

HISTORIA MÍNIMA DE CHINA

Flora Botton Beja
(coordinadora)



EL COLEGIO DE MÉXICO

951
H67326

Historia mínima de China / Flora Botton Beja,
coordinadora ; Walburga Wiesheu ... [et al.]
-- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de
México, Centro de Estudios de Asia y África,
2010. (4a reimpresión, 2019.)
356 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-066-5

1. China -- Historia. 2. China -- Civilización.
I. Botton Beja, Flora, coord. II. Wiesheu, Walburga.

Cuarta reimpresión, 2019
Tercera reimpresión, 2018
Segunda reimpresión, 2016
Primera reimpresión, 2012
Primera edición, 2010

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
Carretera Picacho Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
14110 Ciudad de México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-066-5

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción	11
Geografía	19
Cronología	25
Sistema de transcripción fonética	27
Las etapas de la pre y protohistoria de China <i>Walburga Wiesheu</i>	29
La dinastía Zhou (1045-221 a.C.) <i>Albert Galvany</i>	53
La dinastía Qin (221-206 a.C.) <i>Albert Galvany</i>	79
La dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) <i>Flora Botton Beja</i>	89
Los Tres Reinos y las Seis Dinastías (220-589) <i>Flora Botton Beja</i>	107
Las dinastías Sui y Tang (581-618) y (618-907) <i>José Antonio Cervera Jiménez</i>	123

La dinastía Song (960-1279) <i>José Antonio Cervera Jiménez</i>	147
La dinastía Yuan de los mongoles (1280-1368) <i>Flora Botton Beja</i>	169
La dinastía Ming (1368-1644) <i>Flora Botton Beja</i>	185
La dinastía Qing de los manchús (1662-1911) El imperio en su gloria (1662-1800) <i>Flora Botton Beja</i>	205
De la dinastía Qing en el siglo XIX hasta el fin de la República de China <i>Eugenio Anguiano Roch</i>	229
Hacia el mundo contemporáneo <i>Romer Cornejo</i>	299
Sugerencias bibliográficas	349
Colaboradores	355

LA DINASTÍA ZHOU (1045-221 A.C.)

ALBERT GALVANY

ZHOU OCCIDENTAL (1045-771 A.C.)

La conquista y victoria sobre Shang

De acuerdo con las fuentes documentales disponibles, alrededor del año 1053 a.C., el rey Wen (el rey civilizador) emprendió, junto con sus aliados del oeste, una marcha militar hacia el este desde la base del territorio ocupado por los Zhou, situada en el valle del río Wei (en el centro de la actual provincia de Shaanxi), hacia el territorio Shang y logró una serie de conquistas (primero Li o Qi, luego Yu) hasta situarse a menos de 100 km de la capital de los Shang, Anyang. Tras haber atacado y conquistado la ciudad Chong, el rey Wen murió en el año 50 de su reinado. A su muerte, le sucederá en el trono Zhou el rey Wu (el rey marcial). El rey Wu continuará la campaña militar iniciada por su padre y la dirigirá contra el centro político de la dinastía Shang. Unos años más tarde, durante el primer mes del año 1045, si concedemos crédito a las fuentes textuales, el rey Wu emprenderá la conquista definitiva de los Shang con su ejército y la ayuda de sus aliados. La fuerza militar del rey Wu era de aproximadamente 45 000 hombres y 300 cuadrigas o carros de combate. El grueso de esa fuerza militar alcanzó un lugar llamado Muye, en las afueras de la que por entonces era

la capital del último monarca Shang, Di Xin. Allí, los Zhou se impusieron a sus rivales en una justa militar y el último monarca Shang, Di Xin, se suicidó.

Según se narra en algunos escritos de la antigüedad, el ejército Zhou permaneció en las inmediaciones de la capital Shang cerca de dos meses sofocando los focos de resistencia en esa zona y asegurando alianzas con los señores locales. Transcurrido ese tiempo, regresaron a su capital, Feng (situada cerca de la moderna ciudad de Xi'an) y allí celebraron la victoria sobre los Shang ejecutando a 100 de sus oficiales.

