

El sueño chino : política contemporánea	Titulo
Fernandez, Lucia - Autor/a; Fassulo, Filippo - Autor/a; Reigadas, Cristina - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CEAP	Editorial/Editor
2018	Fecha
	Colección
Pluralismo; Sistema político; Política internacional; Estado; Democracia; Legitimidad política; China;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/ceap/20181029011055/suenochino.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

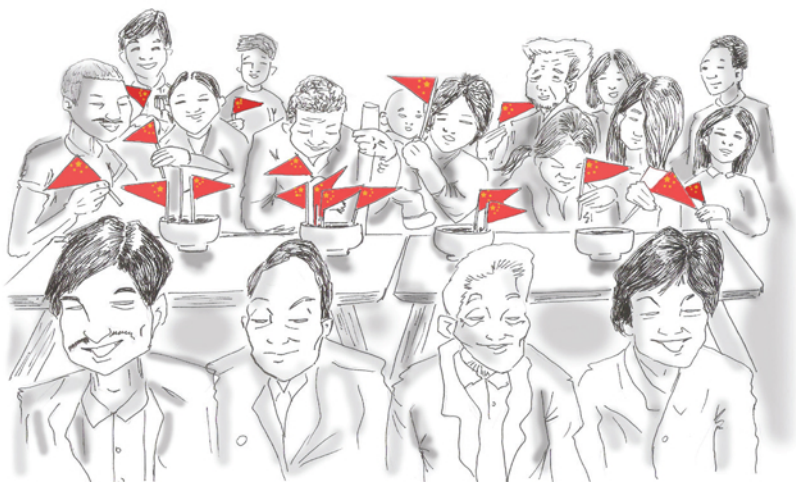
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



El sueño chino

Política contemporánea

Lucía Fernández



Invitados: Filippo Fasulo y Cristina Reigadas

El reciente crecimiento y despliegue geopolítico de la República Popular China, la han convertido en indiscutible objeto de atención. El presente libro intenta abordar el “sueño chino” a partir de tres trabajos que ofrecen un acercamiento a las dinámicas políticas internas desde los años posteriores a la apertura (1979) hasta la actualidad, una eventual continuidad entre el sistema político actual y el tradicional, y la cuestión de la democracia en China desde la perspectiva de la crisis contemporánea de este sistema político.

“Los sueños nacionales son también la manifestación de una lucha y unos deseos hacia el interior de la sociedad en determinado contexto histórico; muestran una dirección y permiten establecer metas, en unos casos contradictorias bajo el mismo ala”.

El sueño chino y la política contemporánea ofrecen múltiples formas de acercamientos. Con el fin de comprender la complejidad del gigante asiático, prevalece aquí una mirada interior, desde su propia órbita.

El sueño chino
Política contemporánea

El sueño chino

Política contemporánea

Lucía Fernández

Invitados: Filippo Fasulo y Cristina Reigadas

2018

Fernández, Lucía

El sueño chino : política contemporánea / Lucía Fernández. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Facultad de
Ciencias Sociales, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1680-4

1. Ciencia Política. I. Título.

CDD 320

Corrección y diagramación: Gabriela Mocca

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prólogo	
Introducción	9
El sistema político chino contemporáneo	13
<i>Lucía Fernández</i>	
Pluralismo, Estado y representación en China: instituciones políticas bajo la luz del valor monismo	37
<i>Filippo Fasulo</i>	
Democracia y legitimación política en China contemporánea. Deliberación y virtud	69
<i>Cristina Reigadas</i>	
Sobre los autores	89
Mapa de China	91

Agradecimientos

Al Centro de estudios en Ciudadanía, Estado y Asuntos Políticos (CEAP),
por permitirnos poner el cuerpo y las ideas a favor de la ciencia.

Al Dr. Jorge Malena, por su imprescindible labor y la generosidad con
todos los que abordamos China con esfuerzo y responsabilidad.

A Mario Toer, Federico Montero, Sebastián Mauro,
Daniela Perrota, Damián Paikin, Emanuel Porcelli, Sergio Gallucci,
Gustavo Girado, Néstor Restivo y Gustavo Ng, fundamentales.

A Diego Murgia, por el arte de tapa, por el arte.

A quien lee, por ser ese Otro que justifica este libro.

Introducción

El crecimiento arrollador de la República Popular China, su constante despliegue en el plano global, sumado a una población de 1.415.045.928 habitantes (según Naciones Unidas¹), han convertido a este país en un objeto indiscutible de atención. La influencia que una potencia de proporciones inexorables tiene en la economía y en la política mundial demanda profundizar nuestro conocimiento sobre su estructura política. El presente trabajo intentará contribuir en este sentido, proponiendo un abordaje de la orientación política de la China actual.

Al decir de Borges, este tablero podría ser la pieza de un tablero mayor, lejos está de aquí la idea de abarcar la totalidad del fenómeno, aunque no así los deseos de generar interrogantes y búsquedas futuras.

Se tratará simplemente de abordar con calma la actualidad política china desde algunos vértices, tales como las elecciones, el Partido, sus cuadros, liderazgos, democracia, legitimidad y representación.

En el primer trabajo se intentará definir y analizar las tendencias políticas hacia el interior de la República Popular China desde la apertura de Deng Xiaoping (1979 en adelante), con el foco puesto en las generaciones de líderes que continuaron a Mao y a Deng, el mecanismo de selección y su legitimidad, así como de

1. UN Department of Economic and Social Affairs, Population Division, “World Population Prospects: the 2017 Revision” [www.worldometers.info].

los demás miembros del Partido, llevando luz sobre su estructura y funcionamiento. Se presentarán algunas proposiciones troncales del presidente Xi, perteneciente a la Quinta Generación y actual gobernante, y se esbozarán algunos lineamientos respecto de la Sexta Generación y sus desafíos.

El sueño chino es una proposición muy distinta del sueño americano, y ofrece una serie amplia de metas factibles, planificadas y explícitas. A lo largo del trabajo, nos remitiremos a precisar algunos de sus direccionamientos.

A fin de conectar lo acontecido al interior de la República con el resto del mapa, el recorrido final analizará la Nueva Ruta de la Seda, ambicioso proyecto de infraestructura lanzado por el actual presidente chino, que se propone conectar vía terrestre y marítima el centro, norte y sur de China con el resto de Asia, Europa y África con el objeto de agilizar el intercambio comercial, político y cultural.

Este trabajo cobra relevancia gracias al enorme aporte del sinólogo italiano Filippo Fasulo, de quien incluimos la traducción de un importante y premiado artículo. En él, el autor se propone el objetivo de investigar el sistema político chino partiendo de la suposición de que puede haber continuidad entre el sistema político actual y el de la China tradicional gracias a una cultura política común. En este marco, la investigación examina el sistema político chino a la luz del valor monista, tal como lo describe Isaiah Berlin en su investigación sobre la dicotomía libertad positiva/negativa, o definido como la confianza en un principio teleológico. Utilizando esta configuración, en el artículo se ponen también en cuestión las categorías de pluralismo, Estado y representación en el contexto político de la República Popular China.

El análisis de la profesora Cristina Reigadas ingresa con filo en la cuestión de la democracia en China desde la perspectiva de la crisis contemporánea de la democracia, en particular la representativa, y desde la asunción de que la misma está ligada a la cuestión de la democracia global. Se discuten algunas cuestiones que surgen recurrentemente ante la pregunta por la democracia en China: ¿es apta para la democracia la cultura política china? ¿Es necesaria la democracia? Hablar de democracia, ¿no es acaso una imposición de Occidente? Despejados estos interrogantes, se analizan algunas de las posiciones más relevantes del debate contemporáneo sobre democracia en China.

Esperamos que pasen a gusto por las páginas que siguen, y que el notable esfuerzo de hacer este libro desde un hemisferio a contramano produzca algún aporte.

El sistema político chino contemporáneo

Lucía Fernández

Introducción

Luego de un breve recorrido histórico, se intentará aquí caracterizar las tendencias políticas hacia el interior de la República Popular China desde la apertura de Deng Xiaoping, poniendo especial atención en las generaciones de líderes que continuaron a Mao Tse-tung y a Deng, y sus plataformas políticas.

Conjuntamente, este trabajo se propone alumbrar la estructura, composición y funcionamiento del Partido Comunista Chino en la actualidad.

Seguidamente, se presentarán algunas proposiciones troncales del presidente Xi, perteneciente a la Quinta Generación y actual gobernante, y se esbozarán algunos lineamientos respecto de la próxima generación.

Finalmente, se abordarán algunas dimensiones y detalles de la Nueva Ruta de la Seda, resultando evidente que la realidad nacional no puede ser del todo comprendida sin una oportuna mirada al contexto internacional y viceversa. En este sentido, se expondrán algunas marcas características de la Nueva Ruta de la Seda, sus alcances, mapa, proyecciones y limitantes.

1. Conformación de la República Popular. Continuidades

Luego de la caída de la dinastía Qing se sucedieron intensas luchas entre comunistas y nacionalistas. Tras su fundación en 1921 (cuyo centenario está próximo a ser celebrado), el Partido Comunista Chino (PCCh) se convirtió en una formación política fundamental. Finalmente, en 1949,¹ venció al partido nacionalista y declaró la República Popular China bajo el mando de Mao.

A partir de aquí, los esfuerzos se concentraron en la reestructuración del país, la delimitación de sus fronteras territoriales y lingüísticas, y la respectiva organización administrativa.

El PCCh se convirtió poco a poco en un órgano administrativo militar que centralizó el poder. En este primer momento, además de la concentración del poder en el Partido, fue fundamental el apoyo de gran parte del campesinado, sector que formaba parte de la principal actividad económica de China.

En 1950, la Guerra de Corea enfrentó a China con EE. UU. y la colocó del lado del bloque soviético, posición que implicó aislamiento y posteriores sanciones. Contrariamente, al poner al “enemigo occidental” en las fronteras norte y sur del país, la guerra fue un estímulo para el apoyo popular del nacionalismo impulsado por el PCCh, aunque también imprimió al gobierno un tinte represivo debido a una creciente paranoia contrarrevolucionaria. Tinte que también pudo verse entre 1966 y 1976 con la implementación de la Revolución Cultural llevada a cabo por Mao, la “banda de los cuatro” y los guardias rojos. Para algunos analistas,

1. En el último Congreso del Partido Comunista Chino se establecieron metas a 2049, contemplando el aniversario de la República Popular.

la misma implicó una “purga” de los elementos capitalistas en la sociedad y tuvo consecuencias graves. Si, como al decir de Marx en el *18 Brumario*, la historia se repite primero como tragedia y luego como farsa o comedia, y si fuera posible trazar un paralelismo entre el liderazgo de Mao y el actual de Xi, podríamos esperar en breve la “comedia” de la Revolución Cultural. Según Marx,

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.²

En la década de 1950, se inició en el país la reforma agraria, la cual si bien no produjo una revolución económica, tuvo fuertes implicancias en el cambio social. La colectivización de la tierra dio vida a cooperativas familiares y equipos de ayuda mutua. En 1953, se llevó a cabo el 1º Plan Quinquenal, que buscaba

2. Karl Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2013, p. 10.

fortalecer al sector agrario y volverlo más productivo para un pronto desarrollo industrial. El gobierno incentivó con préstamos la producción y se implementaron con éxito cooperativas familiares. Durante estos años la producción creció y el Partido se consolidó como motor de las transformaciones, sumando peso a la legitimidad de la revolución.³

En 1956-7, cuando se produjo el contradictorio episodio conocido como la Campaña de las Cien Flores (百花运动), se dio un intento de apertura política que no llenó las expectativas. Ese mismo año, Mao propuso continuar con la planificación agroindustrial pero haciéndolo al modo chino, sin copiar el modelo soviético, marca que recorrerá obsesivamente la línea histórica del gigante oriental.

El llamado Gran Salto Adelante tuvo problemas de organización y su objetivo de ampliar la producción vía comunización naufragó. En 1960 se tomaron una serie de medidas para paliar

3. En la actualidad, los planes quinquenales continúan vigentes: el Plan 13 (2016-2020) espera que el PBI pase de 67,7 millones de yuanes (10,4 millones de dólares) en el año 2015 a más de 92,7 millones de yuanes en el 2020, más del doble del PBI de 2010. El sector servicios deberá representar en 2020 un 56% del PBI. Para el mismo año se prevé un tope al consumo de energía debajo de los 5000 millones de toneladas de carbón, así como reducciones del consumo de energía y de emisiones de CO₂, y un aumento de la producción de energía nuclear. Actualmente, China dispone de unos treinta reactores en actividad, y veinticuatro están en proceso de construcción. La red de autovías será entonces de 30.000 kilómetros y se espera la construcción de al menos cincuenta nuevos aeropuertos civiles. Habrá un aumento del ingreso per cápita de al menos el 6,5% cada año, y se crearán cincuenta millones de empleos en zonas urbanas en cinco años. Entre otros puntos que seguirán abordándose, cabe mencionar el sustancial cambio hacia el interior de las clases chinas que estos datos implican.

la crisis de baja de la producción y los problemas de distribución, situación que se estabilizaría hacia 1962.

Mao se retiró por unos años de la escena política y los encargados de la recuperación económica fueron Liu Shaoqi y Deng Xiaoping. En los años sesenta, China rompió relaciones con la URSS y las relaciones con Estados Unidos se retomaron recién en la década del setenta, período que terminó con una incipiente apertura económica al mundo:

Entre 1971 y 1974, el comercio exterior de China creció más del triple [...]. La estrategia de desarrollo orientada al mercado de Deng Xiaoping, y sus políticas de puertas abiertas, aceleraron en gran medida la integración de China al mercado mundial capitalista.⁴

Los líderes que sucedieron a Mao se esforzaron por demostrar continuidad política y económica con algunas reformas de apertura atribuidas a adaptaciones contextuales. Cada nuevo liderazgo postulaba una línea de continuidad con el anterior y aportaba algo propio, recubriendo, modificando y conteniendo al anterior. Sin ir más lejos, en el XIX Congreso del Partido realizado en octubre de 2017, podía verse en primera fila a los ex mandatarios Hu Jintao (胡锦涛) y Jiang Zemin (江泽民) atentos al discurso de Xi Jinping (习近平).

Con el objeto de dar cierre a esta escueta revisión histórica, es necesario dejar ver que a finales del período de Mao, China se posicionó como un país en vías al desarrollo industrial moderno,

4. Maurice Meisner, *La China de Mao y después, una historia de la República Popular*, Comunic-arte editorial, Córdoba, 2007, p. 513.

como uno de los mayores productores del mundo y quintuplicando su ingreso nacional entre las décadas del cincuenta y finales de los setenta.

2. Definiciones políticas internas de la China post Deng

La Primera Generación del líder fundador de la República Popular China, Mao Tse-tung, tuvo como principal fuente de legitimidad el triunfo de la lucha revolucionaria amparado en el marxismo-leninismo, la reunificación y el reposicionamiento de China.

La Segunda Generación tuvo como líder a Deng Xiaoping, ideólogo del lema “Un país, dos sistemas” para contener desde su diferencia a Taiwan, y mentor de la gran apertura de China⁵ bajo el paraguas de las cuatro modernizaciones: mantener el espíritu del comunismo, defender el sistema político de la dictadura democrática popular, defender el liderazgo del Partido Comunista, mantener el marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao Tse-tung.

El líder aperturista consideraba que seguir la línea de Mao no implicaba la imposibilidad de adaptarse al mundo moderno, sostenía que para ser un socialismo real había que eliminar la pobreza, que la pobreza no era socialismo y que urgía salir al mundo a traer tecnología avanzada para el desarrollo.

La Tercera Generación fue encabezada por Jiang Zemin, quien estuvo al mando desde 1989. Jiang fue criado por un soldado que luchó contra la invasión japonesa durante la Segunda

5. Es popular la anécdota en los noventa del grito de Deng en una visita a la región sur, cuando ya era un hombre mayor: 开放! ¡Abrámonos!

Guerra Mundial, y se erigió como un destacado líder desde su juventud, hasta llegar a gobernar con éxito y notoriedad la pujante ciudad de Shanghai. Ascendió a las primeras líneas luego de la fuerte crisis provocada por el episodio de la plaza de Tiananmen en 1989.

Su aporte más trascendente fue la teoría de las tres representaciones (三个代表, incluidas en la Constitución en el año 2002). De manera conciliadora, proponía que el Partido debía representar tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la orientación del desarrollo de la cultura y los intereses de la población.

Su ascenso al poder inaugura una línea ideológica y geográfica desde Shanghai: la costa desarrollada promoverá desde entonces al grupo de los llamados “principitos” (太子党). Se profundizará en las divisiones intrapartidarias más adelante (ver página 30).

