

CHINA, PASADO Y PRESENTE

W. A. C. H. DOBSON

Universidad de Toronto

DURANTE LA primera mitad del siglo xx, el centro de interés de la gran estrategia de la política mundial dejó de concentrarse en el epicentro —Europa Occidental, sede de los Poderes Imperiales— para pasar a la periferia —los Estados Unidos y la URSS. Al empezar el siglo, el escenario mundial estaba dominado por un pequeño grupo de potencias de la Europa Occidental, y casi todo el resto del mundo no europeo estaba repartido entre ellas. Pero los Poderes Imperiales envolvieron al mundo no europeo en dos “guerras mundiales”, muy a su pesar. Uno de los resultados de eso fue que África y Asia, inactivas durante el siglo xix, aprovecharon la oportunidad para hacer reclamaciones —que hasta entonces casi no habían sido expresadas— por su independencia. Los Poderes Imperiales perdieron sus imperios. Otro resultado fue que, en gran parte como resultado del involucramiento en esas guerras, se manifestó una especie de movimiento centrífugo, y el foco del poder mundial pasó del centro a la periferia, es decir, a los Estados Unidos en el Occidente y a la Unión Soviética en el Oriente. Las antiguas políticas de poderes nacionales cedieron el puesto a nuevos poderes de tipo ideológico. El resultado fue la guerra fría, la confrontación de democracia y comunismo. Otra vez más, no sólo estaban envueltos en ella los principales contrincantes occidentales —la Unión Soviética y sus satélites, los Estados Unidos y sus satélites— sino que, debido a la presión de las fuerzas económicas que estaban a la disposición de esos dos gigantes, también implicaron al resto del mundo, África y Asia.

En 1950 la mayoría de los observadores pensaba que el escenario ya estaba preparado para el resto del siglo —una confrontación global, de tipo ideológico, entre los dos gigantes del mundo occidental, la Unión Soviética y los Estados Unidos— y que el problema para los decenios futuros, sin llegar a la guerra, sería alcanzar algún acomodo o “coexistencia” entre los países comunistas y los democráticos.

Pero en esos cálculos no se han tomado suficientemente en cuenta los antiguos peones de la política del poder occidental: las nuevas repúblicas de África, las antiguas civilizaciones del Islam, el mundo hindú, el Lejano Oriente y, sobre todo, China. En 1950 resultaba difícil imaginar que este olvido tuviera significación. La India, con todos sus problemas, acababa de alcanzar la independencia, y tenía que afrontar una espantosa guerra intestina. El Japón parecía estar conforme con la tutela norteamericana. Las nuevas repúblicas de África todavía no eran más que una promesa. El Medio Oriente estaba terriblemente dividido entre las facciones. China, con gran sorpresa y perplejidad de la mayoría se había hecho comunista; muchos dudaban de que el comunismo pudiera sobrevivir ahí.

El factor que no se tenía en cuenta en aquel entonces, pero que había sido elocuentemente expuesto por Jawaharlal Nehru, apoyado en distintos tonos por el resto del mundo asiático y africano, era la opinión de que la guerra fría era un problema occidental, la confrontación de comunismo y capitalismo —una neurosis europea— y que el mundo no occidental optaba por no tomar partido. No querían tener nada que ver con la confrontación occidental. Debajo de esta decisión (cosa que fue mal entendida por el mundo occidental) estaba el hecho desagradable de que el tomar partido era volver al estado de cosas de antes de 1950, es decir, un reconocimiento tácito del predominio de Occidente, en una forma u otra, en los problemas mundiales.

En 1950 Occidente, demasiado preocupado consigo mismo, no tomó nota suficiente del nuevo orgullo de Asia y África y concibió el mundo dividido en dos campos, ambos dominados por Occidente, y empezó a luchar por medio de ofertas de ayuda. Todavía parecía que lo que ocurriría durante el resto del siglo sería una larga batalla para lograr la lealtad de Asia y África y hacerlas tomar parte, de un lado o de otro, en la lucha ideológica que se estaba iniciando. Sin embargo, para el que tuviera conciencia de lo que sucedía en Asia, había otra posibilidad. Era otro cambio en el alineamiento de poderes. El foco pasaría a Asia. El ambicioso joven diplomático de los 1900 tenía puestos los ojos en las embajadas de Londres, París, Roma, Madrid y Berlín. En el decenio de los años cincuenta, un joven igualmente ambicioso miraba hacia Moscú y

Washington. ¿No estaría mirando hacia Pekín, Nueva Delhi o Tokio antes de que acabara el siglo? En 1950, un hecho que parecía estar en contra de esto era que China acababa de volverse comunista. En aquel entonces, se pensaba que esto no era más que una victoria para Moscú y para el comunismo, y un atraso táctico de la guerra fría. Dieciséis años más tarde, los Estados Unidos apenas se están recobrando del error fatal de imaginar que los chinos eran títeres de Moscú, o satélites de los rusos, en la batalla ideológica contra Occidente.

Incluso en 1950, todo indicaba lo contrario. Nehru advertía a Occidente que la India no se volvería el satélite de la democracia occidental en Asia. Para los chinos, ni siquiera valía la pena decir que no eran el títere de Rusia. Pero debido a la preocupación occidental por los problemas y luchas propios mucha de la política estaba, y todavía está, basada e inspirada en los problemas de la guerra fría. Para aquellos que sabían algo de las profundidades y la orientación no occidental de las civilizaciones orientales, parecía más probable que en el mundo no occidental se fuera cerrando cada vez más la brecha entre esas antiguas civilizaciones y la tecnología moderna. El problema inmediato, que los japoneses habían visto muy pronto y los chinos más tarde, era que el atraso en la ciencia y la tecnología había llevado a la dominación de Asia por Europa, y que la liberación estaba en la ciencia y en la tecnología, en la "modernización", pero no en la "occidentalización". Una vez cerrada la brecha podría reafirmarse el orgullo nacional, hondamente enraizado en antiguas memorias y vieja historia. Asia no tiene problema de "identidad". Su problema es establecer las condiciones en que esa identidad pueda afirmarse.

Apenas dieciséis años después de la mitad del siglo ya estamos empezando a ver este cambio en el enfoque. China no se ha desarrollado como un satélite leal del Comintern en Moscú, sino como una potencia mundial, que no se distingue tanto por su hostilidad al mundo democrático —que ya es bastante temible— como por su hostilidad e irreconciliabilidad frente al mundo comunista europeo. Los chinos ya están acusando a los rusos de aliarse con los norteamericanos. No es difícil ver por qué lo piensan. Recientes maniobras diplomáticas rusas en Mongolia Exterior, Hanoi y Tashkent, y la pre-

sencia de los Estados Unidos en Corea, Taiwan y Vietnam, son vistas por los chinos como parte de un complot organizado para controlarlos.

