaña, encontrada por Tang en una librería de Pekín fuese una falsificación, sino porque aceptarlo sería negar que Zhang Sanfeng y Wang Zongyue fueron ambas figuras de la Dinastía Ming. Otra vez, haciendo la pregunta correcta por la razón incorrecta, dice que el argumento de Tang Hao de que Wang Zongyue recibió la *Canción del Combate* de cuatro líneas en el pueblo Chen y la extendió a seis líneas es un “puro sinsentido”. Ciertamente, muchos de los argumentos de Tang descansan en la insegura suposición de la historicidad de Wang Zongyue y la creación de Chen Wangting del taijiquan, pero la principal queja de Li Shirong es que la datación de Tang colocaría a Wang Zongyue con dos siglos de retraso para recibir una transmisión directa de Zhang Sanfeng. Para debilitar las demandas de la autoría de Zhang Sanfeng, Tang y Gu habían citado los muchos paralelismos entre los clásicos del taiji y la *Explicación del diagrama del taiji* de Zhou Dunyi y el hecho de que esta obra no fue publicada hasta el 1757, demasiado tarde como para haber influenciado a un taoísta Ming. Li, sin embargo, responde que Zhou recibió la interpretación del símbolo del taiji del inmortal taoísta Chen Xiyi, y que fue transmitido independientemente en los círculos taoístas hasta que llegó a Zhang Sanfeng, quien entonces fue inspirado por él para crear el taijiquan. Como una prueba más, cita un diagrama atribuido al estudiante de Wang Zongyue, Jiang Fa, y reproducido en forma de manuscrito escrito a mano en un número de 1990 de la revista *Wudang*. No intenta explicar por qué este manuscrito “Ming” está escrito en caracteres simplificados. El lanzamiento de antiguos manuscritos escritos a mano atribuidos a los simpatizantes de Chen Changxing (el profesor de Luchan), Wang Zongyue, y Jiang Fa es otro aspecto del fenómeno de la pseudo-cientificidad. Éstos están escritos en chino clásico y contienen amplias dosis de jerga taoísta y teoría de los canales, pero la aparición de términos biomédicos occidentales como “presión sanguínea” (*xueya*) no inspira confianza en su autenticidad. Si fueran auténticos, sin embargo, nos exigiría desechar el cuerpo existente de “clásicos” y aceptar un nuevo canon completo.

Al final, todo esto no puede enseñarnos nada sobre los verdaderos orígenes del taijiquan, pero sí un gran acuerdo entre el entorno intelectual contemporáneo en China. Sima Nan, quien ha hecho su misión personal el descubrir las sectas del qigong, se refería al líder de tal culto como el “patriarca de una nueva religión”, y Zhang Honglin se refiere a la locura del qigong como “sectas heréticas”. El taijiquan, al menos, ha tenido la decencia de deificar a su progenitor inventado y no a un exponente viviente, pero incluso el socialismo no fue inmune al “culto de la personalidad”. Ya que es difícil utilizar un discurso capitalista para socavar un régimen “comunista” que está privatizando todo lo que hay a la vista, y no se percibe a la democracia como una vacuna segura para la pobreza y la corrupción, parece que sólo un movimiento religioso puede reunir suficiente pasión y número para desafiar al régimen. Taipings y Boxers son buenos ejemplos de una historia no tan lejana, y la nueva secta de Zhang Sanfeng muestra que Falun Dafa (lit. “La Gran Ley de la Rueda de la Ley”; también, Falun Gong) no es un caso aislado. Paralelamente al surgimiento de un localismo étnico y provincial, la definición de la “chinitud” no es por más tiempo exclusivamente un monopolio del estado, pero puede ser disputada por intereses especiales. El Taoísmo emparejado con el taijiquan resucitado es una vez más

portador de chinitud en una era de integración económica global. En vez de observar esta subcultura como atrayente para aquellos que se quedan atrás en la carrera de la modernización, podría ser que las aspiraciones espirituales basadas en la ética del trabajo para ganar la inmortalidad a través del esfuerzo vigoroso, y otorgando un profundo y seguro sentimiento de identidad china, puedan concordar con el nuevo espíritu empresarial en China del mismo modo que la ética protestante apoyó el levantamiento del capitalismo en Occidente. Ciertamente, para la subcultura de los adoradores de Zhang Sanfeng, la imagen de época de reconstrucción del “hombre de hierro” proletario ha dado lugar al mito del inmortal/guerrero taoísta. El chovinismo taoísta no debería ser subestimado nunca, y sólo necesitamos recordarnos que algunos apologistas taoístas han afirmado que el Budismo brotó de las semillas plantadas por Lao Tse cuando cabalgó en su buey hacia el oeste.