Fuentes textuales

Al contrario de lo que ocurría con la dinastía Shang, cuya sociedad nos es conocida exclusivamente a través de los fragmentos adivinatorios grabados en los huesos oraculares de tortugas o diversos animales (principalmente bovinos), la dinastía Zhou occidental cuenta con una importante variedad de fuentes textuales. Tradicionalmente, se considera que los textos conocidos como *Yijing* o *Clásico de los cambios*, el *Shi jing* o *Clásico de la poesía*, el *Shu jing* o *Clásico de los Documentos* y, más tarde, los *Anales del país de Lu* o *Chunqiu Zuozhuan*, fueron redactados durante este periodo.

Shu jing. Algunos capítulos de este texto, datado tradicionalmente en los primeros años de la dinastía Zhou occidental, ofrecen una información muy valiosa a la hora de analizar la historia de este periodo. En los capítulos o secciones más antiguas del texto se pueden encontrar, por ejemplo, los discursos legitimadores de los fundadores de la dinastía.

Shi jing. De los 305 poemas que componen este escrito tal y como nos ha llegado hasta la actualidad, y que la tradición fecha en los inicios de la dinastía Zhou occidental, sólo algunos poemas de la sección “Zhou song” (liturgias de los Zhou) fueron redactados en dicho periodo; el resto de secciones y poemas

probablemente sea una antología, cuya composición se sitúa a mediados de dicha dinastía. El tema de las composiciones más antiguas son los himnos litúrgicos que originalmente se cantaban y recitaban en los templos ancestrales. Por su parte, los 160 poemas de la sección “Guo feng” (aires o canciones de los países), que datan de principios de las Primaveras y Otoño, incluyen canciones populares que reflejan en gran medida la vida del pueblo.

Zhouyi o *Yijing*. Se trata del texto adivinatorio más importante y relevante de la civilización china, compuesto por 64 hexagramas. Aunque tradicionalmente se considera que su redacción se remonta a los inicios de la dinastía Zhou occidental, es probable que en su forma actual fuera compuesto entre el final de la dinastía Zhou Occidental y el comienzo de la dinastía Zhou Oriental

*El reparto y la organización del poder
entre los siglos IX y VIII*

En China, tras la conquista de los Shang por parte de los Zhou, surge una suerte de sistema feudal como una nueva forma de organización del Estado que reestructura al centralismo vigente hasta entonces, de manera que éste no resulta debilitado sino que, antes bien, se fortalece aún más gracias a una mejor articulación de su dispositivo orgánico.

Durante la dinastía Shang, la realeza ejerció el poder de un modo extremadamente autoritario al enviar directamente sus órdenes a las pequeñas colectividades vinculadas por la sangre al centro político y religioso. Por su parte, los fundadores de la dinastía Zhou reestablecieron la realeza bajo la modalidad de un sistema de gobierno enteramente rearticulado en torno a modalidades más suaves de reparto de autoridad similares a lo que en Occidente se entiende por feudalismo.

La base de toda la sociedad Zhou consiste en una jerarquía de dominios y cultos familiares que tiene en su cúspide el do-

minio real y el culto a los antepasados de los Zhou. En cada ciudad, el poder lo ostentan familias cuya autoridad se basa en el número de cuadrigas, en sus privilegios religiosos (derecho a determinados sacrificios, a la ejecución de danzas y de himnos determinados...), en la antigüedad de sus tradiciones y en sus vínculos con la casa real, en la posesión de emblemas y de tesoros (vasijas de bronce, jades, campanas de bronce, etcétera). A fin de perpetuar el recuerdo de los derechos adquiridos, se impuso la costumbre de inscribir en las vasijas de bronce que servían para el culto a los antepasados el proceso verbal de las ceremonias de investidura o de donación. Gracias a ello sabemos que la concesión de un feudo, una ciudad o un cargo iba acompañada de dones diversos: vestidos, tejidos, armas de bronce, cuadrigas, vasijas para los sacrificios, servidores, animales.