Cabe advertir que, aunque en muchos casos resulta un valioso aporte la visión foránea de China desde Occidente, en ocasiones puede resultar contraproducente al momento de revisar fenómenos y acontecimientos que emergieron en contextos filosófico e históricos muy diferentes. Los orígenes y los lemas de cada líder tienen allí un peso específico fundamental. En este sentido, en su libro *El siglo*, Alan Badiou señala una serie de variaciones que modificaron la percepción de la realidad de Occidente en el siglo XX:

Es muy asombroso constatar que en nuestros días ya no tenemos prácticamente ningún pensamiento del tiempo. Para casi todo el mundo pasado mañana es abstracto y antes de ayer, incomprensible. Hemos entrado en un período atemporal, instantáneo, lo cual muestra hasta qué punto, lejos de ser una experiencia individual compartida,

*el tiempo es una construcción e incluso, puede decirse, una construcción política. Intentemos repensar durante un instante, por ejemplo, los planes quinquenales que estructuraban el desarrollo industrial de la URSS stalinista... más allá de su significación económica, la planificación designa la intención de someter el devenir a la voluntad política de los hombres.*⁶

La variable tiempo es sin duda en China una herramienta de construcción política. Esto resulta notorio en el gobierno de Hu Jintao, líder popular de la Cuarta Generación.⁷

Hu gobernó la república entre 2003 y 2013 y fue Secretario General entre 2002 y 2012. Existen dos claves para comprender su ascenso al poder: su tratamiento gobernando la región de Tíbet, y su ingreso al Partido a través de las ligas de la Juventud Comunista en calidad de joven promesa. Fue, de hecho a los 39 años, el miembro más joven del círculo interno del poder. Estuvo, además, muchos años a cargo de la construcción del Partido y de la selección de cuadros.

Fue el ideólogo de la construcción de una sociedad próspera y moderada y el precursor del avance científico para el desarrollo chino. Los lineamientos de su gobierno se reflejan en sus discursos:

Debemos mantener firmemente el enfoque estratégico de impulsar la demanda interna, acelerar el establecimiento de un mecanismo a largo plazo para aumentar la demanda de

6. Alan Badiou, *El siglo*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2005, pp. 137-138.

7. Para una mayor fidelidad en el análisis, es preciso asimilar la concepción de la temporalidad china en términos de mediano y largo plazo: quinta y sexta generaciones de gobernantes, planes quinquenales, etc.

*los consumidores, liberar el potencial de consumo individual, aumentar la inversión a un ritmo adecuado y expandir el mercado interno.*⁸

3. Estructura del Partido, elecciones y selección de cuadros

Existe en China una dualidad Partido-Estado, lo cual implica que la estructura orgánica estatal se halla duplicada y entrecruzada por el PCCh. Los principales órganos estatales son la Asamblea Popular Nacional, la Conferencia Popular Consultiva Política de China, la presidencia del Estado, el Consejo de Estado, la Comisión Militar Central, el Tribunal Popular Supremo y la Procuraduría General Popular (asimilable a una Fiscalía General).

Un ejemplo de la correspondencia entre las instituciones del Partido y las del Estado lo marca el hecho de que la Conferencia Consultiva se reúne anualmente preludiando la Asamblea Nacional Popular, que es el máximo órgano legislativo del Estado. Sumado a esto, el ejército chino se encuentra bajo el mando de la Comisión Militar Central, presidida actualmente por Xi Jinping. Aunque existen dos comisiones militares centrales, una del Partido y otra del Estado, ambas tienen los mismos miembros, de manera que en la práctica se trata de una sola institución. En la República Popular China el Ministerio de Defensa no tiene autoridad sobre el Ejército.

Para comprender mejor el funcionamiento del Partido, resulta oportuno señalar que este se compone de ochenta y nueve

8. Discurso de Hu Jintao en el XVIII Congreso Nacional del Partido, el 8 de noviembre de 2012.

millones de miembros (un grupo selecto en una población estimada en mil cuatrocientos millones de habitantes). Apenas unos dos mil trescientos de ellos —provenientes de las provincias, regiones autónomas y municipalidades, en su mayoría, pero también cuadros del Comité Central del PCCh, miembros de instituciones financieras, empresarios del Estado, fuerzas armadas, policía del pueblo y demás— asisten al Congreso Nacional del Partido Comunista Chino celebrado cada cinco años.⁹

De estos dos mil trescientos, alrededor de doscientos integrantes forman parte del Comité Central, veinticinco del Politburó, y entre siete y diez miembros forman parte del Comité Permanente. A estos miembros del Comité Permanente se los considera los hombres más poderosos del país, y la mayoría de ellos desempeñan también funciones de gobierno en el aparato estatal.

El otro Comité Permanente, el de la Asamblea Popular Nacional, está conformado por cientocincuenta miembros del Congreso Nacional del Pueblo, y se convoca entre las sesiones de la Asamblea para asegurar mayor periodicidad y eficacia en el tratamiento de los principales temas de la agenda. Este Comité tiene la autoridad constitucional para modificar la legislación; está dirigido por un presidente que es el máximo legislador de China (en la actualidad es Li Zhanshu), quien ocupa el tercer lugar en el sistema de jerarquías políticas chino.

De esta manera, se puede pensar en tres líneas ascendentes paralelas: la jefatura del Estado corresponde al presidente de la

9. Para un análisis del XIX Congreso del Partido, recomendamos el artículo de Giovanni B. Andornino, “Una prospettiva italiana sul 19° Congresso Nazionale del Partito Comunista Cinese”, de noviembre de 2017 [<https://www.twai.it/articles/una-prospettiva-italiana-sul-19-congresso-nazionale-del-partito-comunista-cinese>, consultado en enero de 2018].

República Popular China, el líder del Partido es su secretario general, y el líder del Ejército es el presidente de la Comisión Militar Central. Si bien desde hace un tiempo los tres cargos son ocupados por la misma persona, esto no implica que no puedan existir otros escenarios. En el último Congreso, crecieron las especulaciones acerca de si Xi Jinping debía conservar alguno de los tres cargos en los próximos mandatos y relegar, por ejemplo, solo la jefatura del Estado. En esa línea de escenarios posibles, recientemente, el Comité Central del Partido propuso eliminar de la Constitución el límite de dos mandatos consecutivos para presidente y vice, abriendo el juego a una reelección indefinida.

El Consejo de Estado de la República Popular de China es el órgano ejecutivo supremo administrativo, así como el órgano supremo de la administración del Estado. El mismo está compuesto por un primer ministro, viceprimeros ministros, consejeros de Estado, ministros a cargo de ministerios y comisiones, el auditor general y el secretario general. El primer ministro del Consejo de Estado es nominado por el presidente, su nominación es revisada por el APN y es nombrado y removido por el presidente. Otros miembros del Consejo de Estado son nominados por el primer ministro, revisados por el APN o su Comité Permanente, y nombrados y removidos por el presidente. En el Consejo de Estado, un solo mandato de cada oficina es de cinco años.

Bajo el mando del Consejo de Estado, existen alrededor de veinticinco ministerios y comisiones: Ministerio de Relaciones Exteriores, Ministerio de Defensa Nacional, Comisión Nacional de Desarrollo y Reforma, Ministerio de Educación, Ministerio de Ciencia y Tecnología, Ministerio de Industria y Tecnología de la Información, Comisión de Asuntos Étnicos del Estado, Ministro de

Seguridad Pública, Ministerio de Seguridad del Estado, Ministerio de Supervisión, Ministerio de Asuntos Civiles, Ministerio de Justicia, Ministerio de Finanzas, Ministerio de Recursos Humanos y Seguridad Social, Ministerio de Tierras y Recursos, Ministerio de Protección del Medio Ambiente, Ministerio de Vivienda y Desarrollo Urbano-Rural, Ministerio de Transporte, Ministerio de Recursos Hídricos, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Comercio, Ministerio de Cultura, Comisión Nacional de Salud y Planificación Familiar, Banco Popular de China y la Oficina Nacional de Auditoría.¹⁰

Elecciones y selección de cuadros

La elección de los diputados a los congresos populares incluye elecciones locales generales y de diputados de las fuerzas armadas en las regiones administrativas especiales, así como en las áreas de autogobierno étnico.

China pasó de ser uno de los países agrícolas más pobres del mundo a ser la segunda economía más grande. En los últimos años, el Partido tuvo un rol determinante a partir de la colectivización radical de tierras, el Gran Salto Adelante, la modificación sobre la propiedad de las tierras rurales, luego de la Revolución Cultural, en la reforma de mercado y apertura económica de Deng Xiaoping. Sucedió por Jiang Zemin, quien abrió la membresía al Partido a empresarios privados, y más.

Existe en el centro del Partido un Departamento de Organización que funciona como un gestor de recursos humanos.

10. Según lo informado en el sitio web del gobierno de la República Popular de China [www.gov.cn; versión en inglés: english.gov.cn; consultado en enero de 2018].

Funciona mediante una pirámide giratoria formada por tres vías posibles: el servicio civil, empresas estatales y organizaciones sociales como la universidad.

Como explica el analista político Eric Li, el reclutamiento comienza desde el puesto inferior, llamado *keyuan* (funcionario).¹¹ Desde allí los cuadros podrán ascender a través de cuatro rangos de élite: *fuke* (subgerente de sección), *ke* (gerente), *fuchu* (subgerente de división) y *chu* (gerente de división).

Cada año, el Departamento revisa su desempeño, entrevista a superiores, pares, subordinados, investiga sus conductas personales, lleva a cabo encuestas de opinión pública y, luego de este proceso, promueve a los mejores.

A lo largo de sus vidas, estos cuadros pueden moverse hacia arriba, abajo y entre las tres carreras. Pasado cierto tiempo, los mejores irán más allá de los cuatro niveles básicos a los niveles de *fuju* (jefe adjunto de oficina) y *ju* (jefe de oficina). Este pasaje significa el ingreso a la alta burocracia lo que implica tener que administrar un distrito con una población de millones o una empresa con cientos de millones de dólares de ingresos. Para tomar real dimensión del asunto, Li señala que en el año 2012 había 900.000 niveles *fuke* y *ke*, 600.000 niveles *fuchu* y *chu*, y solo 40.000 niveles *fuju* y *ju*.

Después de los niveles *ju*, es posible ascender varios rangos más hasta llegar al Comité Central. El proceso descrito dura entre veinte y treinta años. Evidentemente el patrocinio juega un papel relevante pero el mérito sigue siendo el factor principal.

11. Eric Li, “Una historia de dos sistemas políticos”, transcripción de una conferencia TEDGlobal 2013 [https://www.ted.com/talks/eric_x_li_a_tale_of_two_political_systems/transcript?language=es, consultado en enero de 2018].

Xi Jinping, por ejemplo, empezó como un administrador de aldea, y para cuando entró en el Politburó, ya había dirigido provincias con una población total de 150 millones de personas y un PBI combinado de 1,5 billones de dólares, y había tenido a su cargo la organización de los Juegos Olímpicos de 2008, entre otras grandes tareas.¹²

Los cambios en la estructura económica del país se reflejan en las nuevas generaciones de líderes, ya que muchos de ellos son originarios de ciudades de la Costa desarrollada.

De este modo, dentro de la Quinta y Sexta Generación, hay un miembro del Comité Permanente (Zhang Dejiang, 张德江) y dos miembros del Politburó (Wang Yang, 汪洋 y Hu Chunhua, 胡春华) provenientes de Guangdong que fueron jefes de partido en esa provincia. Otros dos miembros del PSC (Wang Qishan, 王岐山 y Zhang Gaoli, 张高丽) fueron también vicegobernadores de Guangdong al principio de sus carreras. En la actualidad, diecisiete jefes provinciales, incluidos tres secretarios provinciales del Partido y catorce gobernadores o alcaldes pertenecen a la Sexta Generación de líderes. Esto incluye al secretario del Partido de Guangdong, Hu Chunhua (nacido en 1963), al secretario del Partido de Chongqing, Chen Min'er (陈敏尔, 1960), al secretario del Partido de Heilongjiang, Zhang Qingwei (1961), al alcalde de Beijing, Chen Jining (陈吉宁), al alcalde de Chongqing, Zhang Guoqing (张国清, 1964), al gobernador de Hebei, Xu Qin (1961), al gobernador de Zhejiang Yuan Jiajun (袁家军, 1962), al gobernador de Jiangsu, Wu Zhenglong (吴

12. Puede consultarse la nómina de personas en el Politburó en el artículo interactivo de Cheng Li, “China’s new Politburo and Politburo Standing Committee”, del 26 de octubre de 2017 [<https://www.brookings.edu/interactives/chinas-new-politburo-standing-committee>, consultado en enero de 2018].

政, 1964), al gobernador de Shandong, Gong Zheng (龚正, 1960), al gobernador de Sichuan, Yin Li (尹, 1962) y al gobernador de Shaanxi, Hu Heping (胡, 1962).

Chen Min'er, Zhang Qingwei, Chen Jining, Zhang Guoqing, Xu Qin, Yuan Jiajun, Wu Zhenglong y Gong Zheng fueron nombrados para ocupar sus puestos en 2017. Estos líderes, junto con el secretario del Partido de Jiangsu, Li Qiang (李强) y el ya mencionado gobernador de Guangdong, Ma Xingrui, deberían ser vistos como los principales candidatos para suceder a Xi Jinping, a Li Keqiang y a otros altos líderes en el futuro previsible.¹³

Los líderes de la Sexta Generación también han comenzado a surgir en el Consejo de Estado. El ministro de Vivienda y Desarrollo Urbano Rural, Wang Menghui (王梦惠, 1960), el ministro de Protección Ambiental, Li Ganjie (李干杰, 1964), el ministro de Seguridad del Estado Chen Wenqing (陈文清, 1960), y el ministro de Tierra y Recursos Naturales, Sun Shaocheng (孙绍骋, 1960). A partir de agosto de 2017, 86 de los 131 ministros y viceministros pertenecen a la Sexta Generación. Además, algunos de estos líderes han sido promovidos recientemente a altos cargos en los órganos centrales del Partido, las fuerzas armadas y el gobierno.

En este punto es relevante dar cuenta de una posible interna dentro del Partido. Se trataría de dos facciones que los analistas suelen llamar *tuanpai* (procedentes de la Liga Juvenil Comunista y en ocasiones asociados a ideas de corte populista) y los *princípios* (empresarios, hijos de políticos relacionados al auge económico de la costa).

13. *Ibidem*.

La coalición de la Liga Juvenil está dirigida por el ex presidente Hu Jintao y el primer ministro Wen Jiabao. En el centro de esta facción están los líderes que ascendieron a través de la Liga de la Juventud Comunista de China; también hay aquí funcionarios del Partido (entre ellos, los nuevos intelectuales de izquierda) y líderes rurales. La coalición populista se centra más en la cohesión social, la “sociedad armoniosa” de Hu, el desarrollo regional. Su preocupación está centralmente puesta en los factores sociales, los migrantes y los pobres urbanos.

La coalición elitista incluye a los “principitos” (hijos de altos funcionarios), pero también a empresarios y capitalistas de Shanghai (ciudadanos chinos con educación extranjera) y a líderes urbanos de la región costera de China. Esta facción está más interesada en la eficiencia económica y el desarrollo costero.

La sinóloga Raquel Isamara Leon de la Rosa señala en un trabajo reciente¹⁴ el empoderamiento de comerciantes como emergente de una nueva normalidad, que continuará a fin de legitimar el gobierno del Partido. Asimismo, revisita los cuatro estratos sociales que rigieron la historia china: los académicos (师), agricultores (农), trabajadores (工) y comerciantes (商), de mayor a menor jerarquía. Adviértase que los últimos son actualmente el sector más pujante de la economía china. Estos cambios en la sociedad tienen un fuerte correlato geográfico que merece ser tenido en cuenta. Los empresarios residen en su mayoría en el exterior del país o en las

14. Raquel Isamara Leon de la Rosa “El empoderamiento de la clase empresarial china dentro del debate agencia-estructura”, en José Ignacio Martínez Cortés (coord.), *América Latina y el Caribe y China. Relaciones políticas e internacionales 2017*, Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 2017.

zonas costeras del este y sur del país, en detrimento de la histórica élite funcionaria de la capital del norte.¹⁵

En este sentido, cabe destacar que los análisis suelen en su mayoría prestar mucha atención a la parte del Estado dirigiendo la economía y no tanta a sus aspectos capitalistas. No hay duda de que el estado está completamente involucrado con la dirección de la economía, pero tampoco la hay respecto de que el grado de involucramiento decrece y se reconfigura con los ciclos económicos. El sector privado y el sector extranjero deben también ser tenidos en cuenta.¹⁶

4. El sueño chino y el gobierno de Xi

El único punto de contacto que podemos señalar entre el sueño americano y el sueño chino es que ocurre en ambos una metamorfosis similar a lo largo de los años. El sueño americano de los treinta no es el de 1945. Las metas nacionales acaban volviéndose un universal y, a la manera de un saco roto, cada cierto tiempo se vacía y se llena de contenido siguiendo la oportunidad propagandística de la época.