Conclusión

Las pequeñas ancianas en los parques de China hoy en día, con sus espadas de taiji, furtivas sonrisas, centelleantes ojos, probablemente se preocupan poco por el papel del taiji en el auto-fortalecimiento nacional, en la reanimación del espíritu marcial, en la supervivencia al imperialismo Manchú, Occidental, y japonés, en el fundamentalismo religioso post-moderno, en el arte de combate definitivo, el turismo del taiji, en las exportaciones culturales, en la política de identidad, o en la construcción de la masculinidad. La política de las artes marciales de duro contra suave, o idealista contra materialista, y de la academia contra la religión no les preocupa. Probablemente nunca tienen fantasías sobre Zhang Sanfeng o sueñan con el Dios de la Guerra.

Para los practicantes no-chinos, muchas de estas preocupaciones probablemente serán irrelevantes, pero eso no significa que no tengan preconcepciones de las mismas. Los ideólogos chinos han imaginado al taiji como un arma secreta en la lucha épica de civilizaciones; los practicantes occidentales tienden más a imaginarlo en una escala de patios de recreo o calles humildes. Los misioneros y comerciantes de las artes marciales chinas en Occidente pueden ver el taiji como un vehículo para aumentar el respeto por la cultura china, pero los practicantes occidentales son más proclives a ver su implicación en términos puramente personales, atrapados consciente o inconscientemente en sueños de guerreros, búsqueda de figuras paternas sustitutas, construcción de una comunidad deliberada, terapia física, orientalismo, o una espiritualidad alternativa.

Los practicantes de Oriente y Occidente han estado divididos por el problema de si el taijiquan es esencialmente un arte de combate o una meditación en movimiento. Algunos son realmente serios sobre el taiji como un arte de combate, y algunos sienten que el taiji es al combate lo que la danza es al sexo: formas de jugar con una energía agresiva o erótica sin llegar hasta el máximo. La conexión taoísta-taiji en China fue construida cuidadosamente, y contestada con fiereza, pero presentada a Occidente como un *fait accompli* [hecho consumado].

Dejando a un lado la política y la erudición, ¿es el taijiquan un buen vehículo para explorar la cultura china, y en particular el Taoísmo? En China, la pregunta siempre ha sido qué hizo el Taoísmo por el taiji, pero en Occidente también podemos preguntarnos ¿qué hizo el taiji por el Taoísmo? ¿Cómo se compara con el lenguaje, la historia, la literatura, las artes, y los viajes como formas de explorar la cultura china? Hasta el punto en que dejarse ir, la no-acción, el relajarse, la ausencia de ego, y la no-mente tienen que actualizarse para realizar la forma individual o tener éxito en la defensa personal, interesarse ligeramente por la literatura y la filosofía no puede compararse. La ejecución con el cuerpo es la esencia del ritual y la razón por la que el taijiquan puede ser un fuerte sistema de distribución de las visiones de Lao Tse, Zhuangzi, y los alquimistas internos. Como modelo teórico para la explicación del éxito del taiji, la filosofía taoísta tiene un ajuste perfecto, pero eso no significa que el Taoísmo inventase el taiji –Pao Ding, el carnicero, no fue un taoísta–.

LA CAÍDA DEL CASTILLO DE PEKÍN

PINTADA POR KASAI TORAJIRO MUESTRA AL EJÉRCITO ALIADO ENFRENTÁNDOSE A LOS BOXERS EN 1900.

Fotografía cortesía de la Library of Congress.