Por lo demás, la sociedad Zhou se divide en dos grandes grupos: por un lado, los habitantes urbanos que forman el ejército y dotan al Estado de agentes de servicio público y, por otro, los campesinos de las zonas rurales. El sistema agrario de la época estaba organizado por medio de una repartición del trabajo en grupos de ocho familias a las que les correspondía una parcela de terreno de 100 *mu*, es decir, una extensión de aproximadamente una hectárea y media. En el interior de dicha parcela, cada familia debía labrar una parte para su propia subsistencia (se denomina *sitian*, campo privado) y cultivar también junto con el resto de las familias una parcela central llamada *gongtian*, campo público. La ingeniosidad del sistema de reparto en damero consistía en la división de una parcela rectangular en nueve casillas iguales por medio de dos paralelos verticales y dos paralelos horizontales, lo cual aparece simbolizado en el propio término que sirve para designar ese modelo: *jingtian*, de manera que las ocho casillas periféricas delimitan los ocho campos privados mientras que la casilla central representa el campo común.

El mandato celeste: la nueva legitimación del poder

Al rey o monarca se le considera “Hijo del Cielo” (*tian zi*). En uno de los capítulos más célebres del *Libro de los Documentos*, el “Gran Protocolo Hongfan”, glosa dicha expresión en los siguientes términos: “El Hijo del Cielo es el padre y la madre del pueblo, por lo cual reina sobre todo aquello que está bajo el cielo”. La legitimidad de la realeza Zhou procede de la noción de “mandato del Cielo” (*tian ming*), que se confiere a quien era digno de ello por medio de su virtud, a quien fuera capaz de gobernar el universo como un padre. Eso es lo que demostraron los dos fundadores de la dinastía Zhou, los monarcas Wen y Wu, al derrocar la dinastía Shang cuyo último soberano, Di Xin, habría provocado con sus acciones nefastas e inmorales que le fuera retirado el mandato celeste.

El Cielo ocupa un papel central en la vida política de las primeras fases de la dinastía Zhou. El Cielo es una deidad que dirige, escruta y responde a las acciones humanas. En el pasado, los fundadores de la dinastía Zhou poseían el poder carismático llamado *de* (*mana*, virtud), que los habilitaba para obtener el apoyo divino en sus acciones; inversamente, los depravados y opresivos últimos monarcas de la dinastía precedente, la dinastía Shang, habían perdido su *de* y, en consecuencia, se vieron privados de la aceptación del Cielo. Los pensadores de la dinastía Zhou creen que estos cambios en los decretos celestes no sólo eran manifestaciones de la voluntad del Cielo (*tian zhi*); el Cielo continúa escrutando los decretos y comportamientos de los actuales monarcas Zhou y en el caso de que se desvíen del curso trazado por el *de*, por la virtud, y se comporten de manera licenciosa y opresiva, perderán el mandato celeste y podrán ser derrocados por otros nuevos aspirantes al poder. Así, aunque la responsabilidad de obtener el apoyo divino se halla en el ámbito de la acción humana, la autoridad final, a la hora de conceder

o negar este apoyo, sigue siendo una prerrogativa de la deidad suprema, el Cielo.

El “Hijo del Cielo” es, por tanto, un monarca por mandato divino. Su poder es, ante todo, religioso: es aquel que está capacitado para dirigir los sacrificios en honor al Cielo y la Tierra, y a los ancestros fundadores míticos del linaje. También es el encargado de suprimir militarmente cualquier desorden en el funcionamiento de las cosas, de repeler tanto las agresiones externas (bárbaros) como internas (actos criminales, usurpaciones, etcétera). Por último, es el responsable de organizar el orden social y garantizar el recurso a ritos y sacrificios, así como una administración adecuada. Su poder se extiende al mundo entero: “En el vasto espacio que está bajo el cielo, no hay tierra que no sea la tierra del rey; en las riberas del mundo, no hay ni una sola persona que no sea súbdita del rey”, se canta en uno de los poemas canónicos del *Clásico de la Poesía*. Se trata de un poder absoluto: a menudo, el rey se designa a sí mismo con expresiones que significan “yo, el único”. El poder real no se comparte. No obstante, nada impide a éste delegar su autoridad. A diferencia de la realeza centralista y centralizada dispuesta por la dinastía Shang, es precisamente la delegación del poder lo que caracteriza el régimen político diseñado por los Zhou.

ZHOU ORIENTAL (771-221 A.C.)