Empieza a ser evidente que, a la larga, la mayor preocupación no es la rivalidad imperialista, ni las divisiones ideológicas, sino la distancia, cada vez más grande, entre la riqueza económica del Occidente y la pobreza del resto del mundo. Sin embargo, cuando se haya cerrado esta brecha, la mayor amenaza será el predominio ideológico y filosófico de Occidente. En todo esto, China es la que abre el nuevo camino del mundo no occidental. Tal vez un ejemplo de lo que sucederá a la larga lo constituya para nosotros la historia actual de China, no por lo que sucederá en la lucha entre comunismo y democracia (estas dos ideologías están cambiando y van en camino a la reconciliación, como lo podemos ver en Europa hoy en día); no en el resultado de la lucha entre riqueza y pobreza (China está demostrando al mundo que un país pobre puede, prácticamente sin ayuda, elevarse con sus propios recursos económicos); sino como un reto al predominio mundial de la civilización occidental tal y como la conocemos, porque, una vez que sean fuertes y seguras, las civilizaciones de Asia insistirán en ocupar el lugar que les corresponde.

No se puede discutir la importancia del papel de China en el plano mundial, tanto hoy como en el futuro. Se dice frecuentemente, aunque el hecho sea difícil de asimilar, que China tiene una quinta parte de la población mundial. Su política es, por el momento, la preocupación principal de la URSS y de los Estados Unidos. A pesar de esto, es el país acerca del cual los occidentales sabemos menos.

La China moderna se ve más claramente a la luz de su pasado. Esto puede sorprender a algunos lectores, pero una de las consecuencias de nuestra ignorancia respecto a China es que se están convirtiendo en dogmas algunas creencias basadas en la observación superficial. Una de ellas, firmemente anclada en las ideas actuales, es que en 1949 de la noche a la mañana los chinos repudiaron totalmente su pasado, que dejaron de ser chinos para volverse comunistas sin raíces. Y nuestra política se está basando en tales dogmas. Se piensa más o menos de la siguiente manera: los marxistas no toman en cuenta el pasado; los chinos son marxistas; luego los chinos no toman

en cuenta el pasado. En cualquiera de sus etapas, este razonamiento falla. Todo pueblo, sea o no marxista, es producto consciente o inconsciente de su pasado, y no hay pueblo más homogéneo, más apegado a sus lazos culturales, más unido por el sentimiento de su singularidad esencial, que el pueblo chino. Y esto vale hoy en día tanto como en la época clásica, hace dos mil años. Además, es fácilmente demostrable la falsedad de la aseveración según la cual la China moderna ha intentado repudiar su pasado. En ninguna época histórica de China han sido tan florecientes como ahora los estudios históricos de todas clases. La literatura y la cultura chinas se cultivan actualmente con mayor asiduidad que en cualquier otra época. Pensar que esto no es así significaría no tomar en cuenta las energías y el dinamismo del nacionalismo chino, que lleva a los chinos a grandes hazañas de resistencia física en la construcción de una nueva nación. Las teorías marxistas distinguen entre el comunismo chino y el de la Unión Soviética. Cada día se ve con más claridad que la insistencia está más en lo *chino* que en lo *comunista*.

Una buena parte de las realidades contemporáneas en Pekín son tan difíciles de entender para un experto en marxismo, que discute con argumentos teóricos marxistas, como lo sería para un tibetano con conocimientos teóricos de teología cristiana explicar las realidades actuales en Canadá. Es del conocimiento general que periodistas comunistas polacos y húngaros que se encuentran en Pekín, buscan a sus colegas democráticos para tener el apoyo de ideales occidentales comunes al enfrentarse a algunas de las manifestaciones más sorprendentes de la mentalidad china.

Con esto no se niega que el régimen actual de China sea comunista y marxista. Los dirigentes chinos serían los primeros en insistir en que sí lo es. Pero un dogma político y económico como el marxismo, fabricado con base en ciertos hechos sociológicos y económicos occidentales, puede producir extrañas mezclas al ser injertado en una sociedad tan distinta como la china, que se expresa en un idioma tan diferente de las lenguas occidentales.

Al hablar de la falta de conocimientos acerca de China, no nos referimos primordialmente a la pobreza de nuestra información sobre la China comunista, puesto que la prensa mun-

dial y algunos visitantes entusiastas nos cuentan una sorprendente cantidad de cosas. Mucho más significativo es el fracaso casi total de nuestras universidades occidentales al emprender los profundos estudios académicos que son necesarios para la comprensión, y que son lo que llama la atención sobre lo que sabemos de China. Muchos de los hechos no se discuten; donde surgen errores peligrosos es en la interpretación de esos hechos, en la perspectiva con que los vemos.

Para un estudioso de la historia china, los acontecimientos desde 1949 no aparecen como una innovación sobrecogedora ni como un cambio de postura total; tampoco parecen sorprendentes, ni necesariamente atípicos. Desde luego que hubo un cambio, pero ningún estudioso del pensamiento chino podría dejar de reconocer en el maoísmo algunos de los temas repetidos y familiares de la filosofía china. (Una de las excentricidades más curiosas de los estudiosos chinos es encontrar reflejos o justificaciones del marxismo en los filósofos clásicos chinos, en una especie de repudio xenófobo a las pretensiones rusas de prioridad en la invención.)

Uno de los errores más peligrosos es pensar que nosotros en Occidente, con nuestras ideas de individualidad, del valor supremo del alma humana, de la justicia, de la virtud de la ley, somos en algún modo la proyección universal de las esperanzas y aspiraciones de toda la humanidad y que, si las condiciones fueran propicias, todos los hombres escogerían abrazar nuestros ideales y valores. Esto es una locura, una arrogante locura. Pero también es peligroso. El marxismo ataca una cantidad tan grande de nuestras más nobles aspiraciones que ha sido repudiado por la mayoría del Occidente civilizado y, en sus formas más toscas, ha sido modificado dentro del mundo comunista europeo. Pero, en la interpretación de Mao Tse-tung, el marxismo no ofende necesariamente los valores chinos tradicionales, como se creyó en 1949, y desde entonces no ha despertado hostilidad. La opinión casi unánime de los observadores es que el maoísmo es casi totalmente aceptado en China. En resumen, la respuesta china al marxismo no fue necesariamente igual a la europea, por una importante razón.

Cuando se habla del Occidente como una especie de todo homogéneo, aquellos que tienen conciencia de las diferencias entre europeos y americanos, franceses y rusos, pueden pre-

guntarse en qué sentido es posible pensar tal cosa. La respuesta tiene raíces profundas en la historia. Si podemos hablar del Occidente en un sentido unificado, si tenemos alguna conciencia de ser occidentales, es porque, a pesar de nuestras diferencias, tenemos una herencia común y, en lo más profundo de nuestro ser, compartimos algunos valores y modos de pensar, y el lenguaje mismo, con los griegos y romanos. En un sentido profundo, somos hijos de Sócrates, Platón y Aristóteles, continuadores instintivos de los ideales romanos de ley y justicia, de los ideales griegos de verdad y belleza. Nuestras formas de pensar, de las que estamos plenamente convencidos, son las de los griegos. Nuestras raíces están en el antiguo mundo del Mediterráneo. Las semillas así sembradas han crecido, han sufrido injertos, cambios y ampliaciones, pero el proceso final de ese condicionamiento cultural es lo que nos hace ser occidentales, lo que da a americanos, franceses, rusos y británicos algunos valores en común. Para la mayoría de la gente estas cosas son instintivas, no conscientes. Pero nuestros lazos comunes son reconocibles cuando nos enfrentamos a pueblos que están fuera de la órbita occidental.