Lot 10595 LC USZ62-45084



Glosario de Taijiquan y Taoísmo

Bian Renjie	卞人傑	Neijing	寧波府誌
caizhan	採戰	Ningbo fuzhi	潘建平
Cantongqi	參同契	Pan Jianping	庖丁
Chang Naizhou	長乃周	Pao Ding	戚繼光
Chen Changxing	陳長興	Qi Jiguang	清史稿
Chen Fake	陳發科	Qingshi gao	拳經
Chenshi taijiquan tushuo	陳氏太極拳圖說	Quanjing	拳經總歌
Chen Qingping	陳清革	"Quanjing zongge"	少林全數秘訣
Chenshi jiapu	陳氏家譜	Shaolin quanshu mijue	少林宗法
Chenshi jiasheng	陳氏家乘	Shaolin zongfa	紹雍
Chen Wangting	陳王庭	Shao Yong	神
Chen Weiming	陳微明	Shen	聖神
Chen Xin	陳鑫	Shengshen	神農
"Da dao lun"	大道論	Shen Nong	守懷實錄
dianxue	點穴	Shou Huai shilu	雙修
Dong Yingjie	董英傑	shuangxiu	孫祿堂
Du Yuanhua	杜元化	Sun Lutang	孫悟空
Feng Zhiqiang	馮志強	Sun Wukong	太極門九功太極手
Gan Fengchi	甘鳳池	Taijimen jiugong taijishou	太極拳法闡宗
Ge Hong	葛洪	Taijiquan fa chanzong	太極拳考信錄
Gu Liuxin	顧留馨	Taijiquan kaoxin lu	太極拳講義
Guoji lunlue	國技論略	Taijiquan jiangyi	太極拳勢圖解
Guo Tiefeng	郭鐵峰	Taijiquan shi tujie	太極拳釋義
Hao Weizhen	郝微真	Taijiquan shiyi	太極拳使用法
He Hongming	何鴻明	Taijiquan shiyong fa	太極拳術
Huang Baijia	黃百家	Taijiquan shu	太極拳體用全書
Huangting jing	黃庭經	Taijiquan tiyong quanshu	太極拳學
Huang Zongxi	黃宗羲	Taijiquan xue	太極拳正宗
Jiang Fa	蔣發	Taijiquan zhengzong	太極拳之研究
jin	勁	Taijiquan zhi yanjiu	太極拳自修新法
jing	靜	Taijiquan zixiu xinfa	太極圖說
li	力	Taijitu shuo	太極沾黏十三槍
liangzhi liangneng	良智良能	Taiji zhannian shisan qiang	唐豪
lingkong faqi	凌空發氣	Tang Hao	萬賴平
Li Shirong	李師融	Wan Laiping	汪錫齡
Li Xiyue	李西月	Wang Xiling	王新午
Li Yaxuan	李雅軒	Wang Xinwu	王征南
Li Yiy	李亦畬	Wang Zhengnan	王征南墓志銘
Li Zhaosheng	李兆生	Wang Zhengnan muzhi ming	王宗岳
Lu Dimin	路迪民	Wang Zongyue	文
Lü Dongbin	呂洞賓	wen	武
Ma Yuannian	馬原年	wu	武當拳之研究
	馬岳梁	Wudangquan zhi yanjiu	武當太極拳
Ma Yueliang	命	Wudang taijiquan	吳鑑泉
ming	內家拳法	Wu Jianquan	吳氏太極拳
Neijia quanfa	內經		吳公藻

Wushi taijiquan	吳鐵融
Wu Gongzao	吳圖南
Wu Tierong	吳文翰
Wu Tunan	武陽
Wu Wenhan	武禹襄
Wuyang	心
Wu Yuxiang	性
xin	許禹生
xing	玄武
Xu Yusheng	學太極拳需煉神聚氣論
Xuan Wu	許震
“Xue taijiquan xu lianshen juqi lun”	楊班侯
Xu Zhen	楊澄甫
Yang Banhou	楊露禪
	楊少侯
Yang Chengfu	易經
Yang Luchan	岳飛
Yang Shaohou	粵匪犯懷實錄
Yijing	張三豐
Yue Fei	張三豐全集
Yuefei fan Huai shilu	趙堡
Zhang Sanfeng	趙幼斌
Zhang Sanfeng quanji	鄭曼青
Zhaobao	鄭子太極拳十三篇
Zhao Youbin	莊申
Zheng Manqing	莊子
Zhengzi taijiquan shisan pian	周敦頤

BIBLIOGRAFÍA INGLÉS

- Alter, J. (1992). *The wrestler's body: Identity and ideology in north India*. Berkeley: University of California Press.
- Ames, R. (1993). The meaning of the body in classical Chinese thought. En T. Kasulis, et al, (Eds.), *Self as body in Asian theory and practice* (pp. 149-56). Albany, NY: State University of New York Press.
- Ames, R. (1993). On the body as ritual practice. En T. Kasulis, et al (Eds.), *Self as body in Asian theory and practice*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Benthall, J. & Polhemus, T. (Eds.). (1975). *The body as a medium of expression*. London: Allen Lane.
- Blacking, J. (Ed.). (1977). *The anthropology of the body*. New York: Academic Press.
- Brownell, S. (1995). *Training the body for China: Sports in the moral order of the People's Republic*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Csordas, T. (Ed.). (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donohue, J. (1994). *Warrior dreams: Martial arts and the American imagination*. Westwood, CT: Bergin and Garvey.