Tras la caída de Zhou Occidental por el empuje de las incursiones llevadas a cabo por las tribus de la parte occidental del territorio, la capital de la dinastía fue trasladada a Luoyang, situada hacia el este, con el fin de asegurarse un emplazamiento más seguro frente a esas ofensivas. De esa manera, se inaugura un nuevo periodo en la historia de esta dinastía: Zhou Oriental (771-221 a.C.) que, al menos nominalmente, acabaría con la conquista por la fuerza del reino de Qin y la creación del primer imperio unificado. Se trata de una etapa caracterizada por una

constante mutación de las instituciones y las creencias, por unos cambios que transformarán radicalmente la configuración de la civilización china. Estos cinco siglos de historia que abarca Zhou Oriental son divididos, por la historiografía tradicional, en dos secciones: el periodo Primavera y Otoño (771-479 a.C.) y los Estados Combatientes (479-221 a.C.).

EL PERIODO DE PRIMAVERA Y OTOÑO

El poder que con el paso del tiempo habían adquirido los grandes señoríos o ducados merced a su carácter hereditario, a su amplitud, a sus complejas alianzas para enfrentarse a las incursiones de poblaciones bárbaras y anexar territorios vecinos, al debilitamiento creciente de la casa real de los Zhou y la consiguiente reducción de sus dominios e influencia, había dado al traste con la cohesión y armonía del sistema así como con el papel conciliador del monarca. Como consecuencia de ese proceso de decadencia, aumentaron el desequilibrio, la injusticia, el desorden y las rivalidades. Habían terminado para siempre los días gloriosos del gobierno de los Zhou. Así, los duques se arrogaron privilegios reales en sus propios señoríos y, más tarde, las principales familias y clanes de dignatarios y grandes oficiales usurparían el poder y las prerrogativas ducales. Sin embargo, durante la Primavera y Otoño, la alta aristocracia mantuvo las costumbres de sus ancestros.

La guerra aristocrática: el combate como representación

A lo largo de los siglos VII y VI a.C., los señoríos que configuraban la China de entonces estuvieron completamente dominados por una aristocracia guerrera cuyo estatus social privilegiado estaba marcado por el monopolio que detentaba sobre un tipo de violencia legítima dirigida ritualmente. La muerte legítima,

que adopta en este caso las formas del sacrificio religioso, de la guerra y la caza, determina los ritos o prácticas del culto a los ancestros y representa el rasgo distintivo y exclusivo que diferencia a esta elite aristocrática del resto de la población.

En el interior de ese contexto mágico-ritual, la guerra supone el gran escenario para la violencia legítima. El *Zuo zhuan* enumera nada menos que 540 enfrentamientos entre diferentes señoríos y principados, y más de 130 guerras civiles en un espacio de tan sólo 259 años. Es posible sostener, por tanto, que esa aristocracia guerrera vivió en un estado de lucha casi permanente. No obstante, en una sociedad que define sus elites sociales a partir de la realización de diferentes formas de violencia lícitas y que identifica sistemáticamente la masculinidad con lo marcial, la guerra se convierte, ante todo, en el campo de batalla por el honor.

En definitiva, antes y durante la época de la *Primavera y Otoño*, la guerra compone la profesión exclusiva de una elite aristocrática. La conducción de las cuadrigas o carros de combate y el tiro con arco exigían un complejo adiestramiento que duraba toda una vida y que se transmitía de generación en generación en el seno de esa reducida clase social.

Con todo, resulta necesario señalar que el signo ritual, casi teatral, con el que hemos caracterizado este modelo de combate arcaico no significa de ningún modo que el mismo se desarrollara y ejecutara sin recurrir a la ferocidad o a la crueldad más mortíferas. Por expresarlo de algún modo, los participantes en esas batallas se mataban, se destripaban, se cocían en calderos o se marinaban en salmuera, pero lo hacían ritualmente.

El rito

El sistema político-social diseñado por la dinastía Zhou se fundamenta en el establecimiento del rito como elemento articulador de las relaciones personales y públicas. El rito aparece

como la verdadera clave del sistema tradicional chino; se remonta a la formación de esa sociedad y civilización y constituye probablemente su rasgo más característico. En la cultura china tradicional, que encuentra una de sus expresiones más complejas y refinadas en la dinastía Zhou, es el rito y no el derecho, por ejemplo, lo que articula y estructura la totalidad del cuerpo social. Esa diferencia entre rito y derecho es uno de los rasgos que permiten observar el contraste entre la civilización china y la occidental. Mientras que la forma jurídica está concebida para aplicarse a los actos (acto de intercambiar mercancías, acto de tomar esposa y esposo, etcétera), la forma ritual está concebida para aplicarse a otros comportamientos, por ejemplo, el comportamiento del hijo ante el padre, o el de la esposa ante el esposo, o el del huésped ante el anfitrión.