Los sueños nacionales son también la manifestación de una lucha y unos deseos hacia el interior de la sociedad en determinado contexto histórico; muestran una dirección y permiten establecer metas, en unos casos contradictorias bajo el mismo ala.

15. Para un profundo análisis económico del asunto, cfr. Gustavo Girado, *¿Cómo lo hicieron los chinos?*, Astrea, Buenos Aires, 2017; y también, los trabajos del economista chino Lu Ming en el sitio <http://www.profluming.com>.

16. Cfr. Tomoo Murukawa, *Chinese dream of the masses*, China Studies Quarterly 6, Shanghai, 2015.

El sueño americano de 1930 no tenía nada que ver con el chino actual; además de hacer hincapié en la mejora de la sociedad en su conjunto, ponderaba, por ejemplo, la libertad individual.¹⁷

El sueño chino, por su parte, aprecia la variedad más que una globalización homogénea, y se erige al unísono con la reconstrucción del gran país humillado en décadas anteriores. Ofrece la posibilidad de volver al centro del poder, como antaño.

Podrían establecerse cinco dimensiones del sueño chino: una dimensión nacional, signada por alcanzar la prosperidad de China; una personal, ligada a lograr la felicidad de cada ciudadano (mejor educación, empleo, salario, seguridad social, vivienda, medio ambiente); una histórica, referida a que los ciudadanos progresen en esta etapa de desarrollo; una global, en tanto y en cuanto sea posible extender la prosperidad al mundo mediante cooperación, desarrollo conjunto, beneficio mutuo; y, finalmente, una antitética, concerniente a modificar el paradigma de orden internacional.¹⁸

En su discurso durante el XIX Congreso del Partido Comunista, en octubre del año 2017,¹⁹ Xi Jinping pasó revista a los últimos cinco años de su gobierno. Allí, el líder chino sugirió los que para él fueron los grandes logros de su gestión. Por un lado, el PBI pasó de 54

17. Cfr. James Peck, *The Chinese Dream and the American Dream in a Multi-Polar World*. China Studies Quarterly 6, Shanghai, 2015

18. La idea de las cinco dimensiones del sueño chino es un aporte del destacado sinólogo Dr. Jorge Malena que brindó durante el curso extracurricular “Un sueño chino”, organizado en 2016 por el CEAP, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Cfr. Jorge E. Malena, *China, la construcción de un “país grande”*, Céfiro, Buenos Aires, 2010.

19. Puede accederse al discurso completo en el sitio: http://www.xinhuanet.com/english/download/Xi_Jinping's_report_at_19th_CPC_National_Congress.pdf.

millones de yuanes (seis yuanes equivalen aproximadamente a un dólar) a 80 millones de yuanes. China continúa siendo la segunda economía mundial y contribuyó al treinta por ciento del crecimiento global. Por otro lado, ochenta millones de migrantes del campo a la ciudad obtuvieron residencia permanente, más de sesenta millones dejaron la pobreza y se crearon trece millones de trabajos urbanos por año. Asimismo, se dieron profundas reformas en el Partido y en las fuerzas armadas, se implementó completamente el principio precedente de “un país dos sistemas”, para incluir a Taiwan. China creció, por último, en el ámbito internacional de la mano de la iniciativa de la Ruta de la Seda, así como de la creación del Banco Asiático de Inversiones e Infraestructuras y su rol como anfitrión en las reuniones del G20 y el BRICS.

En definitiva, China ha ingresado a una nueva era de desarrollo, y persigue el sueño chino del rejuvenecimiento nacional. La principal contradicción que enfrenta el socialismo chino en esta nueva era es el desarrollo desequilibrado e inadecuado respecto de las necesidades cada vez mayores de la gente para una vida mejor. Para ello es necesario, según el presidente de la República Popular, responder con una combinación sistemática de teoría y práctica.

Durante su gobierno, Xi sentó las bases para la China del 2020-2035 y para una segunda etapa desde 2035 hasta 2050, apoyándose en planes de modernización que incluyen crecimiento tecnológico, innovación, cultura, mejoras en el sistema rural, creación de nuevos centros urbanos (Beijing-Tianjin-Hebei, Nueva Área de Xiongan), medio ambiente y mayor acceso a los servicios.

A modo de cierre de este apartado, resulta interesante trazar una parábola a fin de avizorar conexiones y comportamientos posibles a uno y otro lado del mapa. Además de la urgencia

académica por comprender el fenómeno chino, resulta relevante detenerse en su impacto geopolítico. En la actualidad, lo que ocurre allí se encuentra enteramente conectado con Latinoamérica. Este fenómeno es advertido por el gran académico e intelectual Theotônio Dos Santos, cuando sostiene que:

El período posterior a la Segunda Guerra Mundial profundizó la crisis estructural de la producción capitalista de manera contundente. La victoria de la revolución en China, Corea y Vietnam, la expansión de la revolución social en América Latina desde Bolivia (1952), Guatemala (1954) y Cuba (1958) estimuló nuevas victorias de la versión socialista de la lucha anticolonial. La India de Gandhi a través de su sucesor Nehru, la Indonesia de Sukarno, el Egipto de Nasser, la Yugoslavia de Tito anunciaron, entre otros, la emergencia de un nuevo sujeto histórico, inspirado en la revolución de México, en los “nuevos turcos”, y en otras experiencias que apuntaban al ejemplo de un Estado poderoso para impulsar la acumulación originaria, ya sea capitalista o socialista.²⁰

De este modo quedan señalados el doble impacto, nacional e internacional, y la importancia del sueño chino.

5. La Nueva Ruta de la Seda

La Nueva Ruta de la Seda es un proyecto de inversión y desarrollo que se propone mejorar el intercambio y la vinculación en Eurasia.

20. Cfr. Theotônio Dos Santos, “Structural and Conjunctural Crisis in Contemporary Capitalism and the Role of China”, *China Studies Quarterly* 6, Shanghai, 2013.

Involucra a más de setenta países e implica un notable desarrollo en infraestructura, comunicación y comercio, lo que generaría un aumento de más del cincuenta por ciento del PBI anual en el mundo. En términos concretos, se trata de una ruta terrestre (también llamada Cinturón) que parte del centro y norte de China hacia Europa y el norte de África, y de una ruta marítima (conocida como la Ruta) desde el sur de China hacia el oeste.

El proyecto fue anunciado en el año 2013 por Xi Jinping en Kazajistán. Desde entonces ha crecido notablemente. Las estadísticas oficiales muestran que en el año 2017, el volumen comercial entre China y los países involucrados en la Nueva Ruta de la Seda alcanzó los 983 mil millones de dólares; China ha firmado, además, unos dieciséis nuevos tratados de libre comercio.

Las empresas que llevan a cabo las obras son chinas. Para 2016 ya habían construido cincuenta y seis zonas de cooperación económica y comercial en más de veinte países, con una inversión acumulada de más de 18,5 millones de dólares, creando unos doscientos mil puestos de trabajo. Además del Fondo estatal de la Ruta de Seda, el gobierno chino fundó el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura (AIIB), una institución financiera internacional que ya amplió su membresía a ochenta y cuatro países e invirtió un total de 4,22 mil millones de dólares en veinticuatro proyectos.

Actualmente está pronto a lanzarse un nuevo servicio de tren desde la ciudad portuaria de Xiamen, al sur de China, y desde Xi'an, capital de la provincia de Shaanxi, al noroeste de China, que conectará estas dos ciudades con Budapest, reduciendo a la mitad el tiempo de viaje. Desde 2015 se han lanzado más de doscientas rutas similares.

Está previsto que los proyectos de inversión de la Nueva Ruta desembarquen en Latinoamérica y el Caribe en los próximos años, pero la hoja de ruta aún está por definirse.

Conclusión

En los apartados anteriores se vieron los sucesivos liderazgos de la China posterior a la apertura promovida por Deng Xiao Ping, hasta llegar al actual líder Xi Jinping, quien, mediante y a través de la compleja estructura del Partido, conduce el gran país. Se mencionaron algunos procedimientos y órganos de la dual estructura Partido-Estado y se hizo referencia a actores relevantes de la política interna. Asimismo, se señalaron características que hacen a la dimensión pragmática del sueño chino y de la Ruta de la Seda, intentando dar cuenta de la sofisticación de los procesos internos y externos que experimenta la República Popular China.

Lo expuesto hasta aquí intenta mostrar de qué manera opera uno de los más grandes y poderosos organismos de gobierno del mundo, el de la República Popular China, analizando las medidas y los actores que llevan adelante la gran empresa de gobernar China, así como algunos desafíos futuros a nivel nacional e internacional.

Es interesante, en todo caso, detenerse en la atendible complejidad del gigante, en su pragmática y constante metamorfosis, y, lejos de posturas maniqueas u occidentalistas, acercarse al modelo político oriental desde una perspectiva holística más fiel a su origen.

Bibliografía recomendada

- AA. VV. *Explorando espacios para la integración productiva entre América Latina y Asia Pacífico*, Observatorio América Latina Asia Pacífico, Uruguay, 2016.
- Bekerman, Marta, Dulcich, Federico y Nicolás Moncaut. “La emergencia de China y su impacto en las relaciones comerciales entre Argentina y Brasil”, en revista *Problemas del Desarrollo*, 176 (45), enero-marzo de 2014.
- Bonilla Soria, Adrián y Paz Milet García (eds.), *China en América Latina y el Caribe: Escenarios estratégicos subregionales*, FLACSO, Costa Rica, 2015.
- Callahan, William. “History, Tradition and the China Dream: socialist modernization in the world of Great Harmony”, en *Journal of Contemporary China*, vol. 24, 2015.
- Foreign Affairs Journal*. Primavera de 2017, CPIFA, China.
- Grupo de Trabajo CARI, “China en 2016. Reforma política, programas de desarrollo e inserción económica internacional”. Documento de trabajo del Grupo de Trabajo sobre China, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.
- Hidalgo Martínez, Miguel Ángel, “Breve recuento de la trayectoria en el diseño de la teoría del estado chino”, Escuela de Administración y Políticas Públicas Universidad Tsinghua, 2011.
- Lieberthal, Kenneth, *Governing China: From Revolution Through Reform*, W. W. Norton & Company, Londres, 1995.
- Martínez Cortés, José Ignacio (coor.), *América Latina y el Caribe y China. Relaciones políticas e internacionales 2017*, Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 2017.

- Rossi, Alberto y Filippo Fasulo (coord.), *Rapporto Annuale Cina 2017. Scenari e prospettive per le imprese*, CeSIF (Centro Studi per l'Impresa della Fondazione Italia Cina), Italia, 2017.
- Ruiz Ramírez, Raúl. “El ‘Sueño chino’ de Xi Jinping. La ‘Quinta generación de dirigentes’ y su programa de gobierno”. En *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, nro. 1, 2014.
- Selected Works of Mao Tse-tung*, vol. 3, Foreign Language Press, China, 1965.
- Selected Works of Deng Xiaoping*, vol. 2, Foreign Language Press, China, 1995.
- Swaine, Michael, “Xi Jinping on Chinese Foreign Relations: The Governance of China and Chinese Commentary”, en *The Chinese Journal of International Politics*, volumen 6, nro. 3 Oxford University Press, 2013.
- Wedeman, Andrew, *From Mao to Market. Rent Seeking, Local Protectionism and Marketization in China*”, Cambridge Modern China Series, Nueva York, 2013.
- Xi Jinping, *The Governance of China Beijing*, Foreign Languages Press, China, 2014.
- Xie Chuntao (ed.), *Governing China, How the CPC Works*, New World Press, China, 2013.
- Xuetong, Yan, “The Rise of China and its Power Status”, en *The Chinese Journal of International Politics*, Oxford University Press, 2010.
- Xing Guangcheng, “The Silk Road Economic Belt and the Eurasian Geopolitical Pattern”, *Guangming Daily*, 12 de enero de 2014.

Pluralismo, Estado y representación en China: instituciones políticas bajo la luz del valor monismo²¹

Filippo Fasulo

Introducción

Muchos estudiosos han intentado comprender el sistema político chino sobre la base de sus características culturales, ideológicas y aspectos funcionales. Entre ellos podemos listar académicos como Weber, Pye, Schurmann y Lieberthal.²² Sin embargo, si enfocamos el tema del excepcionalismo chino, es decir, si China ha seguido un camino diferente al desarrollar su propio sistema político, es posible delinear dos grandes grupos: por un lado, hay quienes niegan

21. Traducción al cuidado de Lucía Fernández del artículo publicado en la revista *Il Politico*, nro. 2, Universidad de Padua, Italia, 2016.

22. Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Nueva York y Londres, Collier-Macmillan, 1964; Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: a Psychocultural Study of the Authority, Crisis in Political Development*, Cambridge, Massachusetts, Londres, The MIT Press, 1968; Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1968; Kenneth Lieberthal, *Governing China. From Revolution through Reform*, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Company, 2004.

esa excepcionalidad y entienden a las instituciones chinas actuales simplemente por su carencia de procedimientos propios de la democracia, mientras que, por otro lado están aquellos que aceptan el valor del excepcionalismo y ven a China con sus propias reglas, basadas principalmente en la tradición cultural.

El liderazgo comunista gobernante, que con frecuencia reclama características propias, claramente se encuentra en este último punto de vista. Respecto a esto, los principales ejemplos podrían ser la llamada “economía de mercado con características chinas”, junto a un “Estado de derecho con características chinas”. La investigación se centrará más en este segundo grupo, aceptando que la filosofía política de China pudo haberse originado a partir de diferentes líneas teóricas. Este trabajo individualiza el “valor monista” como el elemento clave del análisis. Tomando prestado del estudioso Isaiah Berlin su desarrollo sobre el concepto de libertad,²³ intento entender cómo la relación de las teorías políticas chinas con el valor monista dan y darán forma a la evolución del sistema político chino. Desde este punto de vista, pluralismo, Estado y representación se desarrollan desde la teoría

23. En los últimos años, el interés de los académicos chinos en el trabajo de Berlin ha estado en constante aumento. El 10 de marzo de 2011, la Universidad de Tsinghua organizó un Simposio Internacional sobre Isaiah Berlin y la China Contemporánea. El profesor Liu Dong explicó cómo los aportes de Berlin podrían ser un punto de partida para intelectuales chinos a fin de comprender las principales teorías de la filosofía contemporánea occidental. Ver Liu Dong, Xiangdong Xu (eds.), *Yisaiya Bolin yu dangdai zhongguo: ziyou yu duoyuan zhijian* [Isaiah Berlin y China contemporánea: entre el liberalismo y el pluralismo], Nanjing, Yilin Press, 2014. El presente documento es un intento de probar esas teorías principales sobre el sistema político chino.

política hacia el “valor monista”, un elemento que puede ser simplemente puesto como creencia en un principio teleológico.

1. Pluralismo

De acuerdo con las clasificaciones de los sistemas políticos,¹ la República Popular de China es un sistema de partido y Estado basado en un modelo leninista. Los partidos leninistas dirigen las instituciones del gobierno con el objetivo de lograr una etapa superior de desarrollo político y económico.² El partido dirigente, que ocupa el lugar de la vanguardia del pueblo, es el único sujeto que puede guiar la vida política.³

1. Véase, por ejemplo, Giovanni Sartori, *Parties and Party systems: a Framework for Analysis*, Colchester, ECPR Classics, 2005 y Juan José Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, CO, Lynne Rienner Publishers, 2000.

2. David Held, “Direct Democracy and the End of Politics”, *Modelos de Democracia*, Cambridge, Polity, 1996, pp. 121-154.

3. El preámbulo de la Constitución de China establece que: “Bajo la dirección del Partido Comunista de China y la orientación del marxismo-leninismo, el pensamiento de Mao Zedong, la teoría de Deng Xiaoping y el importante pensamiento de las tres representaciones, el pueblo chino de todas las nacionalidades continuará adhiriendo a la dictadura democrática popular y al camino socialista, perseverando en la reforma y abriéndose al mundo exterior, mejorando constantemente las instituciones socialistas, desarrollando la economía de mercado socialista, la democracia socialista, mejorando el sistema legal socialista y trabajando duro y con confianza para modernizar la industria, la agricultura, la defensa nacional y la ciencia y la tecnología del país paso a paso, y promoverá el desarrollo coordinado

Sin embargo, en China hay actores, como religiones o pequeños partidos, que podrían permitir el pluralismo dentro de este marco monista.