-
- Donohue, J. (1993). The ritual dimension of karate-do. *Journal of Ritual Studies* 7(1): 105-24.
- Frank, A. (2000). "Kung fu fighters without history: Imagining tradition with Shanghai taijiquan players". Trabajo presentado en el Association for Asian Studies 2000 Annual Meeting como parte del panel "Creating, Selling, and Remembering Martial Arts in Modern China".
- Herman, D. (2000). "The commodification of chi: Remythologizing martial arts in the 20th century". Trabajo presentado en el Association for Asian Studies 2000 Annual Meeting como parte del panel "Creating, selling, and remembering martial arts in modern China".
- Hobshawn, E. & T. Ranger (Eds.) (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasulis, T., et al (Eds.). (1993). *Self as body in Asian theory and practice*. Albany: SUNY Press.
- Kierman, F. & Fairbank, J. (Eds.) (1973). *Chinese ways in warfare*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kotkin, J. (1993). *Tribes: How race, religion, and identity determine success in the new global economy*. New York: Random House.
- Law, J. (Ed.). (1995). *Religious reflections on the human body*. Bloomington: Indiana University Press.
- Miura, Kunio (1989). The revival of qi: Qigong in contemporary China. En Livia, K., & Yoshinobu, S. (Eds.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, pp. 331-363. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- Morris, A. (2000). "National skills: Martial arts and the Nanjing state, 1928-1937". Trabajo presentado en el Association for Asian Studies 2000 Annual Meeting como parte del panel "Creating, selling, and remember martial arts in modern China".
- Oakes, T. (1998). *Tourism and modernity in China*. London and New York: Routledge.
- Oakes, T. (2000, agosto). China's provincial identities: Riviving regionalism and reinventing 'Chineseness'. *The Journal of Asian Studies* 59(3): 667-692.
- Ong, Aiwa (1999). *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*. Durham, NC: Duke Univeristy Press.
- Otis, T. (1994). The silenced body—The expressive Leib: On the dialectic of mind and life in Chinese cathartic healing. En T. Csordas, (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rankin, M. (1986). *Elite activism and political transformation in China*. Stanford: Stanford University Press.
- Rogoski, R. (2000). "Fists of Fury" or the Jingwu hui before Bruce Lee. Trabajo presentado en el Association for Asian Studies 2000 Annual Meeting como parte del panel "Creating, Selling, and Remembering Martial Arts in Modern China".
- Seidel, A. (1970). A Taoist immortal of the Ming dynasty: Chang San-feng. En W. de Bary (Ed.), *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press.
- Sharf, R. (1995). Whose Zen? Zen Nationalism Revisited. En J. Heisig & J. Maraldo, (Eds.), *Rude awakenings* (pp. 40-51). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sivin, N. (1996). *Medicine, philosophy and religion in ancient China: Researches and reflections*. Alershot, Great Britain: Variorum.
- Stephenson, N. (1995). *The diamond age, or "A young lady's illustrated primer"*. New York: Bantam.
- Sutton, N. (1993). Gongfu, guoshu, and wushu: State appropriation of the martial arts in modern China. *Journal of Asian Martial Arts* 3(1): 102-14.
- Tanaka, S. (1994). Imagining history: Inscribing belief in the nation. *Journal of Asian Studies* 1: 24-44.
-

-
- Victoria, B. (1997). *Zen at war*. New York: Weatherhill.
- Wile, D. (2007). *Zheng Manqing's uncollected works on taijiquan, qigong, and health, with new biographical notes*. Milwaukee, WI: Sweet Ch'i Press.
- Wile, D. (2000). *T'ai-chi's ancestors: The making of an internal martial art*. New City, NY: Sweet Ch'i Press.
- Wile, D. (1996). *Lost t'ai-chi classics from the late Ch'ing dynasty*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wile, D. (1985). *Cheng Man-ch'ing's advanced t'ai-chi form instructions, with selections on meditation, the I ching, medicine, and the arts*. Brooklyn, NY: Sweet Ch'i Press.
- Wile, D. 1983. *Tai-chi touchstones: Yang family secret transmissions*. Brooklyn, NY: Sweet Ch'i Press.
- Wile, D. (1982). *Master Cheng's thirteen chapters on t'ai-chi ch'uan*. Brooklyn, NY: Sweet Ch'i Press.
- Xu Ben (1998). 'Modernity to Chineseness': The rise of nativist cultural theory in post-1989 China. *Positions: East Asia Cultures Critique* 6(1): 203-37.
- Xu Jian (1999). Body, discourse, and the cultural politics of contemporary Chinese qigong. *The Journal of Asian Studies* 4: 961-91.
- Yuasa Yasuo. (1987). *The Body: Toward an eastern mind-body theory*. Albany: State University of New York Press.
- Zito, A. & T. Barlow, (Eds.). (1994). *Body, subject, and power in China*. Chicago: University of Chicago Press.