Quizá la primera cosa que descubre el estudioso sobre China sea que al aprender el chino —condición *sine qua non* para todo estudio serio— debe cruzar no sólo la frontera de una sintaxis extraña, una escritura peculiar y un vocabulario exótico, sino también de formas de pensamiento y concepto de las que no existe paralelo en su conocimiento de los idiomas occidentales. En esto está la raíz de uno de los problemas de comunicación que existen entre China y el resto del mundo.

En primer lugar, este idioma pertenece a un grupo —en el que también están el tibeto-birmano, el vietnamés y el tai —que casi no tiene rasgos comunes con ningún otro grupo lingüístico. Sus peculiaridades —que merecen la atención— no constituyen en sí barreras para la intercomunicación, pero una de ellas —la naturaleza de la escritura china— tiene profundas consecuencias políticas.

El sistema chino de escritura no simboliza sonidos, como nuestros sistemas alfabéticos, sino ideas. En el lenguaje de la teoría lingüística moderna, es un sistema que no está basado en fonemas, sino en morfemas. Esto significa fundamentalmente que el chino escrito puede ser leído por todos los chi-

nos, cualquiera que sea el dialecto o la época en que fue escrito, puesto que la escritura no toma en cuenta los cambios fonéticos, históricos o regionales. Así, el imperio Han, cuya época de apogeo es más o menos contemporánea del imperio romano, no necesitó *lingua franca* para la comunicación. Ya existía, debido a la naturaleza peculiar de la escritura. Este curioso hecho lingüístico ha sido, y todavía es, un elemento importante para la unificación de la vasta raza china, y para facilitar la administración a gran escala. Una de las mayores hazañas de la civilización china es haber conservado intactos su enorme imperio y su cultura, durante dos mil años. Esta posibilidad se debe en cierta medida al idioma y a su escritura. Por lo tanto, el idioma no sólo aísla a China de influencias extranjeras, sino que actúa como una fuerza unificadora y una comodidad administrativa a través de su escritura, inventada hace aproximadamente unos tres mil quinientos años.

Pero el lenguaje tiene otra influencia más en la formación del *ethos* chino: su escritura especial hace que sean legibles en la actualidad las obras de historia y filosofía de hace dos mil años. El vocabulario del chino moderno está impregnado de su pasado. En el uso moderno, casi cualquier palabra tiene su historia, así como asociaciones literarias con la antigüedad. El idioma, y la escritura en particular, conserva en sí tanto que está culturalmente condicionado por el pasado, que incluso el vocabulario del marxismo adquiere un sabor irresistiblemente chino. En esto está una clave importante para la comprensión de la China moderna. Si nosotros somos hijos de Sócrates, Platón y Aristóteles, los chinos son hijos de Confucio, Chuang Tzu y Mo Tzu. Sus escritos han sido la base de toda la educación china desde que se tiene memoria. La génesis del pensamiento chino está en su período clásico, de los siglos VI a III antes de Cristo, la era de Pericles de China. Aunque pocos chinos de hoy en día conozcan a fondo a sus pensadores clásicos, el vocabulario del pensamiento filosófico y político moderno viene directamente de antecedentes clásicos. Así como nuestras premisas básicas están profundamente enraizadas en nuestra historia, las de los chinos están en la suya, y los períodos clásico y formativo son tan distintos entre sí como la tiza y el queso.

En China y en la Grecia antigua nos enfrentamos simul-

táneamente con un florecimiento repentino, y aparentemente inexplicable, de la mente humana. Entre los siglos vi y iii a. c., por una razón sobre la cual sólo podemos hacer suposiciones, surgió en la historia del género humano una serie de maestros del pensamiento que, cada uno a su manera, hicieron los moldes de pensamiento de grandes civilizaciones. Conocemos los nombres de nuestros grandes pensadores, Sócrates, Platón y Aristóteles; pero quizá no estemos tan familiarizados con los de Mencio, Micio y Chuang Tzu, los pensadores que formaron la civilización china. Sin embargo, es indispensable leer a todos estos autores para poder llegar a cualquier clase de comprensión de las costumbres y modos de pensar chinos. Los filósofos chinos no suscitaron el mismo tipo de problemática que los griegos, y no hay pruebas históricas que permitan suponer que existiera cualquier clase de comunicación entre el mundo mediterráneo y las ciudades-estado de las llanuras del Norte de China. Con la asombrosa versatilidad de la mente humana, los griegos siguieron un camino, y los chinos otro muy distinto. Si nuestra historia, como lo cree Croce, es la historia de la evolución de la libertad individual, es porque los griegos nos iniciaron en esa dirección. Una sociedad así condicionada a las virtudes de la libertad humana responde en una forma al marxismo-leninismo. Por otra parte, la historia de los chinos es la de la búsqueda de una sociedad perfectamente ordenada y, en cierto sentido, el maoísmo es un resultado perfectamente lógico de esa búsqueda. A eso se debe que el maoísmo sea tan aceptable entre los chinos.

Pero el pensamiento crece en un ambiente. El ambiente en que nació la filosofía china se parece bastante, en algunos aspectos, al de la antigua Grecia.

Los primeros reyes de China fueron sacerdotes cautivos, diputados del cielo en la tierra y, desde fechas tan alejadas como el siglo x a. c., fueron llamados Hijos del Cielo. El cielo, pensaban los antiguos chinos, confería su mandato para gobernar el mundo a un hombre que designaba como su Hijo, quien a su vez delegaba este mandato a feudatarios, que lo delegaban a sub-feudatarios, y establecían así una cadena feudal, desde el rey al gobernador de la guarnición local. Los señores feudales debían a su señor, por deber feudal, el reclutamiento de tropas, el proporcionar carruajes bélicos en tiempos de gue-

ría, y mandar un tributo de sumisión en tiempos de paz. El rey se mantenía del fruto de sus tierras, y los señores feudales tenían dominio absoluto en las suyas. La clase feudal constituía una aristocracia. La gente del pueblo (el chino tiene dos palabras para "gente": *ren*, usado exclusivamente para los aristócratas, y *min*, para los siervos) cultivaba en común la tierra del señor, y disfrutaba como recompensa del usufructo de los campos que se le destinaban. La pirámide feudal se derrumbó en el siglo VIII a. c. Los antiguos feudatarios proclamaron su independencia, y las ciudades de guarnición se convirtieron en ciudades-estado autónomas. En el siglo VII a. c. ocurrieron profundos cambios. Se generalizó el uso del hierro; empezó a circular moneda. La aristocracia, que hasta entonces sólo se había ocupado de la guerra y del sacerdocio, empezó a ocuparse del comercio y de enseñar el arte de la vida de la ciudad-estado. En esos profundos cambios sociales y económicos, la organización política de las ciudades-estado dio lugar a grandes problemas. Había estados gobernados por príncipes, por oligarcas, y por dictadores de origen humilde. Se hicieron intentos para formar coaliciones de las ciudades-estado —una especie de Liga de Naciones— y una vez en el siglo VII, las ciudades-estado soberanas intentaron comprometerse mediante un convenio a la abolición de la guerra y al desarme. Ésta es la primera noticia histórica que se tiene de una conferencia de desarme.