Hay dos definiciones diferentes para el pluralismo.

Una está relacionada con el número de actores que compiten por la soberanía y se opone al monismo del Estado como actor político. Como señaló Hsiao en 1927, “un estado monista es aquel que posee, o que debe poseer, una única fuente de autoridad teóricamente integral e ilimitada en su ejercicio. Este poder unitario y absoluto es la soberanía, y la teoría que afirma la existencia de tal soberanía en el Estado es designada por los pluralistas como monismo”.⁴ Por lo tanto, esta interpretación considera al pluralismo como un sistema político que tiene “varios centros de poder y autoridad en lugar de uno en el que el Estado es el único capaz de regular las acciones de las personas”.⁵ Un ejemplo de este tipo de sociedad pluralista es la sociedad medieval, en la que el monarca y la iglesia eran dos sujetos que se disputaban el poder de gobernar y en el que ambos podían gobernar dentro de su propia esfera. Además, en la época medieval también había otros actores, tales como corporaciones o terratenientes feudales, que podrían reclamar la obediencia de los ciudadanos. No solo había un sujeto con poder para ejercer autoridad, sino que múltiples actores compartían este poder. Luego, el Estado moderno cambió su rol y tuvo el monopolio de la autoridad.

de las civilizaciones material, política y espiritualmente, para convertir a China en un país socialista próspero, poderoso, democrático y culturalmente avanzado”.

4. K. C. Hsiao [Xiao Gongquan], *Political Pluralism. A Study of Modern Political Theory*, Londres, Kegan Paul, 1927, p. 2.

5. David Robertson, *The Routledge Dictionary of Politics*, Londres, Routledge, 2003, p. 380.

Sin embargo, se ha argumentado también que las sociedades modernas pueden interpretarse como pluralistas. El papel del Estado es desafiado, pero dentro de él hay sectores que comparten una cierta cantidad de poder. Esta condición permite a los estudiosos suponer que “el poder y la autoridad están ampliamente dispersos en una democracia occidental pluralista”.⁶ Esos sectores tienen intereses múltiples y transversales y conforman grupos de presión tales como los partidos políticos, las asociaciones industriales, los sindicatos y la burocracia administrativa, que participan en compartir el poder con el gobierno.⁷ El politólogo estadounidense Robert Dahl argumenta que el papel de estos actores es muy fuerte, lo que le permite desarrollar el concepto de poliarquía, una teoría de acuerdo a la cual “la sociedad está controlada por un conjunto de grupos de interés en competencia [...] con el gobierno como poco más que un intermediario honesto en el medio”.⁸

La otra definición de pluralismo se refiere al valor monista y su principal creador es el académico británico Isaiah Berlin. Él relacionó el valor monista con los regímenes autoritario y totalitario, ya que “suponer que la moralidad es monista es suponer que hay una sola respuesta correcta en todos los casos, regida por una sola fórmula moral”.⁹ Esta suposición lleva a la idea de que el mundo es perfectible sobre la base de esa fórmula moral única y “su realización justifica el empleo de cualquier medio”.¹⁰ En 1958, Berlin presentó un famoso

6. Ídem.

7. Ídem.

8. *Ibidem*, p. 392.

9. George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge and Malden, Polity, 2004, p. 130.

10. Ídem.

ensayo titulado “Dos conceptos de libertad” para abordar el problema del valor monista. En este artículo, hizo una distinción entre la libertad negativa y la positiva, definiendo la libertad política negativa como “el área dentro de la cual un hombre puede actuar sin ser obstruido por otros”,¹¹ mientras que la libertad positiva “deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio amo”.¹² Esta división entre libertad negativa y positiva generalmente se simplifica como “libertad de” y “libertad para”. En lo referido a la “libertad de hacer”, la libertad de ser dueño de uno mismo, Berlin argumenta que está relacionada con el elemento “sí mismo”. Sin embargo, la “extensión” del yo puede variar y puede haber un yo “real” e “ideal” que es “mi yo en su mejor momento”.¹³ La división entre los dos yos puede llevar a una interpretación errónea de la actitud positiva del yo real. De hecho,

los dos yos pueden ser representados como divididos por una brecha aún mayor; el yo real puede concebirse como algo más amplio que el individuo (como se entiende normalmente el término), como un “todo” social del cual el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una Iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los aún no nacidos. Luego se identifica a esta entidad como el “verdadero” yo que, al imponer su única voluntad colectiva u “orgánica” sobre sus “miembros” recalcitrantes, consigue su propia y por lo tanto “mayor” libertad.¹⁴

11. Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 169.

12. *Ibíd.*, p. 178.

13. *Ibíd.*, p. 179.

14. *Ídem.*

Al respecto, Crowder acuñó el término “la tesis de la inversión” para describir un proceso según el cual “la libertad se invierte en obediencia” ya que “si ser libre es actuar moralmente, y si otros saben mejor que nosotros qué es moralmente requerido, entonces el camino está abierto a la redefinición de la libertad como obediencia al mando de los otros”.¹⁵

También subraya una segunda “manipulación de la libertad” que él llama “la tesis de la confusión”, según la cual la libertad se confunde con otra cosa. Berlin claramente declara que “la libertad es libertad, no igualdad o justicia o cultura o felicidad humana o una cuestión de conciencia”,¹⁶ recordando la dicotomía entre libertad e igualdad representada en la democracia liberal.¹⁷ Berlin asume que confundir libertad con otros elementos conduciría a la supresión de la libertad por el bien de un objetivo superior que podría ser definido con el nombre de un principio monista, es decir, el monismo:

Una creencia, más que cualquier otra, [que] es responsable de la matanza de individuos en los altares de los grandes ideales históricos: justicia o progreso o la felicidad de las futuras generaciones, o la sagrada misión o emancipación de una nación o raza o clase, o incluso la libertad misma, que demanda el sacrificio de los individuos por la libertad de la sociedad. Esta es la creencia de que en algún lugar, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de un pensador individual, en el pronunciamiento de la historia o de la ciencia, o en el corazón simple de un buen

15. George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, op. cit., pp. 70-71.

16. Isaiah Berlin, *Liberty: incorporating Four Essays on Liberty*, op. cit., p. 172.

17. Para la relación entre libertad e igualdad ver Giovanni Sartori, “Democrazia”, en la *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Treccani, 1992.

*hombre incorrupto, hay una solución final. Esta antigua fe se basa en la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben, en última instancia, ser compatibles, y tal vez incluso implicarse unos a otros.*¹⁸

Por lo tanto, el valor monista es la creencia de que existe un principio establecido, una respuesta única a todas las preguntas, según la cual mucho debe ser sacrificado. Este principio guía las acciones políticas hacia el futuro, definiendo un enfoque teleológico para la gobernanza. Seguir a toda costa la “solución final”, permite lograr una sociedad ideal. Berlin expresó estos conceptos durante la Guerra Fría, y claramente la libertad negativa estaba asociada a las democracias occidentales y la libertad positiva a los comunistas y a otros Estados autoritarios.

Siguiendo la descripción de Berlin de las libertades, el pensamiento político chino y su sistema político deberían mostrarse entusiastas de la libertad positiva y, por lo tanto, del monismo. Esta suposición puede ser respaldada por algunos elementos: la República Popular de China es un país comunista y por lo tanto se ha comprometido a lograr una sociedad comunista “utópica” sin desigualdades, tal como lo expresa su organización leninista;¹⁹ la legitimidad de la China contemporánea a menudo está vinculada a un llamado pacto social entre el pueblo y el Partido según el cual el derecho a gobernar se intercambia con la promesa del crecimiento

18. Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, op. cit., p. 212.

19. David Held, “Direct Democracy and the End of Politics”, op. cit., pp. 121-154. Ver también nota al pie 4.

económico;²⁰ el pensador de la nueva izquierda Wang Hui demostró que los teóricos políticos chinos han sido principalmente teleológicos y que una concepción de la modernidad en China debe estar relacionada con la teleología.²¹

Sin embargo, la suposición de que la cultura política china está vinculada a un principio monista es fuertemente cuestionada por el destacado sinólogo francés Marcel Granet que negó la existencia de ningún principio cardinal dentro del pensamiento chino, estableciendo una fuerte diferencia con respecto al pensamiento oriental. Dijo:

*Insistiendo en el hecho de que los chinos no sufren voluntariamente ninguna coerción, ni siquiera simplemente dogmática, caracterizaré el espíritu de las costumbres chinas con la fórmula: ni Dios ni Ley.*²²

20. Ver Heike Holbig y Bruce Gilley, “In Search of Legitimacy in Post-revolutionary China: Bringing Ideology and Governance Back In”, en *Giga Working Paper*, marzo de 2010; también, H. Holbig y B. Gilley, “Reclaiming Legitimacy in China”, en *Politics and Policy*, Vol. 38, nro. 3, 2010, pp. 395-422; H. Holbig, “Ideological Reform and Political Legitimacy in China: Challenges in the Post-Jiang Era”, en G. Schubert y T. Heberer (eds.), *Regime Legitimacy in Contemporary China: Institutional Change and Stability*, Londres y Nueva York, Routledge, 2008, pp. 13-34.

21. Wang Hui (edición de T. Hutters), *China’ New Order: Society, Politics and Economy in Transition*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 166. Adicionalmente, en referencia a la persistencia de la utopía en el pensamiento político chino, consultar Mauricio Scarpari, “Echi del passato nella Cina di oggi: costruire un mondo armonioso” en M. Scarpari, R. Ciarla (coord.), *La Cina. Vol. 1. Preistoria e origini della civiltà cinese*, Torino, Einaudi, 2011, pp. xvii.

22. La cita original en francés es: “Insistant sur le fait que les Chinois ne subissent volontiers aucune contrainte, même simplement dogmatique, je me bornerai à

De manera similar, otro sinólogo francés, Jacques Gernet, enfatiza la ausencia de principios rectores:

No encontramos en China ni esa subordinación del orden humano al orden divino ni esa visión del mundo como una creación nacida del ritual y mantenida por el ritual que forman parte del universo mental de la India. [...] El poder político, generalmente concebido como el poder de las restricciones y el comando, se vio en China como el principio que dio vida y orden, incluso si esta concepción no excluía el recurso a la fuerza y las intervenciones brutales. Pero la restricción siempre está acompañada en China por la idea de la corrección moral. Sería un error ver la insistencia puesta en la regulación de la moral como un pretexto, una especie de coartada para un régimen tiránico; de hecho, es la expresión de un modo privilegiado de acción política que ha perdurado hasta nuestros días. [...] China no conoce las verdades trascendentes, la idea del bien en sí misma, la noción de propiedad en el sentido estricto del término. A ella no le gusta la exclusión de la oposición, la idea de lo absoluto, la distinción positiva entre la mente y la materia; ella prefiere las nociones de complementariedad o circulación, afluencia, de acción a distancia de un modelo, y la idea del orden como una totalidad orgánica.²³

caractériser l'esprit des moeurs chinoises par la formule: ni Dieu, ni Loi. Esta afirmación claramente contradice la idea del despotismo oriental y la creencia en la actitud servil del pueblo chino. Ver Marcel Granet, *La pensée chinoise*, París, La Renaissance du Livre, 1934, p. 585.

23. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1996, pp. 29-32.

Así, los dos sinólogos franceses rechazan enérgicamente la idea de un único principio estático —el Dios o la Ley en sus palabras— que influye en el pensamiento chino y exigen un análisis basado en principios dinámicos. Sin embargo, para comprender este clivaje entre una actitud monista —como surge de la libertad positiva de Berlín— y la ausencia de un principio rector, debe tenerse en cuenta cómo difiere el concepto de verdad en el pensamiento occidental y el chino.²⁴

En primer lugar, debe discutirse el término chino correspondiente a la “verdad”. Si la Verdad es el objeto de la metafísica, puede ser sustituida por el Dios o la Ley de Granet. McLeod argumentó que la verdad existía en la filosofía china primitiva, y que podía verse no solo como monista, sino también como pluralista y se expresaba mediante la concepción de *shi*.²⁵ Sin embargo, los principales estudios sobre la verdad y la metafísica en China generalmente se centran en el concepto de *dao*.²⁶ Estos estudios coin-

24. Antes de abordar un tema tan resbaladizo, debo aclarar que el objetivo de mi estudio no es resolver una disputa centenaria entre la filosofía occidental y oriental, sino simplemente vincular los principios filosóficos con el diseño de las instituciones políticas.

25. Alexis McLeod, “Pluralism about Truth in Early Chinese Philosophy: a Reflection on Wang Chong’s Approach”, en *Comparative Philosophy*, vol. 2, nro. 1, 2011, pp. 38-60.

26. Ver Xu Keqian, “Chinese ‘Dao’ and Western ‘Truth’: a Comparative and Dynamic Perspective”, en *Asian Social Science*, vol. 6, nro. 12, diciembre de 2010, pp. 42-49; Yu Weidong y Xu Jin, “Morality and Nature: the Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and Metaphysics in Western Philosophy”, en *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4, nro. 3, 2009, pp. 360-369; Zhao Dunhua, “Metaphysics in China and in the West: Common Origin and Later

ciden en que la filosofía occidental se centra en la metafísica de la naturaleza durante su proceso de búsqueda de la verdad, mientras que la filosofía china está más orientada hacia la metafísica de la ética y, por lo tanto, es perseguir el bien. Emerge una dicotomía entre verdad/naturaleza por un lado y Dao/bien por otro. El primero es estático, único y verificable, mientras que el segundo es dinámico, plural e indescriptible.²⁷ La metafísica occidental es trascendente y plantea una separación entre el hombre y el mundo, sentando las bases para el estudio de este mundo externo. Observar el mundo externo condujo al desarrollo de la ciencia y la tecnología por un lado y a la religión tal como fue concebida en el pensamiento de Occidente²⁸ por otro lado. En la metafísica oriental, el *dao* es inmanente²⁹ y la filosofía china busca la integración del ser humano y la naturaleza. Como dijeron Yu y Xu,

Mientras que la metafísica, que representa una cultura occidental caracterizada principalmente por la epistemología,

Divergence”, en *Frontier of Philosophy in China*, vol. 1, 2006, pp. 22-32; Liu Jeeloo, “Reconstructing Chinese Metaphysics”, en *Journal of East-West Thought*, nro. 1, vol. 1, diciembre de 2011, pp. 151-163.

27. Como afirmó Laozi (1. Primera sentencia), “Dao ke dao, fei changdao” [El Dao del que se puede hablar, no es el Dao invariable]. Ver Robert Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a New Translation Based on the Recently Discovered Mawang-tui-Texts*, Ballantine Books, Nueva York, 1989.

28. Sobre religión en China, ver Stephan Feuchtwang, *The Anthropology of Religion, Charisma and Ghosts. Chinese Lessons for Adequate Theory*, Berlín, Nueva York, De Gruyter, 2010, pp. 11-52.

29. En realidad, se dice que el *dao* es a la vez trascendente e inmanente. Sin embargo, aquí estoy enfatizando el último elemento.

enfatisa la verdad, estudia el mundo externo, realiza esfuerzos externos y se da cuenta del valor humano en la conquista del universo y de la naturaleza, dao representa una cultura tradicional china centrada en el moralismo, que hace hincapié en la introspección y el cultivo internos, se basa en la idea de “comprender las intenciones existentes entre las personas” y “cortar las cosas por la raíz”. De esta manera, la diferencia entre los dos modos de pensamiento encuentra su encarnación en la diferencia entre sus orientaciones hacia afuera y hacia adentro, dinámica y estática.³⁰

La filosofía occidental se centra así en los hechos, mientras que en el centro de las observaciones chinas existen valores.

Se supone que los “hechos” son objetivos, cognitivamente significativos, no controvertidos, de conocimiento público, pueden demostrarse científicamente y, en principio, pueden establecerse de manera tal que puedan comandar el consentimiento de todas las personas racionales. El valor, por otro lado, se supone que es subjetivo, no cognitivo, controvertido, no es conocimiento público, no puede demostrarse científicamente y, en principio, no puede establecerse de manera tal que cuente con el consentimiento de todas las personas racionales.³¹

30. Yu Weidong y Xu Jin, “Morality and Nature...”, op. cit., p. 368.

31. Liu Jeeloo, “Reconstructing Chinese Metaphysics”, op. cit., p. 155. Aquí, Liu Jeeloo se refiere a la Lección IV de H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, IL, Open Court Publishing Company, 1988.