CHINO

- CHANG NAIZHOU (1936). *Changshi wuji shu* (Escritos de Chang Naizhou sobre artes marciales). Xu Zhen (Ed.). Taiwan reprint, s.p., s.f. Prefacio de Xu Zhen, 1932; primera publicación en 1936.
- CHEN BIN (1989). Taijiquan yu daojiao guanxi bian. (Cuestiones sobre la relación entre taijiquan y Taoísmo). *Zhonghua wushu* 5: 26-27.
- CHEN CHANGXING (1994). Taijiquan shida yaolun (10 tratados sobre taijiquan). *Wuhun* 8: 44-45.
- CHEN JIFU (1935). *Chenshi taijiquan rumen zongjie* (Introducción general al taijiquan de la familia Chen). Taipei: Hualian Publishing House, reimpresión de 1980.
- CHEN WEIMING (1925). *Taijiquan shu* (El arte del taijiquan). Hong Kong: Xianggan Wushu Publishing House, s.f.
- CHEN XIN (1933). *Chenshi taijiquan tushuo* (Introducción al taijiquan de la familia Chen). Hong Kong. Reimpresión: Chen Xiangji shuju, 1983; Prefacio del autor, 1919; publicado por primera vez en 1933.
- FENG FUMING (1989). Guanyu 'taijiquan yuanliu' wenti de tongxin (Un intercambio de palabras sobre la cuestión de los orígenes del taijiquan). *Wudang* 4: 22-24.
- FU CHENGJIANG (1991). Wudangquan yu Zhongguo gudai zhexue sixiang de guanxi (La relación entre el boxeo Wudang y la filosofía antigua china). *Wudang* 1: 35-38.
- FU ZHENLUN (1983). Cong wushu de lishi fazhan kan wushu de shehui zuoyong (Observando la función social de las artes marciales desde el punto de vista de su desarrollo histórico). *Henan tiyu shiliao* 3: 1-4.
- GU LIUXIN & TANG HAO (1963). *Taijiquan yanjiu* (Estudios sobre taijiquan). Hong Kong: Bailing Publishing House.
- GU LIUXIN & TANG HAO (1982). *Taijiquan shu* (El arte del taijiquan). Shanghai: Jiaoyu Publishing House.
- GUO TIEFENG (1999). Qigong dadao taijiquan (Qigong, el gran tao, y el taijiquan). *Jingwu* 3: 28-29.
- HAN KANG (1998). Taijiquan zaikao cong Wang Zhengnan shengping (Reexaminando el taijiquan desde el punto de vista de la vida de Wang Zhengnan). *Wudang* 4: 12.