Las ciudades-estado se convirtieron así en grandes foros de discusión, en lugares de experimentación política. En ese hervidero de teorías y especulaciones fue donde nació la filosofía china. Su problema central era el del orden social y político, su pregunta fundamental: "¿Cómo podemos gobernar bien el Estado?" Los problemas centrales de la filosofía china son el orden y la unidad. Algunos de los príncipes de las ciudades-estado fundaron academias, a las que invitaban a los filósofos que estaban de paso para que expusieran sus teorías y promovieran el progreso. Estas academias son los antecedentes directos de la Universidad china moderna. Mencio describe "caballeros con docenas de carruajes en su séquito, y cientos de seguidores que iban de corte en corte". Los historiadores de ese período, más o menos en la época de Cristo, se refieren a él como la Era de las Cien Escuelas de Filosofía. Mao Tse-tung

se refirió a este hecho en 1957, cuando dijo: "Que florezcan cien flores, que discutan cien escuelas", en el ya famoso movimiento de las "Cien Flores".

Sería imposible dar en un artículo de esta clase una descripción adecuada de este florecimiento de la especulación política. Baste decir que en 1949, frente a la desintegración que siguió a la guerra sino-japonesa y la debilidad interior de China bajo los ataques de las potencias imperiales en el siglo XIX, una China débil y dividida se enfrentaba a los problemas de unidad y orden con un largo pasado de especulación política y reflexión acerca de sus dificultades. De ninguna manera era algo nuevo para ellos la idea de la especulación y de la solución política.

Después del período de los Cien Filósofos, China se unificó en el imperio Han (siglo II a. c. —siglo II d. c.); una filosofía, el confucianismo, que en la era filosófica no había sido más que una entre muchas, se volvió dominante, ortodoxa y todopoderosa, pero en este proceso —tal es el eclecticismo del pensamiento chino— tomó características de muchas otras filosofías.

En el siglo IV a. c., competían tres filosofías rivales por el favor de los gobernantes de las ciudades-estado. La primera era el confucianismo, representado por Mencio; la segunda, el utilitarismo, representado por Micio; y la tercera, el trascendentalismo, representado por Chuang Tzu.

Cada una de estas tres escuelas, muy diferentes entre sí, se ocupaba de la misma pregunta: "¿Cómo se puede gobernar bien el Estado, cómo puede ser ordenada la sociedad?" Difieren tanto en su acercamiento como en sus soluciones al problema. A la pregunta: "¿Cómo sabemos?", Mencio respondía que todo conocimiento, toda verdad, se encontraban en los clásicos de la antigüedad. Su epistemología era escriptural. En el siglo IV a. c. había una antología de poemas, himnos dinásticos y canciones populares, escritos del siglo X al siglo VII a. c., conocida como los *Cantares*, y una colección de documentos de Estado recopilados hacia los siglos XI y X a. c., conocida simplemente como los *Libros*. Decían los confucianistas que esos documentos presentaban una imagen de la utopía de la antigüedad, los tiempos de los reyes Wen y Wu. Por medio de la interpretación de esos clásicos, en una forma conocida por

los estudiosos del Antiguo Testamento, sacaban, con una autoridad posiblemente escriptural, una imagen del Estado en que el Rey Ideal gobernaba el mundo natural por la sola influencia de su virtud —y así guardaba el orden de las estaciones, de las épocas de siembra y labranza, de nacimiento, muerte y renovación y de toda la familia humana. En los textos originales, “virtud” era una palabra que los antropólogos conocen como “mana”, el poder mágico que los sacerdotes y chamanes manejan para controlar a las fuerzas hostiles. Pero en el vocabulario confucianista, “mana” se elevó a “virtud”, de lo cual se desarrolló un sistema ético del comportamiento caballeroso ideal. Este código ético, este código del hombre, se convirtió en el ideal del administrador confucianista para todo el resto de la historia. El orden contemplado se organizó en una serie de deberes y obligaciones, empezando con la familia común, en la cual cada miembro tenía un orden ascendente de importancia a medida que se acercaba a la vejez, y un conjunto rígido de deberes y obligaciones. La armonía familiar, el cumplimiento fiel de los cinco grados de parentesco, los deberes del hijo hacia el padre, todas esas cosas se convirtieron en lugares comunes de la enseñanza confucianista, y son una de las características de la vida familiar china hasta la fecha. Estos parentescos entrelazados se extendieron de la familia al Estado, en tal forma que el deber del hijo hacia el padre se convirtió en el deber del ministro hacia el príncipe, y todo el Estado se concibió como una enorme familia armoniosa, con un gobernante virtuoso, “padre y madre de su pueblo”. La palabra moderna para “nación” o “estado” es *Kuo-jia*, “ciudad-estado y familia”. Dentro de este ideal se incluía la oposición al abuso, el derecho del pueblo a destituir a un gobernante que perdiera la virtud, puesto que el cielo retira su mandato de gobierno a los que no son dignos de él. La corrupción del Kuo-mintang y el comportamiento atribuido a Chiang Kai-shek y su familia fueron interpretados por los chinos como una pérdida del mandato de gobierno. Esta teoría del mandato celeste fue muy importante en la historia china posterior. Es la justificación para un cambio de régimen; al tomar el poder los comunistas, la propaganda más importante contra el régimen anterior fue la historia de su corrupción. Éste era un mensaje que el más simple campesino podía comprender e interpretar.

El segundo de los pensadores del siglo iv es Micio. Decía que el pasado no tiene importancia para el presente, y que la respuesta al problema del orden en la sociedad y en el Estado era volver a empezar, a la luz pura de la razón. Sostenía que la suma de la experiencia humana prueba la existencia de una Divinidad. La Divinidad tiene un propósito, una voluntad. Esa voluntad y ese propósito se conciben en el amor y la compasión. Debemos investigar la causa del desorden, porque sólo así podremos curar sus males. Puesto que todos los hombres tienen la atención del cielo, se deduce que todos los hombres son iguales a los ojos del cielo. El cielo llueve por igual sobre el justo y sobre el injusto. El cielo manifiesta también su amor en todos, sin importar las distinciones de persona. Así pues, la consecuencia lógica de esto es que todos los hombres deben amarse sin distinción y con igual intensidad.

La idea del amor universal en una sociedad de clases, basada en la familia, fue interpretada por sus oyentes como algo en contra del orden natural de la vida humana. "Ultraja todos los sentimientos humanos", protestó Mencio. Los confucianistas tenían cánones codificados con mucha precisión, que se referían a los deberes y afectos que deberían gobernar a los miembros respectivos de la familia y los órdenes de la sociedad. Sin embargo, decía Micio, el amor universal es el consenso común del bien común. Esto lleva a Micio a sus dos axiomas políticos: el criterio del bienestar común (el mayor beneficio para el mayor número) y la aceptación del común acuerdo (la teoría según la cual el sistema que produce los mayores beneficios para todos debe ser aceptado por todos). De ello se deduce, decía Micio, que sólo los más competentes, sin importar la clase o la familia, eran sirvientes adecuados de la comunidad, y que a ellos deberían estar dirigidas sus mayores recompensas.