Es posible argumentar que Granet y Gernet tienen razón cuando afirman que la filosofía china no conoce a Dios ni a la Ley, si estos elementos se asumen como conceptos estáticos. Sin embargo, si pasamos a una ley dinámica, vemos que la filosofía china también se centra en un concepto metafísico. En este punto debemos regresar a Berlin y a su enfoque negativo respecto de la libertad. Su “libertad de” es libertad de una verdad establecida. Esta verdad puede ser impugnada ya que es conocida, o al menos cognoscible.³² La verdad china, el *dao*, no es cognoscible y, por lo tanto, no puede contrastarse. Xu trató de explicarlo de una manera simple:

Cuando las personas creen firmemente que hay una Verdad objetiva e inmutable que eventualmente puede ser reconocida o descubierta por ellos, actuarán con voluntad indomable y firme resolución sin dar marcha atrás. Es como si alguien creyera que hay oro en la cima de una montaña; esperando encontrarlo, escalará esa montaña desesperadamente sin importar nada más. Mientras que las personas orientadas al dao son como alguien que viene a la montaña a dar un paseo, lo que quiere es simplemente encontrar un camino que debería ser a la vez seguro y con buenas vistas del paisaje. Cuando los exploradores de la Verdad creen que realmente han encontrado la Verdad, son propensos a volverse fanáticos o autoconfiados, y tienden a negar las teorías de los demás.

32. Con respecto a un enfoque diferente hacia la epistemología en Occidente y en China, una lectura autorizada es el estudio de Thomas A. Metzger y su discusión acerca de lo que él ha dado en llamar “la gran revolución epistemológica moderna de Occidente”. Ver, por ejemplo, T. A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005.

*En realidad, solo pueden declarar que lo que han encontrado es la Verdad real después de negar las teorías de los demás, ya que la Verdad debería ser el único Uno.*³³

Recordando a Nietzsche, del lado de la filosofía política occidental, Dios (la verdad) fue asesinado y esto fue posible puesto que se lo conocía. Por el contrario, el dios chino, también conocido como la verdad, también conocido como el *dao*, no se conoce y, por lo tanto, no se puede matar. Berlin afirma que la libertad negativa es el rechazo de una verdad monista porque el individuo puede tener su propia verdad. La filosofía china no puede aceptar un Dios singular individual porque este dios individual ya está abarcado dentro del dios principal, que es plural. De esta manera, la filosofía política china persigue el monismo y el debate político cambia con el objeto de identificar la mejor manera de lograr esta verdad final. Como consecuencia, el pluralismo está aquí presente bajo un monismo superior.

El línea con este modelo, es posible presentar algunas aplicaciones prácticas del monismo plural en la historia de China: las cien escuelas de las dinastías pre Qin, la coexistencia de cinco religiones oficiales bajo la supervisión del Estado, los ocho partidos democráticos representados en la Asamblea Nacional del Pueblo así como en la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino. De esta manera, la armonía es buscar una solución entre diferentes “proposiciones de verdad” que son parte del principio conductor plural general.

33. Xu Keqian, “Chinese ‘Dao’ and Western ‘Truth’: a Comparative and Dynamic Perspective”, op. cit., p. 46.

De acuerdo con este punto de vista, las cien escuelas de las dinastías pre Qin como el confucianismo, el daoísmo, el moísmo y otras son todas maneras diferentes de buscar el *dao* y todas aceptables entre sí porque todas persiguen la virtud. Además, las religiones oficiales en la República Popular China son cinco: budismo, taoísmo, protestantismo, catolicismo e islam. Estas religiones son aceptadas ya que no desafían la autoridad del Estado monista. De este principio deriva el enfrentamiento entre católicos oficiales y la Iglesia clandestina, una cuestión en disputa entre el Vaticano y la RPCh.³⁴ La coexistencia tradicional de *sanjiao* (tres religiones)³⁵ también demuestra la aceptabilidad de los principios pluralistas a la luz de una idea monista general. Otro ejemplo está constituido por la existencia de varios partidos en la RPCh leninista.

De hecho, la República Popular de China está bajo la guía del Partido Comunista de China en el marco de un sistema de partido-Estado leninista y un sistema multipartidista con múltiples partidos representados en las instituciones parlamentarias del gobierno donde desempeñan un papel consultivo. La democracia consultiva, la democracia interna del Partido, las elecciones locales pueden ser una manera de tener pluralismo dentro de un ambiente monista. Esto es posible porque no hay objeción al principio monista, mientras haya apertura dentro del Estado.

34. Ver Cindy Yik-Yi Chu, *The Catholic Church in China. 1978 to the Present*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012.

35. Este principio se refiere a los hábitos comunes de los chinos para seguir las prácticas de religión confuciana, budista o taoísta según la situación. Por lo tanto, hay mucha “flexibilidad” e intercambio entre los creyentes y, a menudo, es difícil distinguir si un creyente es confuciano, budista o taoísta, ya que visita todos los templos.

Si combinamos las dos definiciones de pluralismo, una en contra de los valores del monismo y la otra como fuente múltiple de soberanía, el cambio ocurrido con respecto a la membresía del Partido a principios de 2000 puede verse a la luz de la dicotomía monismo/pluralismo. De hecho, promoviendo la teoría de “tres representantes”, Jiang Zemin permitió a los empresarios ser miembros del Partido y amplió el pluralismo dentro del Partido sin cuestionar su rol de guía. También se presenta un debate sobre la naturaleza monista de la República Popular China con referencia a la aplicación del constitucionalismo a China. Las autoridades chinas, de hecho, aún rechazan cualquier límite a la dirección del Partido.³⁶ Por el contrario, cuando Liu Xiaobo presentó su “Carta 08”, rechazó el monismo del Partido porque claramente abogó por la implementación de la libertad negativa. Esto es evidente dentro de las primeras líneas de la “Carta” en la que el primer principio presentado es la libertad:

*La libertad es el núcleo de los valores humanos universales. La libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de reunión, la libertad de asociación, la libertad de en dónde vivir y las libertades de huelga, manifestación y protesta, entre otras, son las formas que adopta la libertad. Sin libertad, China siempre permanecerá lejos de los ideales civilizados.*³⁷

36. Rogier Creemers, “China’s Constitutionalism Debate: Content, Context and Implications”, en *The China Journal*, vol. 74, 2015, pp. 91-109.

37. El texto completo de la “Carta 08” puede hallarse en <http://www.charter08.com> [consultado en marzo de 2016].

En conclusión, haciendo referencia al debate de Berlin sobre el valor monista, se puede decir que, aceptando su dicotomía entre la libertad negativa como predominante en las democracias occidentales y la libertad positiva como fundamento de países autoritarios, la división entre pluralismo/monismo es relevante. Sin embargo, la definición específica china del principio monista como dinámico y orgánico abre el espacio para el pluralismo bajo el paraguas de un principio establecido.

2. Estado

Estudiar el rol, la evolución y las características del Estado en China es un tema interesante. Sin embargo, muchas complicaciones podrían derivarse de definir exactamente qué es el Estado en la doctrina política, y si el “Estado clásico” puede aplicarse a China. Muchos estudiosos coinciden en que “es difícil dar una definición precisa y completa del Estado”,³⁸ el Estado moderno [...] es más bien un fenómeno desconcertante³⁹ y “el Estado es uno de los conceptos más difíciles en política”.⁴⁰ Sin embargo, Gernet sostiene que: “[si] aplicamos acríticamente nuestras propias categorías e ideas preconcebidas a la realidad china, corremos el riesgo ante todo de no comprender la originalidad del fenómeno en cuestión, y en segundo lugar de interpretar erróneamente los hechos

38. Christopher Pierson, *The Modern State*, Londres, Routledge, 1996, p. 5.

39. R. N. Berki, “Vocabularies of the state”, en Peter Lassman (ed.), *Politics and Social Theory*, Londres, Routledge, 1989, p. 12.

40. A. Vincent, “Conceptions of the State”, en Mary Hawkesworth, Maurice Kogan (eds.), *Encyclopedia of government and politics*, Londres, Routledge, 1992, p. 39.

con respecto a China para obligarlos a entrar en nuestro marco intelectual”.⁴¹ Por estas razones, no habrá ninguna comparación entre el Estado occidental y el Estado chino en este documento, pero sí se tocarán algunas cuestiones para comprender mejor el sistema político chino, a saber, la relación entre el Estado y la sociedad y la distinción entre público y privado.

Sin embargo, también es útil recordar los comentarios finales de Karl Büniger a la colección más importante de ensayos sobre el Estado chino. Estos ensayos se recogen en dos libros editados por la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS). El profesor Stuart R. Schram los ha titulado *La fuente del poder del Estado en China*⁴² y *Fundamentos y límites del poder del Estado en China*.⁴³ Büniger compara las instituciones políticas europeas y chinas y se centra principalmente en el aumento del poder absoluto. En su opinión, los derechos liberales en Europa se desarrollaron en reacción a un poder absoluto que se elevó desde el siglo XVI. Recuerda que una “vieja ley sajona dice: ‘La libertad viene de la falta de libertad’”.⁴⁴ Por el contrario, en China, el poder absoluto se desarrolló solo por un corto tiempo durante la dinastía Qin y fue derrocado con la dinastía Han. “El emperador chino

41. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, op. cit., p. xxxiii.

42. Stuart R. Schram (ed.), *The Scope of State Power in China*, Londres, School of Oriental and African Studies, University of London, 1985.

43. Stuart R. Schram (ed.), *Foundations and Limits of State Power in China*, Londres y Hong Kong, School of Oriental and African Studies and Chinese University Press, 1987.

44. Karl Büniger, “Concluding Remarks on Two Aspects of the Chinese Unitary State as Compared with the European State System”, en S. R. Schram (ed.), *Foundations and Limits of State Power in China*, op. cit. p. 314.

no tenía ‘derecho’ a gobernar, sino un Mandato celestial [...], un deber que cumplir. Era su deber mantener la sociedad humana en buen orden [...]. Las pautas para este orden tenían que corresponder a un orden cósmico que se creía que incluía principios morales”.⁴⁵ De acuerdo con esta interpretación, el sistema de limitaciones desarrollado por las instituciones políticas chinas impidió el surgimiento de un poder absoluto y, finalmente, el surgimiento de un sistema liberal para limitar el poder absoluto. Los principios morales (*li*) y las leyes estrictamente definidas (*fa*) hacen que la necesidad de concebir los derechos humanos sea inútil, como fue inútil en la época medieval antes del surgimiento del absolutismo en Europa.⁴⁶ Una vez más, podemos ver —como en el caso del pluralismo— una dicotomía de la cual se puede desarrollar una libertad negativa. Si en el caso del pluralismo la falta de un valor monista estático conducía a la resistencia de una actitud monista, en el caso del Estado no podría surgir un sistema de contrapesos porque el poder central ya estaba limitado.

El tamaño y el alcance del Estado, sin embargo, es ponderado en el debate sobre la esfera pública en China. El desarrollo de la teoría de la esfera pública de Habermas⁴⁷ ha generado una

45. *Ibíd.*, p. 316.

46. *Ibíd.*, pp. 313-319.

47. La esfera pública es un concepto desarrollado por el filósofo alemán Jürgen Habermas: “por ‘esfera pública’ nos referimos ante todo a un ámbito de nuestra vida social en el que se puede formar algo que se acerque a la opinión pública. El acceso está garantizado para todos los ciudadanos. Una parte de la esfera pública aparece en todas las conversaciones en las que los individuos se reúnen para formar un cuerpo público. [...] El público es una esfera que media entre la sociedad y el Estado, en la que el público se organiza como el portador o la

discusión tan grande en China que este solo fenómeno ha llamado también la atención de los observadores occidentales.⁴⁸ El estudio de la esfera pública se ha utilizado con dos intenciones principales: definir un concepto chino de democracia y probar un posible paso hacia la democratización de China. Para definir un concepto chino de democracia, los académicos chinos intentaron utilizar la crítica de Habermas a la modernidad para mostrar tanto la inaplicabilidad de la democracia europea a China como para afirmar que el camino chino hacia la modernidad podría tener un impacto global.⁴⁹ Al mismo tiempo, se considera que la esfera pública es el camino a través del cual es posible desafiar el poder del Partido, gracias a un creciente papel de la opinión pública.⁵⁰ Sin embargo,

opinión pública, de acuerdo con el principio de la esfera pública, ese principio de información pública que una vez tuvo que luchar contra las políticas arcanas de las monarquías y que desde entonces ha posibilitado el control democrático de las actividades del Estado”. Jürgen Habermas, Sara Lennox, Frank Lennox, “The Public Sphere: an Encyclopedia Article” (1964), en *New German Critique*, nro. 3, otoño, 1974, pp. 49-55. Ver también J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1991.

48. Gloria Davies, “Habermas in China: Theory as Catalyst”, en *The China Journal*, nro. 57, enero, 2007, pp. 61-85.

49. *Ibidem*, pp. 73-75.

50. *Ibidem*, p. 66; C. Wang, B. J. Bates, “Online Public Sphere and Democracy in China”, en *International Association for Media and Communication Research conference*, Stockholm, 2008; S. L. Shirk, *Changing Media, changing China*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

muchos estudiosos⁵¹ cuestionaron la aplicabilidad efectiva o la existencia misma de una esfera pública en China, argumentando que, como mínimo, tenemos que adaptar históricamente parte de su consideración. Algunos de los temas en juego están relacionados con el rol de categorías como públicas y privadas, que podrían traducirse en chino como *gong* y *si*. Thomas A. Metzger es el académico que más cuestionó la aplicabilidad de los conceptos de esfera pública y de sociedad civil a China. En su opinión,

*“Sociedad civil” se refiere a un orden político no utópico en el que los ciudadanos moral e intelectualmente falibles se organizan para monitorear un Estado incorregible, buscando minimizar la intervención estatal en sus vidas o utilizar alguna intervención estatal para controlar a élites supuestamente opresoras fuera del estado. En la escritura china, sin embargo, esta definición “de abajo hacia arriba” no utópica de “sociedad civil” ha sido filtrada y reemplazada por una visión arraigada, utópica, “de arriba hacia abajo” según la cual virtuosos morales-intelectuales, ya sea un partido político libre de egoísmo o “verdaderos intelectuales”, se hacen cargo de un Estado corregible o al menos este último les permite guiar a la sociedad.*⁵²

51. W. T. Rowe, “The Public Sphere in Modern China”, en *Modern China*, vol. 16, nro. 3, julio, 1990, pp. 309-329; P. C. C. Huang, “‘Public Sphere’/‘Civil Society’ in China? The Third Realm between State and Society”, en *Modern China*, vol. 19, nro. 2, y el simposio “‘Public Sphere’/‘Civil Society’ in China? Paradigmatic Issues in Chinese Studies III”, abril de 1993, pp. 216-240.

52. Thomas A. Metzger, “The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History”, Stanford, *Hoover Essays*, nro. 21, 1998, p. 1.

Un elemento central de la discusión de Metzger sobre la sociedad civil es la distinción entre “epistemología optimista” y “epistemología pesimista”. El primero caracteriza los marcos descendentes como el chino, mientras que el segundo pertenece al modelo occidental de la sociedad civil. La epistemología pesimista trata la idea de que las guías morales no son suficientes y que existe la necesidad de limitar y controlar el poder para proteger la libertad del Estado, mientras que la epistemología optimista apunta a alcanzar una sociedad ideal: utópica en el sentido de una sociedad perfecta para ser perseguida,⁵³ junto con el gobierno y no en contra del gobierno.⁵⁴

En cuanto al pluralismo, Metzger vincula el ascenso de la sociedad civil a la negación de un principio monista —la epistemología pesimista— y sostiene que en China no existe la sociedad civil dado que el principio monista destinado a alcanzar a la sociedad utópica no se cuestiona sino que se apoya —la epistemología optimista—.

Si esta visión está vinculada al debate político posterior a Tiananmen en China, entonces es posible detectar algunas analogías con la nueva izquierda y los pensadores neoconservadores. Sus propuestas se establecieron con el propósito de volver a abordar las políticas del Partido con el fin de obtener un futuro mejor. El enfoque no estaba en ser el propio dominante, sino en la dirección de la evolución política.⁵⁵

53. *Ibíd.*, p. 15.

54. *Ibíd.*, pp. 7-10.