- HAO CHIN (1988). Lun lishi shang tiyu yu zongjiao de guanxi (Sobre la relación histórica entre la educación física y la religión). *Tiyu wenshi* 4: 12-18.
- HAO CHIN (1990). Lun Zhongguo wushu dui daojiao wenhua de rongshe (Sobre la absorción de la cultura taoísta por las artes marciales). *Tiyu wenshi* 1: 7-11.
- HAO WEN (1987). *Zhouyi yu taijiquan shu* (El *Yijing* y el taijiquan). *Wulin* 3: 4-5.
- HE HONGMING (1997). Yangshi taijiquan dingxing qian ceng de daomen gaoren zhidian (Yang Luchan recibió instrucción de una taoísta antes de finalizar su forma). *Wudang* 6: 34-35.
- HUANG BAIJIA. Neijia quanfa (Arte de los métodos de boxeo de la escuela interna). *Zhaodai congshu*, Vol. 163.
- HUANG ZONGXI. *Nanlei ji* (Obras completas de Huang Zongxi). Shanghai: s.p., s.f.; reimpresión fotográfica de la edición de 1680.
- HUANG ZHAOHAN (1989). *Mingdai daoshi Zhang Sanfeng kao* (Un estudio de Zhang Sanfeng Taoísta de la dinastía Ming). Taipei: Xuesheng Shuju.
- JIANG BAILONG, ET AL. (Eds.). (1992). *Wudangquan zhi yanjiu* (Estudios sobre el boxeo Wudang). Beijing: Beijing Tiyu Xueyuan Publishing House.
- JIN YIMING (1936). Guoshu ying yi rujia wei zhengzong (El Confucianismo debería ser la verdadera filosofía de las artes marciales). *Guoshu zhoukan* 3: 156-57.
- KANG GEWU (1983). Tansuo quanzhong yuanliu de fangfa (Métodos para rastrear los orígenes de los estilos de las artes marciales). *Zhonghu wushu* 1: 43-44.
- KONG DE (1997). Zhang Sanfeng “Dadao lun” shuzhu (El “Tratado sobre el Gran Tao” de Zhang Sanfeng con anotaciones). *Wudang* 1: 39-41; 2: 38-40; 3: 42-44; 4: 37-39; 5: 38-39; 6: 38-39; 7: 40-41; 8: 39-40; 9: 35-36; 10: 38-40.
- LI JIFANG (1997). Chen Wangting ‘yici’ bian (Problemas en el “Poema Póstumo” de Chen Wangting). *Tiyu wenshi* 3: 33-35.
- LI JINZHONG (1989). Taojiao sixiang dui taijiquan de yingxiang (La influencia del Taoísmo en el taijiquan). *Zhonghua wushu* 1: 32-33.
- LI SHIRONG (1998). Wang Zongyue, Wu Yuxiang liang quanpu de bijiao yu jianbie (Comparando y contrastando los manuales de artes marciales de Wang Zongyue y Wu Yuxiang). *Zhonghua wushu* 9: 10-13.
- LI SHIRONG (2000). Zhang Sanfeng bu shi taiji bizu (Zhang Sanfeng no es el creador del taijiquan). *Jingwu* 6: 26-27.
- LI SHIRONG (1999). ‘Taijiquan lun’ zhuzuo beijing ji niandai kaozheng (Un estudio sobre el trasfondo y fecha del autor del “Tratado sobre taijiquan”). *Wulin* 7: 4-10.
- LI ZHAOSHENG (1998). Zhang Sanfeng zushi shengxiang xiezhen (Creando la imagen sagrada del maestro Zhang Sanfeng). *Wudang* 2: 6-8; 3: 4-5.
- LI ZHAOSHENG (1996). Taijiquan shi xianxia jiandao fanhua yu su de xiuwei (El taijiquan es una práctica espiritual de adeptos marciales que se ha filtrado a la gente corriente). *Wudang* 8: 6-9.
- LI ZHENG (1999). Shilun taijiquan de ‘shu’ he ‘dao’ (Una discusión preliminar de la técnica y tao del taijiquan). *Wudang* 7: 19-20.
- LI ZEJIAN (1995). ‘Taijiquan lun’ de zuozhe shi shei? (¿Quién es el autor del “Tratado sobre taijiquan?”) *Wuhun* 2: 51.
- LIANG QICHAO (1916). *Zhongguo zhi wushidao* (Bushido japonés). *Yinbingshi congshu*, Vol. 7. Shanghai: Commercial Press.
- LIU CHANGLIN (1987). Zhongguo gudai yinyang shuo (Antiguas teorías china del yin y yang). *Wuhun* 4: 20-21.
- LIU JUNXIANG (1988). Gudai zheli yu lunli dui Zhongguo wushu xingcheng he fazhan de yingxiang (La influencia de la filosofía y ética antiguas sobre la formación y desarrollo de las artes marciales chinas). *Tiyu wenshi* 5: 51-56.
- LU DIMIN (1996). ‘Chenshi jiapu’ pangzhu kao (Un estudio de las anotaciones a la “Genealogía de la familia Chen”). *Wudang* 9: 48-49.