La filosofía de Micio falló en la solución final en el imperio Han y ha llamado poco la atención desde entonces, hasta fecha reciente. En 1882 un erudito alemán describió a Micio como "un abogado del socialismo y el comunismo"; los escritores nacionalistas de los años treinta trataron de revivir el micianismo como "amor universal", una especie de cristianismo nacional. Pero bajo el régimen comunista Micio ha sido

considerado en una nueva categoría, como el primer Marx que, a diferencia de Marx (claro está), era chino.

El tercero de los pensadores del siglo iv, Chuang Tzu, enseñaba que el único acceso al conocimiento era la experiencia mística. El verdadero conocimiento sólo es asequible al adepto en estado de trance. En los trances uno ve al universo entero, la creación como Una, la unidad natural y el orden natural, que el adepto, al "navegar con el Infinito", puede inducir en el mundo real, negándose a intervenir y entregándose a la "mis-midad" —es decir al Tao. En algunos de sus aspectos, esta filosofía ha estado de moda en el Zen "Beatnik". Como los adeptos al taoísmo, en su búsqueda de la droga de la inmortalidad, fueron los primeros alquimistas, a los que se debe en gran parte la recopilación de la farmacopea china en el siglo viii de nuestra era, sus sucesores gozan de popularidad en la China actual como los primeros tecnólogos del pueblo, y los creadores de su ciencia.

En una forma más bien impresionista, lo anterior muestra lo profundamente enraizado que está el pensamiento político en China, lo amplios que han sido sus intereses, y la influencia que ha tenido en la formación del *ethos* chino. El marxismo teórico tiene puntos evidentes en común con la tradición china: el Estado monolítico; el criterio de la virtud y de la incorruptibilidad; la obediencia a severas reglas éticas y morales; la elevación al máximo de los ideales de orden y acuerdo; y la prioridad de la sociedad y el Estado sobre el individuo. El individualismo —la idea del valor supremo del alma individual— no tiene lugar en el pensamiento o en la organización social china. Al contrario, el individuo no encuentra protección y seguridad al afirmar su individualidad, sino al subordinarse al bienestar común. La discusión —que es un elemento esencial en el proceso democrático— es lo contrario al orden en la tradición china; es un horrible *luan* (desorden) y, por lo tanto, reprehensible. Una idea común al confucianismo y al micianismo es que los más competentes deben gobernar por el bien de la comunidad. A través de la historia imperial china, la *élite* confucianista, reclutada por medio de un examen de competencia, ha gobernado el país. La idea de una *élite* ética y abnegada, ya sea de eruditos confucianistas o de los cuadros del Partido Comunista, no es contraria a la tradición nacional. Finalmente,

una parte del folklore común del campo, resultado de siglos de condicionamiento al pensamiento tradicional, ha metido firmemente en la mentalidad china la idea que la suerte de la gente del pueblo —el bienestar común— es el criterio definitivo para juzgar si un gobierno es bueno, y que cuando la gente sufre sin razón el cielo ordena que se retire su mandato a la causa de ese sufrimiento.

Se dijo recientemente, frente al Comité de Relaciones exteriores del Senado, del senador Fulbright, que en chino no hay palabra para expresar “libertad” en el sentido democrático. Hay una palabra, pero no tiene la connotación con que la usaba el presidente Kennedy. Significa “actuar por sí mismo”, actuar en forma independiente del grupo y, por lo tanto, actuar en forma opuesta al bienestar común.

China, sea comunista o no, es un mundo cultural aparte —aparte del Occidente. Parte de esa “separatidad” está en el idioma y en el pensamiento mismo de los chinos. Para entender la China moderna es fundamental comprender la naturaleza de esa “separatidad”.

La “separatidad” del pueblo chino no es sólo geográfica, sino lingüística y de formas de pensamiento. Los orígenes históricos del pensamiento chino, y el larguísimo período de acostumbamiento a pensar que ha tenido el pueblo chino son profundos. El idioma protege ese pensamiento como algo sagrado y lo mantiene vivo, y sus peculiaridades son una influencia unificadora. La naturaleza de la escritura y del idioma en que se conserva su esencia constituye una explicación de la viabilidad de la civilización china. Pero el idioma crea problemas de comunicación y comprensión con el resto del mundo. La respuesta china al marxismo-leninismo es muy distinta a la del Occidente individualista y con ideales de libertad. La teoría marxista sufre ciertos cambios al ser expresada en un idioma que está tan lejos del pensamiento occidental. La clave para entender el presente, en China, está en el pasado siempre presente.

Una de las ideas más extrañas que circulan en Occidente es que los chinos han repudiado su antigua cultura, que han cambiado su ropa china por el traje rojo del comunismo, y han dado la espalda a su pasado. Claro que no es así. La posición maoísta es que la literatura, la historia y el arte de China

son herencia de todo el pueblo, y que deben ser fácilmente disponibles, no estar reservados a una *élite* erudita. China ha sido gobernada durante dos mil años por una burocracia elegida entre la *intelligentsia*. Dinastía por dinastía, los chinos han competido en los exámenes provinciales e imperiales, han ascendido gradualmente en la jerarquía hasta llegar a los puestos más altos del gobierno. Este gobierno por reyes filósofos hace pensar en los ideales de los guardias de Platón, y en cierto sentido eso ha sido. Pero esto ha segmentado la sociedad china y ha creado un orden social muy diferente de cualquiera que hayamos tenido en el Occidente. Después de la destrucción intencional de la aristocracia hereditaria basada en la posesión de la tierra, en el siglo III a. c., la sociedad se dividió en cuatro clases tradicionales: eruditos, campesinos, artesanos y soldados, en ese orden. Hasta hace relativamente poco, los eruditos usaban ropa diferente, exhibían los grados obtenidos en los exámenes por medio de borlas distintivas y botones en los sombreros, y cuando caminaban por la calle, la gente de condición más baja se hacía a un lado para dejarlos pasar. El sistema de exámenes tuvo períodos de auge y depresión a través de los siglos. Fue profanado: en las épocas malas, se vendieron diplomas y se compraron preguntas de exámenes. En su mejor época, el sistema produjo eruditos-estadistas —administradores de los que han tenido que depender todos los conquistadores de China para resolver el problema de la administración a gran escala. No sorprende saber hoy en día que los decretos de Pekín llegan a todo el país, hasta al pueblo más pequeño. Esta tradición de administración a gran escala, llevada a cabo por eruditos-estadistas, tiene una historia de dos mil años, y en un estudio reciente quedó demostrado que la totalidad de la *élite* del Partido Comunista viene de la clase de los mandarines. Se pensó en cierta época que el acceso a los libros y la facilidad con que los ricos y poderosos podían educar a sus hijos significaba que existía, de hecho, una clase gobernante. Ciertamente es que algunas familias reaparecen una y otra vez en la historia china; pero estudios más recientes han mostrado el grado tan notable de movilidad social que permitía el sistema de exámenes. De todos modos, las clases sociales más altas siempre han sido las más educadas, y la diferencia y el respeto a los eruditos ha creado de hecho una *élite*, que se refugió cada vez más en la conserva-