55. Para un análisis sobre el debate político chino en los noventa, ver Joseph Fewsmith, *China since Tiananmen. From Deng Xiaoping to Hu Jintao*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; K. Misra, “Neo-Left

Estas interpretaciones se pueden fortalecer agregando las reflexiones de Fewsmith sobre la separación entre el Estado y la sociedad en China. Él recordó la distinción entre *gong* (público) y *si* (privado). En sus palabras,

*[la] relación ambigua que existe entre la esfera pública y la autoridad pública (el Estado) se reflejó en la relación ambigua entre la esfera pública y las actividades privadas. El término “privado” (si) en China conlleva una variedad de connotaciones. “Privado” se ve en términos moralmente negativos, como el equivalente de egoísta, y por lo tanto se ve como lo contrario de “público” (gong).*⁵⁶

And Neo-Right In Post-Tiananmen China”, en *Asian Survey*, vol. 43, nro. 5, September/October, 2003; E. Van Dongen, ““Goodbye Radicalism!”. Conceptions Of Conservatism Among Chinese Intellectuals During The Early 1990s”, disertación de doctorado, Leiden, Universiteit Leiden, 2009; Wang Hui, *The End of The Revolution. China and the Limits of Modernity*, Londres y Nueva York, Verso, 2009; Yue Gang, “New Left”, en E. L. Davis (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, pp. 429-430; Chen Jianhua, “Postmodernism”, en E. L. Davis (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, pp. 482-483; F. Fang, “Taking the China Model Seriously. One-Party Constitutionalism and Economic Development”, en F. Dallmayr, Zhao Tingyang, *Chinese Political Thought. Debates and Perspectives*, Lexington, The University Press of Kentucky, 2012.

56. J. Fewsmith, *The Dengist Reforms in Historical Perspective*, en B. Womack, *Contemporary Chinese Politics in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 29.

En este sentido, Fewsmith mencionó *The Great Learning*⁵⁷ con el objetivo de mostrar cómo, dentro de la filosofía tradicional china, el individuo y la sociedad se concibieron en un continuo en lugar de en oposición. Una vez más, no es posible detectar el corte claro entre el Estado y el individuo que condujo al surgimiento de la esfera pública y la sociedad civil que describe Habermas.

3. Representación

Finalmente, la representación, pensada como la relación entre las personas y el gobierno se convierte en un elemento crucial. De acuerdo con la doctrina confuciana, las personas son muy respetadas y siempre se encuentran en el centro de la escena.

En particular, la filosofía de Mencio⁵⁸ centra todos sus cuidados y atenciones en las personas. Desde este punto de vista, el concepto de *minben* es crucial para identificar a las personas como un elemento fundamental para cada gobernante. Puntualmente, desde las formulaciones de Confucio hasta el final de la Era Imperial, el objetivo del gobernante era beneficiar a la gente. Esta visión es bastante consistente también durante la era imperial, gracias a la teoría del “Mandato del Cielo” que siempre ha conectado el futuro de la dinastía con las condiciones de las personas. De hecho, la insatisfacción social hacia el emperador debido a la pobreza o las

57. *The Great Learning/Daxue (1-2)*, uno de los cuatro libros principales del confucianismo. Disponible en inglés, con traducción de James Legge, en el sitio *Chinese Text Project* [ctext.org, consultado en enero de 2018].

58. [N. de la E.] Mencio fue un filósofo confucionista chino que vivió entre los años 372 y 289 a. C. Fue uno de los pensadores más influyentes del neo confucianismo.

calamidades naturales fue la señal de la pérdida del “Mandato del Cielo”. La gente era así el termómetro del respeto del emperador a la voluntad del Cielo.

Las personas no estaban en posición de gobernar, pero se consideraban beneficiadas por las políticas del gobernante. La ausencia de un procedimiento democrático para seleccionar a la clase gobernante mantiene a las personas en la caja de objetivos en lugar de en el centro de la escena política. De hecho, existe una visión consistente de una separación postulada entre los gobernantes y los gobernados. Incluso Mencio, tan interesado en las necesidades de la gente, siempre ha marcado claramente una separación estricta entre el gobernante y el gobernado. Desde su punto de vista, algunos son capaces de gobernar y otros no son capaces de entender el *dao* y de seguirlo.⁵⁹ El sistema imperial se construyó en torno a la tesis de que el emperador debe gobernar y la gente debe enfocarse en su propia familia, con una clara separación de deberes y funciones.⁶⁰ Esas prescripciones son bastante comprensibles si se relacionan con la teoría de la soberanía

59. Ver las *Analectas* de Confucio: 12, 11 y el libro de Mencio *Teng Wen Gong I*, 4: “Algunos trabajan con sus mentes y otros trabajan con su fuerza. Aquellos que trabajan con sus mentes gobiernan a otros; aquellos que trabajan con su fuerza son gobernados por otros. Aquellos que son gobernados por otros los apoyan; aquellos que gobiernan a otros son apoyados por ellos”. Este es un principio universalmente reconocido.

60. Al respecto resulta útil chequear el punto de vista de Hamilton presentado en G. Hamilton, Ben-Ray Jay, Hsien-Heng Lu, “*Heaven is High and The Emperor is Far Away. Legitimacy and Structure in the Chinese State*”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, nro. 84, Sociologie de la Chine et Sociologie chinoise, 1989, pp. 141-167.

del Cielo, que supone que el emperador es el hijo del cielo (*tianzi*) y su representante bajo el cielo (*tianxia*). No obstante, incluso con las revoluciones políticas que ocurrieron en el siglo XX, las personas siempre han estado separadas del ejercicio efectivo del poder de gobernar.

Los reformistas propusieron un gobierno constitucional para llevar a China a la modernización,⁶¹ mientras que Sun Yat Sen prescribió el camino de tres etapas hacia la democratización que se caracterizó por la orientación partidista en nombre de los principios de las personas.⁶² Los comunistas también adoptaron el principio leninista del partido de vanguardia que gobierna en nombre del pueblo y afirma ser su representante.

Así, la relación total entre las personas y el ejercicio del poder para gobernar podría entenderse en términos de representación política.⁶³ La división establecida entre gobernantes y gobernados descrita dentro del sistema político chino se definió junto con las

61. Ver R. Karl, P. Zarrow (eds.), *Rethinking the 1898 Reform Period. Political and Cultural Change in Late Qing China*, Harvard University Press, 2002; W. T. De Bary, R. Lufrano (eds.), *Sources of Chinese Tradition: Volume 2: From 1600 through the Twentieth Century*, Nueva York, Columbia University Press, 2000

62. Ver T. Yamada, “The Foundations and Limits of State Power in Guomindang Ideology; Government, Party, and People”, en S. R. Schram (ed.), *Foundations and Limits of State Power in China*, Londres y Hong Kong, School of Oriental and African Studies and Chinese University Press, 1987; M. Twohey, *Authority and Welfare in China: Modern Debates in Historical Perspective*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1998.

63. Para una mirada general acerca de la representación política, ver Anthony H. Birch., *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Londres y Nueva York, Routledge, 2009, pp. 133-143.

prescripciones morales para los gobernantes. *Junzis* y literatos debían gobernar estrictamente las virtudes delineadas en los cuatro libros.⁶⁴ Las prescripciones morales también estaban en el centro de la teoría de *Sun* porque los administradores debían ser evaluados por el supervisor *Yuan*. Los comunistas también vincularon la representación con el compromiso moral, como lo ejemplifican los deberes de los miembros del Partido indicados en su Constitución. La implementación del estado de derecho todavía funciona sin problemas y la legitimidad de los cuadros del Partido se valora en términos de desempeño, lo que podría ser un nuevo mandato moral para los gobernantes. Estas pocas oraciones plantean la cuestión de la naturaleza de la representación política en China. El Partido, la nueva izquierda y otros rechazan el sistema de elección como la única forma de seleccionar gobernantes debido a su característica cuantitativa en oposición a la sustancia cualitativa de la cooptación de arriba hacia abajo o la evaluación del desempeño del trabajo de los cuadros. El compromiso con un objetivo determinado es, por lo tanto, el estándar evaluativo para seleccionar representantes políticos. Este parámetro se puede ajustar de acuerdo con los valores generales establecidos por el nivel superior de conformidad con el principio monista final. Por ejemplo, si bajo el Imperio el sistema de exámenes se basaba en los clásicos de Confucio, Mao organizó a los funcionarios de acuerdo con su ortodoxia. La preparación técnica y el pragmatismo bajo Deng se convirtieron en el elemento cualitativo para juzgar y legitimar la representación política.⁶⁵

64. Los cuatro libros fueron designados por Zhu Xi durante la dinastía Song.

65. Al respecto ver el debate sobre “rojos” y “expertos” bajo el liderazgo maoísta, presentado por Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley, University of California Press, 1968.

Este documento ha presentado un modelo que bien puede explicar lo que hay detrás de un estudio como el publicado por el académico canadiense Daniel A. Bell. En su reciente libro titulado *El modelo de China, la meritocracia política y los límites de la democracia*⁶⁶ el autor cuestionó la democracia procedimental como la mejor forma de seleccionar el mejor gobierno. Afirma que existe la necesidad de adoptar un sistema cualitativo para identificar a los principales líderes, en lugar de utilizar el voto cuantitativo de “una persona, un voto”. Esta suposición es consistente con la idea de que hay algunos que se adaptan más para gobernar y seleccionar a los líderes porque saben, administran y representan mejor los valores necesarios para cumplir con la libertad positiva establecida.

En conclusión, la existencia de un principio monista más elevado también podría referirse al desarrollo de un sistema de representación política que se construye con un fuerte énfasis sobre la calidad de la representación establecida en términos de moralidad. Por lo tanto, la democracia procesal podría no adoptarse hasta que cada votante posea la calidad para seleccionar gobernantes orientados a objetivos o hasta que la libertad positiva destinada a alcanzar el objetivo final sea rechazada a favor de un objetivo relativo definido como la suma de los objetivos individuales expresados por la mayoría de los votantes.

66. Daniel A. Bell, *The China Model, Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

4. Conclusión

El objetivo de este documento fue delinear un patrón para comprender mejor el sistema político chino y su posible evolución. El documento asume que puede haber continuidad entre el sistema político actual y la política tradicional china gracias a su cultura política. Basado en esto, el análisis parte de la naturaleza leninista del gobierno chino. Esta característica postula la existencia de un objetivo establecido hacia el cual se orienta la acción política. La discusión de Isaiah Berlin sobre la libertad positiva/negativa llevó a este estudio a confirmar el enfoque en un principio establecido, que limita significativamente cualquier espacio para el pluralismo político.

Según este punto de vista, el sistema político chino se basa en principios que constituyen un valor monista. Sin embargo, la evaluación tradicional de la filosofía china niega la existencia dentro de ella de un absoluto —Dios o Ley—, una suposición con la que la hipótesis de este trabajo está en desacuerdo.

Para superar este punto muerto, la investigación considera que los chinos valoran el monismo como un valor dinámico, cuyas fronteras no están bien definidas. La ausencia de un absoluto estático implica que no se han desarrollado tres elementos políticos que deberían haberse desarrollado negando ese absoluto estático. El primer elemento es la libertad negativa y la necesidad de los derechos humanos; el segundo es el constitucionalismo como una forma de limitar al monarca; y el tercero es una sociedad civil movida por una “epistemología pesimista”. Por el contrario, la sociedad civil es “optimista” y está alineada con el gobierno para lograr el objetivo establecido en lugar de desafiarlo. Este patrón

tiene profundas implicancias incluso en el sistema de representación. Por un lado, el gobierno, que se enfoca en lograr las necesidades y objetivos moldeados por el valor monista, no acepta a ningún interesado que represente diferentes valores, limitando así el pluralismo político. Sin embargo, la élite gobernante considera cooptar aquellos actores que podrían ser instrumentales para encontrar la manera práctica de lograr el objetivo establecido. La apertura de la membresía del Partido a la clase de empresarios podría ser un ejemplo. Por otro lado, de acuerdo con este modelo, la selección de los principales líderes no debe basarse en un procedimiento cuantitativo —las elecciones democráticas—; eso también definiría los objetivos políticos como una suma de los intereses de los votantes individuales, pero a través de una selección meritocrática que asegure que el representante político posea las cualidades y los valores necesarios para alcanzar el objetivo político final.

Si este modelo prueba ser eficaz, cualquier evolución política en China se moverá ya sea persistiendo dentro del valor monista o eventualmente desafiándolo. En el primer caso, si tiene éxito, el gobierno chino desarrollará un sistema político alternativo al democrático occidental. En el segundo caso, tendrá que descartar las raíces tradicionales del pensamiento político chino.

Democracia y legitimación política en China contemporánea. Deliberación y virtud

Cristina Reigadas

La reforma política en China no ha estado a la altura del extraordinario ritmo de su crecimiento económico y de las profundas transformaciones sociales producidas en las últimas décadas. Como señaló Wen Jiabao, ministro de Hu Jintao y defensor de la democracia en China, una tiene patas largas y la otra cortas.

Muchas de las consecuencias del crecimiento económico extremadamente rápido, tales como la desigualdad, la cuestión ambiental, la pirámide demográfica envejecida, la inadecuación de los sistemas de salud y seguridad social, la seguridad alimentaria, la corrupción, las tensiones entre el gobierno central y los gobiernos locales, los conflictos étnicos, la urbanización a gran escala, entre otros, requieren desarrollar nuevos sistemas de gobernanza.

Si bien esta es una preocupación constante del gobierno chino y se han dado muchos e importantes pasos para achicar la brecha entre la evolución del sistema socioeconómico y el desarrollo político, el sistema político ha sido poco estudiado dentro y fuera de China. Por un lado, el desarrollo de la ciencia política es reciente en China, al igual que los intercambios académicos, el diálogo intercultural y los estudios comparados. Por el otro, en muchos lugares del mundo (incluida Latinoamérica) hay un gran

desconocimiento sobre China y muchos prejuicios en relación a su cultura e historia.

Sin embargo, como señala Axel Gasket,¹ no solo los occidentales han sido nuestros interlocutores culturales en el siglo XIX y XX, sino que Oriente ha tenido una fuerte aunque olvidada presencia en la conformación de la cultura latinoamericana. Pero, a diferencia del orientalismo europeo, mezcla de mirada negativa pero fascinada, nuestros viajeros desarrollaron un “orientalismo periférico”, que produjo un conocimiento superficial y poco preciso y detallado de Oriente. La mirada fue prejuiciosa y las percepciones distorsionadas; basta recordar que “el despotismo oriental” fue el marco conceptual utilizado por Sarmiento para explicar nuestra política y nuestra cultura. Podría pensarse que todo esto es pasado. Sin embargo, tanto la caracterización de la China estática y eterna, misteriosa y exótica, la del mandarín sonámbulo, como la de la China enferma y humillada, y ahora, la de una China potencia, se desarrollan en torno a una misma matriz evaluativa: los chinos son enigmáticos y poco confiables.

No es casual que hoy como ayer pululen libros que nos explican cómo tratar con ellos, y no deja de sorprender que muchas de las observaciones de los misioneros y viajeros del siglo XVIII y XIX se repliquen en las descripciones y explicaciones de los periodistas especializados del siglo XX y XXI.

Esta insuficiencia y estos prejuicios son tanto más preocupantes cuanto China es hoy una primera potencia económica, un actor activo en las instituciones políticas internacionales y, posiblemente, una futura superpotencia, temas estos que ocupan

1. Gasket, Axel, “El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros al Grupo Sur*”, *Working Paper* nro. 22, Latin American Studies Center, The University of Maryland, College Park, 2008, p. 34.

buena parte de los actuales estudios sobre China: ¿hacia dónde va la República Popular hoy y hacia dónde va el mundo con una fuerte presencia y/o liderazgo chino?

Asumiendo que a China no se la puede mirar solo desde su pasado ni desde la perspectiva de Occidente, difícilmente pueda pensarse que el país asiático ratificará sin más el actual modelo económico occidental y las actuales instituciones internacionales. Hasta podría pensarse que a la “globalización americana” podría sucederle una “globalización china”. China plantea este proceso en términos del sueño chino de un mundo basado en la cooperación y armonía que, sin duda, requerirá un nuevo modelo de desarrollo económico, político y social, la construcción de una modernidad global, unida pero no uniforme, diversa pero no fragmentada. Obviamente, el experimento es de final abierto. En él se recombinan lo viejo y lo nuevo, lo propio y lo ajeno. Una modernidad que se agota y otra que solo comienza a vislumbrarse. El optimismo intramundano² chino lo lleva a apostar por la evolución progresiva aunque no teleológica de las cosas, y a apropiarse, copiar, falsificar y mezclar, abrazando la innovación en todos los campos.

China no se limita entonces ni en el ámbito económico ni en el político a seguir dócilmente los pasos del *mainstream* de la globalización capitalista y de sus instituciones internacionales. Como señala Gustavo Girado, no solo China está creando sus propias empresas transnacionales sino que, lo que es aún más relevante, participa en distintos grados y formas en la formación de cadenas globales de valor, que incluyen la transferencia de tecnología desde empresas

2. Thomas A. Metzger, *The Ivory Tower and the Marble Citadel. Essays on Political Philosophy in our Modern Era of Interacting Cultures*, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 2011.

transnacionales hacia empresas chinas, conduciendo esta apropiación de las innovaciones tecnológicas a romper su dependencia con la economía transnacionalizada mundial.³ La propuesta de recreación de la Ruta de la Seda es otra muestra de que no es un actor pasivo y/o meramente reproductor del orden mundial, y que sus políticas ambicionan nuevas y alternativas formas de “apertura”. En cuanto a su presencia en las instituciones internacionales, la creación del Banco Asiático Internacional de Inversiones es un paso decidido en la reconstrucción del orden económico global.