-
- LU DIMIN & ZHAO YOUBIN (1992). *Yangshi taijiquan zhengzong* (Estilo Yang ortodoxo de taijiquan). Beijing: Sanqin Publishing House.
- LU ZHAOMING (1987). Wushu zhong de yinyang wuxing shuo (Las teorías del yin-yang y de las cinco fases en las artes marciales). *Tiyu wenshi* 4: 5-6.
- MA GUOXIANG (1997). Caotan taijiquan de quanwai gong (Una discusión de los elementos no-pugilísticos en el taijiquan). *Wuhun* 2: 12-13.
- MA HONG (1991). Taiji taijitu taijiquan (Taiji, el símbolo del taiji, y el taijiquan). *Wulin* 2: 22-23.
- MA HONG (1998). Shilun daojia sixiang dui taijiquan de yingxiang (Una discusión preliminar de la influencia del pensamiento taoísta sobre el taijiquan). *Wudang* 3: 27-31.
- MA YUANNIAN (1998). Taijiquan he rujia sixiang (El taijiquan y el pensamiento confuciano). *Shaolin yu taiji* 11: 32-33.
- MENG NAICHANG (1987). Taijiquan de zhexue jichu (Las bases filosóficas del taijiquan). *Tiyu wenshi* 4: 47-52.
- MENG NAICHANG (1990). Laozi yu taijiquan (Laozi y el taijiquan). *Wudang* 1: 28-33.
- MO CHAOMAI (1999). Rujia wenhua yu wushu (La cultura confuciana y las artes marciales). *Zhonghua wushu* 5: 38-40.
- MO CHAOMAI (1997). Baguazhang, taijiquan shi sheji zhi qingmo zhuwang kao (Un examen de la relación de los príncipes manchúes en la historia del baguazhang y el taijiquan). *Wuhun* 5: 43-44.
- NIU JIA (1987). Taijiquan yu weiren zhi dao (Taijiquan y ética). *Zhonghua wushu* 5: 43.
- QI JIGUANG n.d. *Jixiao xinshu* (Nuevos y efectivos métodos en la ciencia militar). Ma Mingda (Ed.). Beijing: Renmin Tiyu Publishing House, 1986.
- QIAN TIMING (1997). Taijiquan lilun tanyuan (Una exploración de la teoría del taijiquan). *Wudang* 5: 17-21.
- SHAN ZHONGZI (1998). Guben 'taijiquan midian' (Un antiguo "Clásico del taijiquan secreto"). *Wudang* 5: 21-22.
- SHENG QING. Zai fugu zhong qiu de jietuo (En busca de un escape del movimiento evangelista). *Wuhun* 3: 13.
- SONG ZHIJIAN (1970). Taijiquan xue (El estudio del taijiquan). Taibei: Song Zhijian.
- SU JINGCUN (1989). Liang Qichao de shangwu sixiang yu minzu tiyu de xingjue (Pensamiento militar de Liang Qichao y el desarrollo del conocimiento nacional sobre educación física). *Tiyu wenshi* 3: 22-25.
- SU XIAOQING (1988). Kang Youwei de tiyu sixiang ji qi chengyin (Visiones sobre la educación física de Kang Youwei y su trasfondo). *Tiyu wenshi* 1: 49-52.
- SU XIONGFEI (1975). Kongzi de tiyu kechenglun fangfalun ji qi pingjia (El papel de la educación física en el currículum de Confucio, su metodología, y una evaluación). *Tiyu xueshu yantaohui zhuanke*: 33-39.
- SUN LUTANG (s.f.). Taijiquan xue (El estudio del taijiquan). Hong Kong: Xianggang Wushu Publishing House, s.f.; prefacio datado en 1919.
- TAN BENLUN (1991). Lun Wudang Songxi pai neijiaquan (En el linaje de Wudang Songxi de la Escuela Interna). *Wudang* 1: 15.
- TANG HAO (1958). Jiu Zhongguo tiyu shi shang fuhui de Damo (Falsificaciones respecto al papel de Bodhidharma en la historia de la educación física china). *Zhongguo tiyu shi cankao ziliao*, Vol. 4.
- TANG HAO (1935). *Neijiaquan de yanjiu* (Un estudio de la escuela interna). Hong Kong: Unicorn Press, reimpresión de 1969.
- TIAN YONGPENG (1988). Chuantong wushu yu gudai zongjiao yishi qiantan (Un examen preliminar de las artes marciales tradicionales y el conocimiento religioso antiguo). *Tiyu wenshi* 3: 28-29.
-