ción de sus misterios —el conocimiento de los clásicos— haciendo que el idioma escrito se volviera cada vez más lapidario, más y más alejado del lenguaje común. En la Revolución de 1911 fue cuando los revolucionarios hicieron el primer intento de democratizar la lengua escrita, de alejarse de las formas clásicas y aproximarse más a la lengua hablada. Pero aun así, la capacidad de leer y escribir y la educación clásica trazaron profundas líneas divisorias entre letrados y analfabetos, haciendo que la cultura china fuese el placer de una clase letrada y acomodada, y estuviera fuera del alcance de los campesinos ignorantes y esclavizados. La posición comunista es que la cultura china es patrimonio de todos los hombres, y desde 1949 se han invertido muchísimas energías para eliminar el analfabetismo y para hacer accesible a todos el patrimonio cultural común. Por lo tanto, en vez de repudiar la herencia del pasado, los dirigentes de Pekín están decididos a hacerla accesible para todos. Claro que esto no se deriva en especial del dogma marxista, sino más bien del nacionalismo y la autoestimación chinos. A través de toda su historia, los chinos siempre han sido xenófobos, y han despreciado a los bárbaros (es decir, a los no chinos). Lo que ellos ven como una invasión de China por los extranjeros, desde mediados del siglo XIX, no ha hecho otra cosa que estimular su orgullo por las antiguas realizaciones chinas. Esto constituye el meollo de un sentido de nacionalidad e identidad, y es la causa de muchos de los sacrificios que los chinos están dispuestos a hacer para reconstruir y modernizar su país.

La palabra china para “civilización” es *wen-hua*, que quiere decir aproximadamente “el proceso de cambio que trae la literatura”. El centralismo del esfuerzo erudito y literario, el prestigio de los eruditos y escritores, y la pasión casi morbosa por el conocimiento, son parte del patrimonio chino, y pocas veces ha sido tan evidente en tiempos recientes este rasgo del *ethos* chino. Los occidentales han hecho notar con frecuencia la sorprendente avidez de conocimiento, la intensidad y seriedad de los estudiantes chinos. Esto viene del adiestramiento de siglos que han tenido todos los chinos en su respeto por el conocimiento y las recompensas que ganan todos los buenos eruditos.

Para un sinólogo, una de las consecuencias de la llegada del régimen comunista es que los libros, que antes eran pocos, caros y difíciles de obtener, de pronto son accesibles en ediciones bara-

tas, cuidadosamente hechas, con paginación correcta y buenos índices. Una edición de una novela clásica del siglo XII, por ejemplo, se lanza al mercado hoy en día con una impresión inicial de seis millones de ejemplares. La producción de publicaciones de Pekín ha sido tan abundante que en ciertos períodos ha habido falta de papel. Otra consecuencia ha sido un enorme aumento de las publicaciones periódicas de tipo erudito. En sólo un campo, el de la lingüística, han aparecido tres nuevas publicaciones periódicas desde 1949.

En el arte chino, los efectos han sido totalmente contrarios. Antes de 1949 no era difícil comprar porcelanas y pinturas chinas de buena calidad, pero desde entonces se ejerce un control riguroso sobre la exportación de los "tesoros nacionales", lo cual ha ocasionado una enorme alza en el precio de las buenas piezas, que están ahora fuera del alcance de los coleccionistas modestos. Dentro de China, cada provincia tiene su museo, y los museos de Pekín tienen fama de ser excelentes, no sólo por la calidad de su contenido, sino también por las técnicas de presentación y exposición empleadas.

Otra consecuencia de la subida al poder del régimen de Mao es el extraordinario impulso que se ha dado a la arqueología. Se conocía la existencia de ricas zonas arqueológicas sin excavar, pero en un período de gran descuido en la década de los veinte, las más accesibles fueron saqueadas y explotadas; lo mejor de las colecciones que se encuentran en los museos occidentales viene de esa época de depredación. El Kuomintang, bajo la Academia Sínica, trató de ejercer algún control, pero con gran descuido, y las excavaciones nunca se hicieron en gran escala. Desde 1949 han trabajado en las zonas unos cincuenta grupos arqueológicos importantes, y se han hecho enormes adelantos en el estudio de la China prehistórica. Las piezas, como es natural, van a los museos provinciales y nacionales, y gran parte de ellas todavía no han sido exhibidas fuera de China. No sólo ha habido gran progreso en las normas de excavación y documentación científica, sino también en informes y publicaciones, por lo que los eruditos occidentales pueden mantenerse al día. Bajo el régimen comunista, China, en vez de repudiar su pasado, lo está reviviendo como en ninguna otra época.

Uno de los mayores tesoros culturales de China está en sus historias dinásticas. Durante veinticinco dinastías, la costumbre

fue escribir la historia de la dinastía anterior, y esas *Veinticinco historias dinásticas* han sobrevivido hasta la actualidad. Constituyen un relato detallado de los últimos dos mil años. Una edición en microtipo, que está en posesión del autor, impresa sobre papel biblia y sólo legible con la ayuda de una lente de aumento, ocupa el doble de espacio que la *Encyclopedia Britannica*. La composición de textos históricos chinos empezó con los anales de las ciudades-estado. Poseemos uno de estos anales (721-479 a. c.), que registra brevemente un catálogo de los tratados que se llevaron a cabo, hechos importantes y las idas y venidas de la corte. Todos los estados tenían anales de este tipo. Sólo poseemos uno completo y de otros únicamente se conservan fragmentos o citas. También tenemos dos historias narrativas de alrededor del siglo III a. c., que son fuentes muy ricas para la historia social de ese período. Pero no fue sino en el siglo I a. c. cuando un oficial de la Corte Imperial y su hijo, comenzaron a escribir las *Historias dinásticas oficiales*, que se continuaron, dinastía por dinastía, como parte esencial del gobierno estatal, hasta 1927. El primer historiador, Szu Ma-ch'ien (ca. 145-90 a. c.), merece cuidadosa atención, y un lugar de honor en cualquier panteón de los grandes estudiosos del mundo. Su visión de la historia consistía en creer que la estabilidad social y los ideales éticos sólo podían mantenerse si los sucesos cotidianos se documentaban meticulosamente y si este registro inédito se utilizaba como un espejo para los príncipes. También era interesante su estructuración de la historia, que sirvió de modelo para todas las demás dinastías por venir. La historia se escribió en cinco partes. A la primera la llamó "hilo principal", nombre que tomó de la imagen de coser en un telar partiendo de la urdimbre. Este hilo principal era la sucesión imperial, la transmisión del Mandato Divino de un soberano a otro. Aquí se encuentran las vidas y actividades de reyes y reinas y la conducta de la corte. La segunda, que después abandonó, registra la historia de las "casas hereditarias" —modo cortés de registrar las historias de las ciudades-estados, que funcionaban independientemente de los Hijos del Cielo. La tercera parte es una cronología tabulada, que consiste en tablas genealógicas y cuadros. La cuarta es una serie de monólogos sobre múltiples y diversos temas: el sistema monetario, observaciones astronómicas que se realizaron durante la dinastía, reglamentos comerciales y mer-

cantiles, reglamentos para el modo de vestir cortesano y civil; en síntesis, una especie de historia socio-económica, tratada localmente. La quinta, que incluye las biografías de unos cien o doscientos hombres prominentes de la dinastía, es un reconocimiento de que la historia es la suma total de las biografías y constituye una especie de diccionario biográfico nacional. Esta obra monumental, comenzada por el padre y concluida por deber filial por su hijo, fue la primera y última historia auspiciada semi-privadamente. En las dinastías subsiguientes, el trabajo se escribió como un documento de Estado, y se compiló partiendo de los expedientes oficiales diarios.