Por cierto que en el terreno internacional China afronta grandes desafíos: ¿cómo hacer compatibles las tendencias aparentemente contradictorias del sueño chino: la cooperación internacional y la armonía global con el nacionalismo chino? ¿Cómo se administrará y redefinirá la cuestión de los Derechos Humanos que legitiman el actual modelo internacional, habida cuenta de que los mismos son cuestionados por su sesgo occidental, y relativizados al ser definidos en relación a la soberanía territorial? ¿Podrá China gozar y defender la democracia en las instituciones globales (un país, un voto) sin practicarla internamente o con una democracia “a la China”? En un sistema global, ¿la democracia puede practicarse en algunos países y no en otros?

En cualquier caso, la democracia global dependerá en mucho de la contribución china al respecto: pensar la democracia en China y pensar en un mundo global democrático es una y la misma cosa y, por ello, la cuestión de la democracia tiene un interés e impacto que excede en mucho su propio ámbito nacional y el de los estudios de área.

3. Gustavo Girado, *¿Cómo lo hicieron los chinos?*, Astrea, Buenos Aires, 2017

Pero China no solo es innovadora desde la perspectiva de la política internacional sino en su desarrollo político interno, constituyendo un experimento político complejo en el cual se mezclan y sintetizan ecléctica y pragmáticamente las más diversas y hasta contradictorias tradiciones: el socialismo de cuño marxista, el mercado capitalista, la democracia liberal, los procedimientos consultivos y deliberativos, la virtud confuciana, todo liderado por el Partido Comunista Chino que enlaza Estado, Fuerzas Armadas, mercado y sociedad en una unidad férreamente controlada.

Obviamente, el experimento afronta desafíos y dificultades importantes.

La cuestión de la democracia en China

La democracia china y/o en China es un tópico controversial dentro y fuera del país. Desde los que sostienen que no hay democracia en China a los que sostienen la “vía china” a la democracia, la “especificidad” china.

La cuestión es compleja y engloba distintas cuestiones: 1) ¿existe o tiene posibilidad de existir la democracia en China? (cuestión referida a la “capacidad” del pueblo chino, a su cultura política). 2) ¿No será una imposición occidental hablar de democracia? 3) ¿Es necesaria la democracia? Y, 4) ¿de qué democracia estamos hablando?⁴

4. He tratado esta cuestión en “Los desafíos políticos de China hoy”, *Asia/América Latina*, EUDEBA, www.asiaamericalatina.org, 2016 y en “La cuestión de la democracia en China. Transición democrática, gradualismo, teoría crítica y deliberación”, *Erasmus*, ICALA, Río Cuarto, 2018.

A estas cuestiones se agrega hoy que la democracia es problemática en su concepto y en sus prácticas en todo el mundo. Sin embargo, aun cuando se hable incansablemente de sus crisis, paradojas y contradicciones, hay que destacar que su principio, la idea misma de democracia se ha convertido en irrenunciable. Pero, una vez más, ¿de cuál democracia hablamos? Y, más aún, dado que “democracia” es un concepto normativo, la cuestión de su concepto implica siempre la de su legitimación.

Mientras que en Occidente el voto es unánimemente considerado el principio legitimador de la democracia, en China la cuestión es mucho más compleja. Allí el voto está reservado para las poblaciones rurales y pequeñas localidades urbanas, aun cuando se vota en un 70% de ellas. Si bien el voto es aún escaso (no se votan representantes a nivel nacional o provincial), el debate sobre la democracia no es nuevo en China y puede remontarse hacia fines del siglo XIX, a los debates en la época de la República, a la idea de democracia popular de Mao, a la declaración de la Quinta Modernización y al reconocimiento de China como una democracia deliberativa y consultiva en el XVIII Congreso del PCCh.

¿Qué es lo que legitima hoy entonces al régimen político, dado que no hay emperador ni ideología revolucionaria legitimante? ¿Cuáles son las formas de participación popular que canalizan y expresan la satisfacción del pueblo con las políticas del Partido?

Por cierto que el extraordinario crecimiento económico de las últimas décadas, la creciente inclusión y el ascenso de China como potencia mundial han constituido las bases de la legitimidad del régimen. Pero los desafíos son grandes y si hay algo que lo caracteriza es su capacidad de prever los problemas y planificar al respecto.

En este sentido, es interesante observar los lemas que la ciudad de Beijing ha asumido como objetivos políticos: virtud, inclusión, patriotismo e innovación, palabras clave que condensan y simbolizan la fusión entre lo valioso y aún necesario del pasado, las necesidades del presente y las expectativas del futuro. Si bien en ellos no se menciona a la democracia, se alude fuertemente a la necesidad de participar y pertenecer a un colectivo, ya sea moral, social o nacional, pasado, presente y/o futuro.

Estas palabras, de insistente presencia en los espacios públicos de la ciudad, constituyen un ejemplo significativo de lo que se reconoce como la idiosincrática relación entre continuidad y discontinuidad histórica, entre lo que los occidentales llamamos “tradición” y los conceptos compartidos, aunque diferenciados, de “modernidad”. Y, como siempre para los chinos, se trata de metas que se concretan mediante la realización de los planes gubernamentales y cuya mirada está puesta en el largo plazo.⁵

El desafío legitimatorio: deliberación y por virtud

Más allá entonces del enfoque minimalista y agregativo de la democracia liberal, y habida cuenta de que por el momento no se avizora la posibilidad de elecciones generales ni de un auténtico multipartidismo, muchos intelectuales y políticos chinos ponen el acento en la participación deliberativa, considerada un modo ejemplar de iniciar procesos de democratización.

5. Véase, Cristina Reigadas, “Los desafíos políticos de China hoy”, op. cit.

No solo los procesos deliberativos son de larga data en la historia china, como lo han señalado entre otros Joseph Needham y Amartya Sen, sino que hoy se sostiene que China es el laboratorio deliberativo más grande del mundo, que las prácticas deliberativas chinas se desarrollaron con independencia de los modelos occidentales y que los occidentales deberían aprender de la deliberación china, dado que tiene dos mil años de práctica, mientras que las respectivas teorías occidentales, aunque más sofisticadas, tienen tan solo treinta años de antigüedad.⁶

En su libro *The search for deliberative democracy*, He Baogang afirma que los procesos de democratización podrían desarrollarse correctamente a través de formas participativas deliberativas, y que la falta de una *rule of law* bien establecida posibilita la flexibilidad de los experimentos políticos a nivel local. Más aún, sostiene que la democracia deliberativa no es un complemento de la democracia liberal sino una verdadera alternativa a ella, aun cuando ello no implica prescindir de las elecciones. Al respecto, otros autores⁷ han mostrado en sus trabajos de campo que muchos de los experimentos deliberativos locales requieren y fortalecen los mecanismos electorales y esto tiene que ser entendido en el sentido de que China desafía la dicotomía democracia representativa/deliberativa,⁸ y que hay otro tipo de representaciones no

6. Véase Ethan Leib y He Baogang, *In search for deliberative democracy*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2010.

7. Ver Deyong Ma y Wang Zhenxu, “Governance Innovations and Citizen Trust in local Government: Electoral Impacts in China’s Townships”, en *Japanese Journal of Political Science*, vol. 15, nro. 3, septiembre de 2014.

8. He Baogang, “Reconciling deliberation and representation: Chinese challenges to deliberative democracy”, en *Representation*, 2015, 51:1, pp. 35-50.

políticas, como por ejemplo, la estadística, la familiar, la opinión pública recogida mediante visitas al vecindario y representaciones *proxy*, por medio de firmas, encuestas, peticiones, que constituyen tantas otras formas de representación utilizadas en los procedimientos deliberativos.

He desarrolla un modelo político híbrido, compuesto por un treinta por ciento de la opinión pública, un treinta por ciento de expertos y un cuarenta por ciento correspondiente al gobierno, una mezcla de voto, negociación, presencia social, autoridad tradicional, gobierno local, persuasión comunitaria y deliberación, basada en consideraciones prácticas y prudentes, una metodología del término medio y una filosofía pragmática, muy lejana a los modelos populistas y a las apelaciones a la soberanía popular, inadecuadas, según He, para un mundo globalizado.

Este modelo híbrido tiene raíces confucianas y debe ser diferenciado de la democracia deliberativa occidental, dado que su objetivo no es el empoderamiento del pueblo sino el “buen gobierno”, un sistema consultivo bajo el liderazgo del Partido que busca la efectividad dado que, finalmente, es el gobierno quien decide.⁹ Para este modelo, aun cuando la deliberación es buena, debe evitarse su exceso.

A pesar de su fuerte defensa de este modelo de deliberación autoritaria confuciana, un verdadero y auténtico producto chino, He tiene que conceder los beneficios de la deliberación democrática debido a su predicamento legal y moral universal. No hay que olvidar que el pensamiento político chino se ha desarrollado

9. He Baogang, “Deliberative Culture & Politics: The Persistence of Authoritarian Deliberation in China”, *Political Theory*, 2014, vol. 42, pp. 58-81, Sage Publishers.

siempre en el espacio existente entre el sentido de la propia singularidad (democracia con características chinas) y las aspiraciones universalistas de la armonía de “todo bajo el cielo”.

La democracia deliberativa plantea varias cuestiones, entre ellas, si es posible la deliberación democrática sin estado de derecho, sin derechos civiles y con voto reducido a las pequeñas localidades y no a escala nacional; si se deberá promover primero la participación popular y luego la deliberación, o ambas a la vez; si será, como sostiene, entre otros, Wang Hui, el miedo a los desbordes de la Revolución Cultural lo que disminuye la participación y fomenta la deliberación de los pocos; si se debería promoverse la deliberación elitista o populista.

En suma, la deliberación de raíz confuciana es para muchos una vía de democratización que, por un lado, está en sintonía con la historia y la cultura china y, por el otro, con el giro deliberativo contemporáneo, que se presenta como una alternativa tanto a la democracia representativa liberal como a la democracia participativa basada en la protesta.

En esta propuesta de deliberación confuciana, que combina la nostalgia del pasado con las expectativas utópicas de renovar la política, He no está solo. Más aún, hoy el neoconfucianismo contemporáneo no se limita a plantearse como una respuesta a los problemas políticos chinos, sino como una propuesta de recreación de una política global, como lo sostiene el confucianismo de Boston, liderado por el filósofo Tu Weiming.

Para los confucianos la creciente contradicción entre los valores de una economía de mercado (capitalista) y una política socialista (de partido único) requiere optar por la fuerza persuasiva de la ética confuciana basada en la virtud. No hay ya lugar

para una política sin ética, y la virtud confuciana pareciera ser sumamente apta para hacer frente tanto a los éxitos como a los fracasos de este modelo de desarrollo. Nociones como el autocultivo, el cuidado, la piedad filial, la solidaridad, el autocontrol, la confianza, la armonía, son sin duda dimensiones de la virtud apropiadas tanto en época de bonanza como de crisis. Por otra parte, los límites del actual modelo de desarrollo mundial requieren una urgente intervención política que garantice la armonía y la justicia global y que frene la devastación ambiental.

Pero el confucianismo está lejos de ser un presupuesto de la cultura china, por el contrario es objeto de un amplio y profundo debate en relación a su existencia misma: ¿se trata de un renacimiento, de un redescubrimiento o de una reinención?

Renovar tradiciones éticas no es sencillo. Y mucho menos conocer el alcance de este *revival* en China, dada la carencia de datos e investigaciones sobre la cuestión de las creencias. ¿Es el confucianismo una ética adormecida, que puede recobrase mediante operaciones de política cultural o pertenece definitivamente al pasado? ¿O, como creen muchos está vigente en la cultura popular? ¿O, como sostienen otros, entre ellos Anne Cheng, nunca ha habido una sociedad confuciana, ya que el confucianismo ha sido un fenómeno de élites locales, ahora transnacionalizadas?

Cualquiera sea el caso, hay una política oficial de apelación a la ética de la virtud, hay movimientos intelectuales que procuran discutir los modos de incorporar estos valores en las instituciones sociales y políticas chinas y hay prácticas sociales confucianas. En este sentido, el nuevo neoconfucianismo no solo es una cuestión de élites. La sociedad se ha adueñado rápidamente de estos requerimientos y ha creado escuelas confucianas, en donde se valora la

repetición y la memoria, mezclando a Confucio con las neurociencias, y se celebran encuentros multitudinarios de estilo mediático, verdaderos shows en donde se canta y baila en nombre de Confucio, aunque se lo nombre poco y se sepa de él aún menos, pero que funciona como una marca que cobija a todos los asistentes por igual.¹⁰ En todos los casos, provenga de las propuestas gubernamentales, de las élites intelectuales o del “popconfucianismo”, la cuestión central entraña la redefinición entre tradición y modernidad.

Por otra parte, la opción gubernamental por el confucianismo no debe hacernos olvidar que el confucianismo no es la única tradición ética china, aunque haya sido (¿sigue siéndolo?) hegemónica, y que en China comienzan a adquirir creciente visibilidad diversas prácticas religiosas populares, cultos animistas y sincréticos que habían sido cuidadosamente ocultados y/o silenciados y cuyo renacer produce sorprendentes interacciones sociales entre los miembros de la comunidad y sus líderes religiosos y políticos.¹¹

No es nueva, por otra parte, esta necesidad de reinventar o destruir una tradición. Ya en la época de Mao los valores confucianos fueron objeto de bajas y subas al calor de las vicisitudes políticas. Pero las tradiciones se reinventan cuando se han perdido y su reinención no puede conseguirse por decreto.

En cualquier caso, el actual neoconfucianismo plantea contradicciones, dado que es tanto un movimiento elitista como de base, que incluye dimensiones emancipatorias y redentivas tanto

10. He tratado esta cuestión en “Los desafíos políticos de China hoy”, op. cit. Véase también Sébastien Billioud y Joel Thoraval, *The Sage and the People, The Confucian revival in China*, Oxford University Press, 2014.

11. Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford University Press, 2006.

como orientaciones globales de mercado. Algunos de sus desafíos políticos son:

a) La tensión entre las élites y los *grassroots*.¹² Hoy los valores confucianos se recrean a instancias de las élites políticas e intelectuales, aunque muchos *grassroots* desean permanecer en los espacios populares, resistiéndose a ser mercantilizados.

b) Los estudios nacionales confucianos. El entusiasmo ha llegado a proponer que los estudios nacionales basados en el confucianismo otorguen títulos similares a los que otorgan las universidades, dado que el confucianismo tiene un valor de mercado global.

c) La misión civilizatoria de la sinología: entrenar a las élites globales y educar a la gente común en las pequeñas escuelas tradicionales en los valores confucianos, uniendo perspectivas utópicas con decisiones pragmáticas. A tales efectos, se ha propuesto nombrar a Nishan, en la provincia de Shangdong, capital simbólica de la cultura china, promoviendo un nuevo tipo de gobernanza asociando gente local y promotores de ideas confucianas. El resultado muchas veces redundaba en tensiones entre la restauración de la continuidad antigua y la creación de espacios independientes para iniciativas colectivas.

En todos los casos, y en el medio de las iniciativas intelectuales, tanto nacionales como globales y las de los *grassroots*, el Estado busca no quedar afuera, en particular en zonas como Taiwan, donde el confucianismo constituye una verdadera religión civil, a diferencia de China continental. El Estado chino sigue

12. [N. de la E.] Definido simplemente como las bases, los *grassroots* significaron también un movimiento de reforma democrática surgido del gobierno chino en 1987 que estimulaba las elecciones en pueblos de todo el país con el fin de llevar la democracia a niveles locales de la administración.

el fenómeno de cerca y no deja de apoyar los intentos de modelar las nuevas clases sociales para que reproduzcan las jerarquías sociopolíticas. Xi Jinping ha sostenido que el Partido Comunista chino es el fiel heredero y promotor de la remarcable cultura tradicional china y el Estado sostiene y apoya numerosas iniciativas de diseminación de las ideas confucianas en el aparato político.

En su decidida avanzada, el confucianismo dialoga con el cristianismo (Confucio se lee en iglesias cristianas), con liberales y representantes de la nueva izquierda, entre los que suelen encontrarse jóvenes del PCCh local.¹³

En cualquier caso, la cuestión pendiente es si popular o elitista, inventada o revitalizada, la tradición confuciana podrá cumplir su objetivo de infundir virtud en la vida social y constituirse una vez más en una herramienta útil de legitimación política.