-
- TONG XUDONG (1994). Sun Jianyun dashi fangtan lu (Una entrevista con el maestro Sun Jianyun). *Wuhun* 10: 36-37.
- TONG XUDONG (1990). Sun Jianyun xiansheng tan 'sanquan heyi' (El maestro Sun Jianyun discute la unidad de las 3 artes marciales internas). *Jingwu* 12: 23.
- WANG HUAI (1992). Taojiao yangshengshu yu taijiquan (Las practicas taoístas higienistas y el taijiquan). *Wudang* 4: 23-24, 26.
- WANG XINWU (n.d.) *Taijiquanfa chanzong* (Los principios del taijiquan). Xian: Shaanxi Renmin Publishing House, 1959 (reimpresión); Hong Kong: Taiping shuju, reimpresión de 1962.
- WANG XIAN (1988). Yinyang xueshuo yu Zhongguo chuantong wushu (La teoría del Yinyang y las artes marciales tradicionales chinas). *Tiyu wenshi* 2: 3, 21.
- WANG ZIXIN (1988). Taijiquan zheyuan tan (Una exploración de las fuentes filosóficas del taijiquan). *Zhonghua wushu* 2: 11-13.
- WU GONGZAO (1935). *Taijiquan jiangyi* (Comentarios sobre el taijiquan). Shanghai: Shanghai Bookstore, 1991.
- WU TUNAN (1991). *Wu Tunan taijiquan jingsui* (La esencia del Wu Tunan taijiquan). Beijing: Renmin Tiyu Publishing House.
- WU TUNAN (1984). *Taijiquan zhi yanjiu* (Un estudio del taijiquan). Hong Kong: Comercial Press.
- WU TUNAN (1928). *Taijiquan* (Taijiquan). Hong Kong: Jinhua Publishing House, s.f.
- WU ZHIQING (s.f.) *Taiji zhengzong* (Taijiquan ortodoxo). Shanghai: Shanghai Bookstore, 1986 (reimpresión); Hongkong: Jinhua Publishing House, s.f.
- XI YUNTAI (1985). *Zhongguo wushu shi* (La historia de las artes marciales chinas): Beijing: Renmin Tiyu Publishing House.
- WU WENHAN (1995). Yitiao yu Chengou wushu youguan de shiliao (Un artículo histórico sobre las artes marciales del pueblo Chen). *Wuhun* 11: 17.
- XU ZHEN (1930). *Guoji lunlue* (Resumen de las artes marciales chinas). Shanghai: Comercial Press.
- XU ZHEN (1936). *Taijiquan kaixin lu* (Un estudio de la verdad del taijiquan). Taipei: Zhenshanmei Publishing House, reimpresión de 1965.
- YAN HAN (1999). Taijiquan lishi shang zhi mi (Un misterio en la historia del taijiquan). *Wulin* 8: 10-11.
- YANG CHENGFU (1931). *Taijiquan shiyong fa* (Aplicaciones de defensa personal del taijiquan). Taipei: Zhonghua Wushu Publishing House, 1974 reprint.
- YANG CHENGFU (1934). *Taijiquan tiyong quanshu* (Principios completos y aplicaciones del taijiquan). Taipei: Zhonghua Wushu Publishing House, reimpresión de 1975.
- YANG HONGLIN (1996). Jianshu Zhang Sanfeng neidan lilun (Una pequeña exposición de la teoría del método del elixir interno de Zhang Sanfeng). *Wudang* 4: 28-32.
- YANG SHAOYU (1990). Shendao xuanxue yu wushu yundong (Misticismo, metafísica, y el movimiento de las artes marciales). *Wudang* 3: 21-30.
- YANG YONG (1987). Xian you neijiaquan hou you Zhang Sanfeng (La escuela interna precede a Zhang Sanfeng). *Tiyu wenshi* 4: 16.
- YU JIANHUA (1986). Taijiquan lilun de zhexue jichu chutan (Una discusión preliminar sobre los fundamentos filosóficos de la teoría del taijiquan). *Zhejiang tiyu kexue* 3: 10-13.
- YU ZHIJUN (1991). Wudang neijiaquan de quanli shi kexue haishi xuanxue (¿Es la teoría del boxeo interno de Wudang ciencia o metafísica?). *Wudang* 6: 35-37.
- ZENG QINGZONG (1988). Taiji daojiao he shui: taijiquan zheli tansuo (Taiji, Taoísmo, y agua: Rastreando los principios filosóficos del taijiquan). *Wulin* 4: 42-43.
- ZENG ZHAORAN (1960). *Taijiquan quanshu* (Taijiquan absoluto). Hong Kong: Youlian Publishing House.
-

-
- ZHANG RUAN (1988). Neijiaquan dashi Zhang Songxi shengping bianwu (Corrigiendo errores en la biografía del maestro de la escuela interna, Zhang Songxi). *Tiyu wenshi* 4: 28-30.
- ZHANG WEIYI (1988). Shixi rujia sixiang dui chuantong tiyu fazhan de yingxiang (Un análisis de la influencia del pensamiento confuciano en el desarrollo de la educación física). *Tiyu wenshi* 1: 39-43.
- ZHANG XUANHUI (1984). Wuou youdu jue yichan neijia que you liuluquan (Un legado único: Los Seis Caminos de la Escuela Interna todavía existen). *Wulin* 5: 32.
- ZHENG QING (1998). Taiji shuzhen (La verdad sobre el taijiquan). *Shaolin yu taiji* 4: 40-41.
- ZHENG ZHENKUN (1988). Lun Huang Zongxi dui Zhonghua wushu de lishi gongxian (Sobre la contribución de Huang Zongxi a las artes marciales chinas). *Tiyu wenshi* 6: 46-48.
- ZHI ZI (1996). Fo Ru Dao huxiang yingxiang manyi (Una discusión de la influencia mutua del Budismo, Confucianismo, y Taoísmo). *Shaolin yu taiji* 4: 9.
- ZHOU LINYI (1975). Laozi sixiang yu tiyu benzhi (El pensamiento de Laozi y la naturaleza de la educación física). *Tiyu xueshu yantaohui zhuankan* 1: 40-48.
- ZHOUWEILIANG (1991). Dui jianguo hou wushu shehui kexue lilun yanjiu de sikao. (Un examen de la teoría de las ciencias sociales en las artes marciales desde la creación de la República Popular). *Wuhun* 4: 7-8.
- ZUNWOZHAI ZHUREN (s.f.). *Shaolin quanshu mijue* (Secretos del boxeo Shaolin).