Es difícil describir la riqueza de materiales de estas historias, ninguna de las cuales ha sido traducida totalmente a otra lengua. Otras historias diferentes se han escrito y se han conservado, sobre todo a partir del siglo xii. Existen, por ejemplo, unas cinco mil historias locales de ciudades, distritos, a veces de templos, otras, de familias. Desconocerlas —y pocos estudiosos fuera de China las conocen— equivale a no entender una de las batallas más interesantes y reveladoras que se llevan a cabo actualmente en Pekín. A medida que uno lee las actas históricas, se aclara el dilema del historiador marxista ortodoxo que tiene que enfrentarse a una documentación tan minuciosa, y precisar los períodos marxistas familiares, para justificar las etapas históricas marxistas, y aun para decidir cuándo ocurrieron estas etapas —si fuese útil determinarlo. Esto es lo que divide hoy en día a los historiadores chinos escrupulosos. Por otra parte, desde los tempranos veintes, los historiadores chinos con influencia occidental, habían retado la visión tradicionalista de estas historias. Una consecuencia interesante de toda la controversia es que este rico material histórico se está reexplorando con nuevas perspectivas mentales. Una de éstas es la historia de la ciencia. Los lectores de los volúmenes introductorios de Needham saben que, en la medida en que la ciencia y la tecnología se desarrollan en China y se acumula evidencia de las ricas fuentes que han sobrevivido, se ha hecho más claro que China tiene detrás una historia impresionante de inventos tecnológicos, que sirve de base histórica para lo que construyen los nuevos científicos chinos. Dos miembros de la Academia de Medicina de Pekín, en visita reciente a Canadá, hablaban de la coexistencia paralela de la medicina tradicional y de la occidental, en las es-

cuelas médicas chinas. Fue en la *Pharmacopoeia* china del siglo XVIII donde se describieron por primera vez las propiedades terapéuticas del efedrín, y es mucho lo que probablemente pueda encontrarse entre los resultados del descubrimiento empírico chino, que pruebe ser de utilidad. En todos los hechos, no hay otras personas tan minuciosas para registrar su historia, ni que estén tan conscientes de ella, y hasta la generación actual de estudiosos pocas veces había sido tan vivo y productivo el interés en la historia china, como lo es hoy día.

Los visitantes a la China Comunista traen consigo una sensación de que todo es nuevo; impresión que los propagandistas tratan de destacar y documentar en seguida. En algunos aspectos sí hay novedades, pero el Partido Comunista tiene verdadero interés en dar la impresión de que todo es nuevo y atribuible a las virtudes del comunismo. Sin embargo, para cualquier conocedor de la historia china, hay también mucho que parece familiar.

Entre los aspectos más ilustrativos de la historia china, que colocan a la China moderna en una perspectiva más clara, el primero, ya mencionado, es la larga historia de destrezas burocráticas que han adquirido y han desarrollado los chinos. Las historias dinásticas fueron escritas por sirvientes civiles y le han servido siempre como guía a los administradores, pues los burócratas siempre se han encargado del gobierno en China. La "Política", las luchas por el poder, no han sido entre clase y clase, entre un interés económico y otro, sino entre grupos rivales de burócratas que conocen los gajes del oficio. Estas destrezas burocráticas intuitivas son, en sí mismas e independientes de cualquier dogma, uno de los recursos de primera importancia al gobernar un país tan grande y tan populoso como China. Y como la tradición histórica ha sido que los burócratas se suscriban a la ortodoxia —lo mismo en el pasado, al entrenamiento confucianista con su código ético, que en el presente, a la disciplina del Partido— no es histórico suponer, como suele decirse, que China está unida y bien gobernada por primera vez en la historia. Esto, evidentemente, no es así. Si se le compara con los años decadentes del Manchú o los años difíciles del Kuo-mintang, el régimen comunista es, claro está, por marcado contraste, un gobierno honrado cuyo poder se extiende por todo el territorio. Pero éste es un tema recurrente en la historia china.

No sólo ha habido uno, sino tres períodos de regímenes draconianos, períodos de un totalitarismo atemorizador bajo el dominio de una fuerte figura patriarcal, que van seguidos de la decadencia y de la disolución. El primero, en el siglo III a. c., fue el de Chin Shi Huang-ti, primer unificador de China. Una vez execrado por historiadores ortodoxos y citado por historiadores occidentales como ejemplo horrendo de totalitarismo, Chin Shi Huang-ti ha sido revaluado por los historiadores comunistas como uno de los arquitectos de la grandeza china. A él se le acredita la quema de libros y la inmolación de doscientos estudiosos para borrar la memoria del pasado, hecho por el cual los confucianistas lo han maldecido desde entonces. Pero Chin también construyó una enorme red de carreteras a través de China, estandarizó pesas y medidas, nacionalizó la moneda y erigió la Gran Muralla. Por estos trabajos prodigiosos, hechos a un costo terrible de vidas humanas, se le acredita en el presente régimen. No se trata de algo nuevo cuando se oye hablar hoy de las grandes obras públicas, de la fabricación de presas y depósitos, realizadas por miles y miles de trabajadores; ya ocurrió durante el reino del Primer Emperador. Volvió a ocurrir bajo la dinastía Sui (590-618) —otro período de horrible represión y de métodos totalitarios en el que también se hicieron cosas necesarias, pues los Sui erigieron el gran sistema de canales que hizo más expedito el movimiento de granos a través de todo el Imperio, y aumentó considerablemente la movilización de las fuerzas imperiales. No se puede sugerir, como han intentado descubrir numerosos historiadores chinos del siglo XII, que exista un patrón cíclico y recurrente en la historia china. Pero los trabajos públicos a gran escala y los métodos draconianos, no son novedosos en China y tampoco una innovación de inspiración marxista. En el pasado, estos regímenes duraron unos veinticinco años.