Las propuestas del confucianismo político —como la de Jiang Qing, fundador de la Yang Ming Academy para la educación confuciana y promotor de instituciones políticas confucianas, con un parlamento trilateral, formado por sabios, políticos y gente del común, coincidente con la de Daniel A. Bell—, están sin duda en sintonía con las tres fuentes de legitimación política del “gobierno benevolente” según el *wangdao*: lo humano (el pueblo), el cielo (orden superior trascendente, que puede interpretarse como una voluntad rectora con características personales) y la tierra (historia, cultura).

Qing afirma en “Le confucianisme de la ‘Voie Royale’”¹⁴ que mientras que la democracia occidental se legitima por una sola

13. Véase Sébastien Billioud, op. cit.

14. Jiang Qing, “Le confucianisme de la ‘Voie Royale’”, traducción de Sébastien Billioud, revista digital *Extrême-Orient Extrême-Occident*, nro. 31, 2009.

fuerza (la soberanía popular, el contrato ahistórico), en China la política lo hace por la “vía real”, que es un proceso que se funda en la realidad histórica (reyes y sabios) y en el ideal arquetípico.

En la cuestión de la legitimación política la cuestión de la confianza es clave. Los chinos confían en que el gobierno sabe lo que el pueblo necesita y que, en caso de error, es capaz de rectificar el rumbo. Y el gobierno “sabe” lo que el pueblo necesita porque cuenta con dos herramientas básicas que contribuyen a la gobernabilidad: la planificación basada en el conocimiento experto y las encuestas mediante las cuales se efectúan sondeos permanentes de opinión pública, en relación a los niveles de satisfacción con las acciones de gobierno.

En este modelo político no hay mesianismo alguno, sino *expertise* y pragmatismo, aun cuando los políticos chinos no son ajenos a las seducciones del halago popular y de la cultura del espectáculo, como ha sucedido con Bo Xilai y como sucede con el mismo Xi.

Pero, a diferencia de Occidente, este modelo se construye de “arriba hacia abajo” y se funda (confucianismo mediante) en la devoción filial a la autoridad que sintetiza la experiencia de los tiempos y el conocimiento de los sabios, y en el ya mencionado “optimismo intramundano” chino, creencia según la cual todo va moverse siempre en dirección a algo mejor.

Este modelo basado en la confianza que los gobernados depositan en sus gobernantes tiene su origen en la configuración imperial del rey-padre. La famosa novela histórica *Los tres reinos*,¹⁵ el texto más popular a lo largo de toda la historia china,

15. Luo Guanzhong, *The Three Kingdoms*. Traducción al inglés de Moss Roberts. Novela histórica escrita en la época Ming, de gran influencia en todos los tiempos, incluso en el comunismo y en el Guomindang. No se sabe bien la

escrito durante la época Ming, relata la caída de los Han a fines del siglo III d. C., y plantea como tema central el problema de la legitimidad: ¿qué puede justificar una sucesión no familiar? ¿Cómo se establece un gobierno dinástico y cómo se mantiene? ¿Cómo y por qué fracasa? ¿Cuáles son las cualidades de un emperador ideal (hijo del Cielo), del ministro ideal y del vasallo ideal? ¿Cuál es la relación entre la casa gobernante y el imperio? Si el imperio pierde unidad, ¿cómo se recupera?

El texto muestra que el acceso al poder es por derecho filial o por elección dentro de la familia real, pero que la virtud (capacidad, carisma, etcétera) también otorga el derecho a fundar la propia dinastía. Mientras que el linaje y la virtud no son los únicos principios de legitimación: está también el de la hermandad y el de la solidaridad, el principio antidinástico que, sin embargo, no debe suplantar al principio de la lealtad filial.

Nada debe suplantar el orden sucesorio, aunque fuere para mejor, ya que puede conducir al desorden. La benevolencia patriarcal y la devoción filial —la esencia de la filosofía política confuciana— y no la hermandad proveen la respuesta a la corrupción de la casa imperial. Así, el orden, la relación filial vertical, la virtud en cuanto capacidad carismática y conocimiento son los principios que guían la política y constituyen su legitimación, desde los Han en adelante. Todos valores confucianos. Nuevamente la pregunta: ¿siguen vigentes?

Aquello que en *The Three Kingdoms* aparece como el fundamento del orden político imperial, un orden vertical legitimado por

fecha de escritura; la edición más antigua es de 1522, pero incluye un prólogo fechado en 1494.

reyes y expertos virtuosos, por arriba de la horizontalidad de la hermandad clánica, pareciera continuarse en la estructura política actual del Estado chino, cuya construcción sigue el patrón vertical “de arriba hacia abajo”, basado en la autoridad (dinástica?) del Partido, el predicamento del experto y la confianza popular en los gobernantes.

Por cierto la confianza es la divisoria de aguas entre el sistema político chino y las democracias occidentales: estas se construyen de abajo hacia arriba y a partir de la desconfianza que generan las autoridades, siempre sospechadas de cercenar libertades y derechos. (Rosanvallon ha definido a la democracia como el sistema político de organización de la desconfianza).

Para preservar este valor político fundamental el gobierno chino ha declarado una guerra sin cuartel a la corrupción, ya que su expansión corroe el principio mismo de confianza en la autoridad. Pero la sociedad china cambia aceleradamente y pareciera asumir cada vez más modelos y estilos occidentales de vida. Que la mayoría del pueblo esté satisfecha con sus autoridades no significa que no reclame y demande a las mismas mayor bienestar y derechos. O que los debates sobre diversas formas de participación popular y de democracia estén ausentes.

Por el momento, el experimento político chino y su fenomenal mezcla de tradiciones (confucianismo, deliberación, liberalismo, marxismo) parece apostar por una democracia participativa mediante la deliberación tanto de las élites como del pueblo y por la recuperación de la ética confuciana, a fin de construir una nueva síntesis entre ética y política apta para los desafíos del mundo global.

De cumplirse el proverbio chino, la crisis de la democracia nos augura vivir tiempos interesantes. El diálogo recién comienza y promete ser desafiante, intenso y enriquecedor.

Bibliografía adicional

- Bell, A. Daniel, “Democracy with Chinese characteristics”, en Leib, Ethan y He, Baogang, *The Search for Deliberative Democracy*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.
- Bergreen, Nicholas y Gardels, Nathan, *Gobernanza inteligente para el siglo XXI*, Buenos Aires, Taurus, 2013.
- Cheng, Anne, “Seeds of Democracy in Confucian Tradition?”, en Delmas-Marty, Mireille and Will, Pierre Etienne (eds.), *China, Democracy and Law*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- Diamond, Larry, “Elecciones sin democracia. A propósito de los regímenes híbridos”, en *Estudios Políticos*, nro. 24, enero-junio 2004.
- Malena, Jorge E., *China. La construcción de un “país grande”*, Céfiro, Buenos Aires, 2010.
- Reigadas, Cristina, “Ethan Lieb and Baogang He (eds.), *The Search for Deliberative Democracy in China*, Nueva York, Palgrave Macmillan. Comentario bibliográfico”, en *Erasmus*, ICALA, Río Cuarto, Córdoba, 2017.
- Reigadas, Cristina, “Habermas y Wang Hui. Modernidad y sociedad global. Un diálogo intercultural”, en Michelini, Dorando, *Coloquios de ética del discurso*, ICALA, Río Cuarto, Argentina, 2013.
- Sen, Amartya, *La démocratie des autres*, Paris, Payot and Rivages, 2005.
- Shuisheng, Zao (ed.), *China and democracy. Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000.
- Wang, Hui, *The End of Revolution. China And the Limits of Modernity*, Londres, Nueva York, Verso, 2009.
- Yu Keping, *Democracy Is A Good Thing. Essays On Politics, Society And Culture In Contemporary China*, Washington, Brookings Institution Press, 2009.

中国梦

Sobre los autores

Lucía Fernández es licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es investigadora en el Centro de Estudios de Ciudadanía, Estado y Asuntos Políticos (CEAP), Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

Entre 2012 y 2014, estudió chino en la Universidad de Donghua gracias a una beca otorgada por el gobierno de China. Durante 2017, participó en el Programa de Visitas para Jóvenes Sinólogos de la Academia de Ciencias Sociales de Shanghai (SASS) y en el congreso “Perspectivas de China después del XIX Congreso del Partido Comunista: visualizando múltiples escenarios”, de la Academia de Gobernanza Global, Instituto Universitario Europeo.

Fue tutora de español, inglés y chino en Shanghai e intérprete para escuelas primarias y secundarias en Suzhou, entre los años 2013 y 2015.

Coordinó el curso extracurricular “El sueño chino” y varias mesas de trabajo sobre la materia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

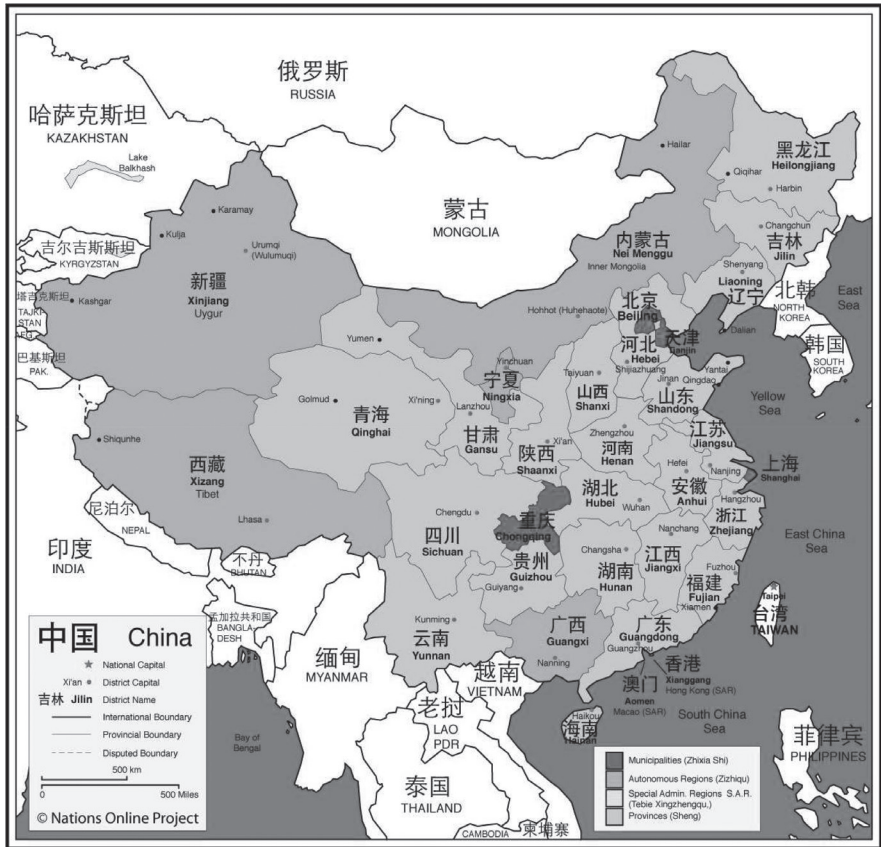
Actualmente es profesora de chino en el Centro Universitario de Idiomas y profesora de apoyo en el Children’s Boston College de Buenos Aires.

Es también miembro editorial y coordinadora de la *Revista Política Latinoamericana*. Sus artículos han sido publicados en las revistas: *Hola China* (你好中国, www.hola-china.net) y *Dang Dai* (当代). Realizó traducciones de artículos de autores chinos y sobre la temática para diversas publicaciones nacionales.

Filippo Fasulo es coordinador científico en el Centro de Investigación Empresarial de la Fundación Italia-China (CeSIF) e Investigador en ISPI. En 2014, obtuvo un doctorado en Política e Instituciones de la Universidad Católica de Milán con una disertación sobre el concepto de poder en la política china que obtuvo el premio Cesare Bonacossa de la Universidad de Padua. En 2012, recibió una maestría en: China, Perspectivas Comparadas en la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres. Desde 2011, ha dado conferencias sobre temas relacionados con China en la Universidad Católica de Milán. Es secretario académico del curso de Estudios del Lejano Oriente en la Academia Ambrosiana en Milán. Desde 2014, ha sido miembro de la junta del Instituto de Ciencias de la Administración Pública (ISAP - Instituto para la Ciencia de la Administración Pública).

Cristina Reigadas es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora consulta de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigadora del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales Gino Germani. Ha sido profesora invitada en la Universidad de la Serena (Chile), en la Universidad de Pernambuco (Brasil), en la Universidad de Harvard (EE. UU.), en la Universidad de Nanterre, (Paris X), en la EHESS, y en la Universidad de Cambridge (Reino Unido), en la cual es también Fellow Permanent de Clare Hall. Ha sido Becaria Thalmann (UBA) en la Universidad de Northwestern (EE. UU.) y profesora visitante en la Universidad de Pekín. Especialista en Filosofía Política, ha investigado y escrito sobre globalización, sociedad post-industrial, modernidad, posmodernidad, democracia, sociedad civil y asociaciones voluntarias, democracia deliberativa en Habermas y pensamiento crítico latinoamericano.

Mapa de China



PROVINCIAS

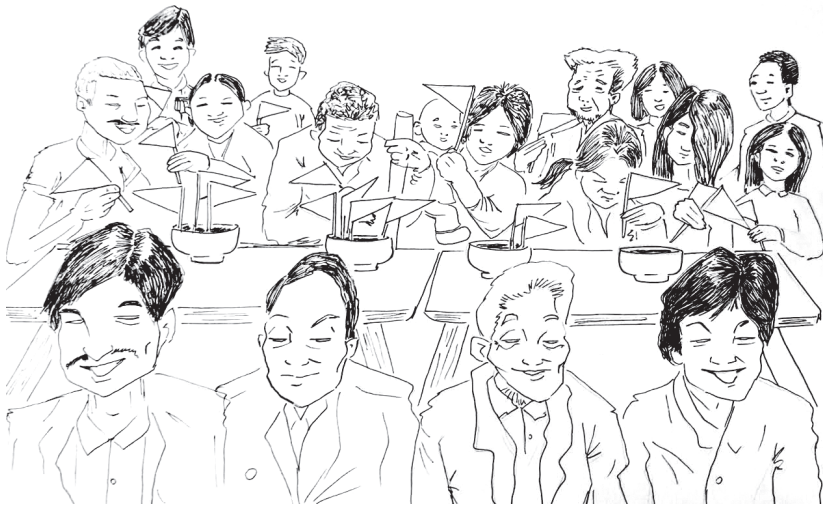
Ānhuī 安徽
 Fújiàn 福建
 Gānsù 甘肃
 Guǎngdōng 广东
 Guìzhōu 贵州
 Hǎinán 海南
 Héběi 河北
 Hēilóngjiāng 黑龙江
 Hénán 河南

Húběi 湖北
 Húnán 湖南
 Jiāngsū 江苏
 Jiāngxī 江西
 Jílín 吉林
 Liáoníng 辽宁
 Qīnghǎi 青海
 Shǎnxī 陕西
 Shāndōng 山东
 Shǎnxī 山西

Sìchuān 四川
 Yúnnán 云南
 Zhèjiāng 浙江
REGIONES
AUTÓNOMAS
 Guǎngxī 广西
 Nèi Měnggǔ 内蒙古
 Níngxià 宁夏
 Xīnjiāng 新疆
 Xīzàng 西藏

MUNICIPALIDADES

Běijīng 北京
 Chóngqīng 重庆
 Shànghǎi 上海
 Tiānjīn 天津
REGIONES
ADMINISTRATIVAS
ESPECIALES
 Xiānggǎng 香港
 Àomén 澳门



De pie frente a cada participante había un tubo plástico vacío, similar a los de laboratorio pero del tamaño de un tubo de luz. Cada jurado tenía alrededor de cinco pelotitas de ping-pong naranjas que pondría a discreción dentro de cada tubo. Contando todos los participantes con una tira naranja dentro de su tubo, resultaba evidente que la más alta correspondía al ganador. Esta elección de múltiples jurados y fervoroso público que incluyó cálidas devoluciones, aconteció durante un concurso de canto en un centro cultural shanghainés en octubre del año 2017.

El dibujo que ilustra la tapa está inspirado en una foto tomada hace algunos años en un pueblo del interior chino. Ocurre allí algo similar: un grupo de ciudadanos previamente seleccionados, elige a su vez a uno de los cuatro candidatos para representar al pueblo a nivel regional y nacional. En este caso, lo hacen poniendo banderitas chinas en un cuenco de porcelana detrás de cada candidato. Los candidatos no ven quién los vota, pero entre los votantes no hay secretos. El espectáculo es austero y la diversidad de vecinos incluye niños, mujeres, abuelos, madres, padres, etcétera.