Otro tema recurrente de la historia china, que es parte esencial del folklore de su pensamiento, es el mecanismo mediante el cual puede quitarse y cambiarse un régimen que fracasa. Se ha dicho que en el África moderna uno de los problemas de los nuevos regímenes es que no existe ningún mecanismo político que se aproxime a un golpe de Estado, para cambiar un régimen que haya perdido contacto con la realidad. Este mecanismo ha existido siempre en la historia de China y está envuelto

en la teoría de la "virtud" del líder y el cese del Mandato del Cielo. Cuando el líder pierde "virtud", así dice la teoría, el "gran acuerdo" se rompe, la gente sufre y el descontento popular es señal del celeste y una justificación para quitarle el mandato y cambiar el régimen. Una de las nuevas fases de interpretación de la historia china que compromete la atención de los historiadores en el Pekín actual, es el estudio del proceso mediante el cual surge el descontento popular, de cómo ocurren las rebeliones campesinas y de cómo se cambian los regímenes. Se han publicado una gran cantidad de escritos sobre este tema. Esta teoría no supone, y ni siquiera considera, que la gente común tenga alguna alternativa en la selección de sus gobernantes. Supone que la condición de la gente es un indicio de la "virtud" o efectividad del gobernante, que es cosa muy distinta. La satisfacción popular con un régimen no se deriva de saber que éste ha sido electo por ellos mismos. Se deriva del bienestar de la gente. Es fácil ver cómo Chiang Kai-shek y su partido, en términos tradicionales, han "perdido su mandato". Es también fácil observar que el mejoramiento de muchos de los campesinos es, en sí mismo (en los mismos términos tradicionales), una justificación, y de hecho, un voto de confianza al régimen que eligieron.

Otro tema recurrente de la historia china, muy importante en el presente, tiene relación con las nociones chinas acerca del imperio. El Primer Imperio, el de Han, fue realmente una consolidación de las ganancias territoriales logradas por el emperador Chin en el siglo III a. c. Éste se basaba en algunas ideas chinas acerca del mundo y del lugar de los chinos en él. Dentro del pensamiento chino, el "mundo" es Tien hsia "todo bajo el Cielo", y la soberanía es el derecho del Hijo del Sol para gobernar "todo bajo el Cielo". En las cosmogonías más tempranas, se pensaba que el mundo era cuadrado, con los "cuatro mares" en sus cuatro orillas. El mundo se convertía en "todo entre los cuatro mares" y "todo bajo el Cielo", los dos clichés más comunes entre los clásicos. Las ciudades-estado eran los "Estados-centro" y, después de la unificación de China bajo el Chin, China (el nombre deriva de Chin) se convirtió en el Estado Central, el centro del Universo, y el lugar del virrey del Cielo en la tierra. El Hijo del Cielo quedaba precisamente en el medio. Este egocentrismo de los chinos ha influido poderosamente

en sus puntos de vista sobre el mundo, tanto en la antigüedad como en el presente. Una historia de las dinastías Chin y Han, que fue publicada hace unos quince años, disfrutó de la inusitada distinción de ser editada tanto en Pekín como en Taiwan. El autor empezó describiendo el estado territorial de China durante el siglo I a. c. —un Imperio que se extendía hasta el Tibet y Asia Central, el Gobi, Mongolia, Manchuria y Corea, y hacia el sur, hasta lo que es hoy Vietnam. Desde el punto de vista chino, esto es el mundo: el del Reino Central y los reinos de los cuatro bárbaros. El historiador declaraba entonces que todos los chinos leales (queriendo decir Pekín y Formosa), tenían el deber sagrado de mantener intactos los confines del otrora Imperio como chinos, histórica e irrevocablemente. En la dinastía Han había debates interminables acerca de las “regiones occidentales” y los estados periféricos —sobre si gobernarlos directamente o mantener sobre ellos una especie de soberanía liberal, que se simbolizara con un tributo nominal que los bárbaros llevarían a la corte. Estas dos escuelas de pensamiento han chocado históricamente una y otra vez. La política de ocupación fue avocada por los grupos militares y la de “gobernar por virtud” por los confucianistas. En el siglo XVIII la disputa se resolvió a favor del gobierno por virtud y todos estos países —Tibet, Corea y Vietnam— tenían cortes, costumbres, rituales y procedimientos casi chinos, pero rara vez fueron ocupados o administrados directamente por China. En la historia del Imperio Chino, una de las medidas de la “virtud” del régimen ha sido que los bárbaros de los cuatro cuarteles reconozcan la soberanía china y presten tributo, atestiguando así la superioridad de la cultura china y su deuda para con ella. Todo esto es muy distinto, en forma y como concepción, de las prácticas imperialistas occidentales. Pero es muy chino. Cualquier régimen en China, sea el Kuomintang o el comunista, tendrá que asegurar que sus estados periféricos, por lo menos en cuanto al tributo nominal, reconozcan la soberanía china, aunque esto no signifique el uso de administradores chinos o la ocupación militar. Es una concepción del mundo, que desde el punto de vista chino promete seguridad. Actualmente este modo de pensar gana terreno en Pekín. China no ha sido nunca un poder mercantil o naval, no se ha comprometido en empresas ultramarinas, ni tiene ambiciones que la lleven a conquistar el mun-

do o a romper los estados del sureste asiático mediante ocupaciones sucesivas. Sin embargo, le importa vitalmente que los estados periféricos sean pro-chinos. La presencia de extranjeros en cualquiera de estas áreas afecta las sensibilidades chinas, y una presencia que pueda constituir una amenaza al territorio chino mismo provocaría, según creencia de este autor, una guerra defensiva por parte de China. En el actual dilema en Vietnam, así como en Corea y Taiwan, es importante entender lo que sienten los chinos respecto a estas áreas, y saber que cualquier régimen, comunista o no, sentiría lo mismo. Esto explica, quizás, la renuencia china para enviar tropas de combate a Vietnam del Norte, pero también explica su empeño vital en que Vietnam del Norte sobreviva. Personalmente, el autor simpatiza con la advertencia de los Sinólogos Americanos al Comité de Relaciones Extranjeras del Senado de que es conveniente detener la expansión china, pero que fallar en el reconocimiento de las urgencias emocionales que siente China de mantener un *status* especial en estas áreas sensitivas, es algo sumamente peligroso y puede, más bien, iniciar lo que todos quieren evitar: una guerra entre China y los Estados Unidos.

Por lo tanto, en resumen, la importancia de China en los problemas mundiales, tanto hoy como en el futuro, parece segura. Sin embargo, el aislamiento chino presenta problemas muy grandes de comunicación y comprensión. La China Comunista no está funcionando, como un teórico político de orientación occidental estaría tentado a creer, desde premisas teóricas marxistas solamente. La clave para entender la China Comunista, y por lo tanto, para llevar a cabo una política inteligente respecto a ella, estriba en un conocimiento mucho más profundo de China y de su gente, tanto del pasado como del presente, que el que prevalece hoy en Occidente.

Para Occidente, el problema chino y de todo lo que no es occidental, como los nuevos estados que surgen en África y Asia, consiste en la necesidad de un conocimiento mejor y de una comprensión más inteligente de ellos. El deber preeminente de las universidades es comprometerse al estudio académico serio y por separado, de los mundos desconocidos del Islam, el sur hindú de Asia, China y Japón, sobre los cuales puedan basarse políticas inteligentes. Las estrellas de estos países están en

ascensión. El interés y la importancia de ellos crecerá para nosotros en el futuro. Un estratega clásico chino del siglo III a. c., muy citado por Mao Tse-tung, ha dicho: "Conócete a ti mismo y conoce a tu adversario, y así, aunque luches con él cien veces, saldrás victorioso invariablemente."

Traducción: F. BOTTON