Sin la participación de los ritos, tanto de las ceremonias codificadas como de los ritos circunstanciales, todo el edificio social se desmorona por completo. De acuerdo con Confucio, la regulación apropiada de las conductas sociales exige en todos los niveles la influencia del rito. En su opinión, el moldeado de la buena conducta queda suficientemente reforzado con la práctica de todas esas ceremonias codificadas que, en última instancia, impiden la emergencia de acciones perversas, contrarias a las prescritas y sancionadas por la sociedad. A diferencia de las normas jurídicas que, casi por definición, son ajenas a la intencionalidad y se centran exclusivamente en los actos y los ritos, aunque concebidos como un formalismo efectivo, sí que confieren un papel determinante a la intencionalidad del agente.

Crisis religiosa: la actitud hacia el Cielo

La función esencial del Cielo en las primeras fases de la dinastía Zhou se halla íntimamente vinculada al concepto de mandato o decreto celeste (*tian ming*), auténtico fundamento de la

legitimidad del poder político de los Zhou. Los intelectuales de la Primavera y Otoño heredaron la fórmula de reciprocidad como modo de relación con las deidades, pero paulatinamente fueron cuestionando la relevancia de ese concepto en la esfera política.

La crisis política del periodo final de Zhou Occidental podría haber sido el primer desafío serio a la creencia en un orden político aprobado por el Cielo. Es probable que el colapso dinástico y la subsiguiente confusión política y social alentara las primeras dudas acerca del papel desempeñado por el Cielo en los asuntos humanos. En efecto, cuando a partir del siglo VIII a.C., se inicia el declive de la realeza Zhou, la cuestión que empieza a socavar los fundamentos de las creencias y valores no sólo consiste en preguntarse cómo ha podido llegar a disgregarse la autoridad de la casa real sino, sobre todo, por qué el Cielo ha permitido que una dinastía en decadencia siguiera conservando el trono.

Si, a los ojos de los dirigentes de Zhou Occidental, el colapso dinástico supuso un accidente perturbador, para sus descendientes de la Primavera y Otoño la desintegración del mundo Zhou es ya un hecho consumado. Cuanto más se desintegraba el sistema político y social de los Zhou Occidental, menos razones encontraban para confiar en la habilidad del Cielo para preservar el orden. Además, esta vez la crisis era incluso mayor: pues mientras que el Hijo del Cielo (*tian zi*) había perdido todo excepto la pálida sombra de su antiguo poder y prestigio, no se presentaba alternativa alguna y la esfera Zhou caía en una encarnizada lucha de todos contra todos. El mandato celeste no acababa de transferirse a otros, sencillamente languidecía y se desvanecía.

Así, en la medida en que quienes detentaban el poder político, económico y social de las últimas fases de la Primavera y Otoño ya no afirmaban conocer cómo obtener el apoyo del Cielo, comenzaron a desarrollar diferentes enfoques en torno

a esa entidad. Esta mezcla y confusión de pareceres en torno a la función y alcance de la deidad suprema, el Cielo, provocó que algunos hombres de Estado prudentes se distanciaran de las especulaciones sobre la voluntad celeste.

El desprestigio del soberano, garante último de la paz y la prosperidad desde su trono de la casa real de los Zhou, tiene como consecuencia directa, entre otros muchos efectos, una crisis profunda en las creencias religiosas a propósito del poder del Cielo y, por consiguiente, sirvió para estimular la emergencia de propuestas que podemos calificar como de vocación crítica o filosófica. El primero y más decisivo de estos proyectos corresponde, sin duda alguna, a Confucio.

La innovación de Confucio: la dimensión ética del hombre y el rito

Confucio es, en realidad, la latinización que los misioneros jesuitas en China a partir del siglo XVI hicieron del nombre chino del Maestro Kong o Kongfuzi (551-479 a.C.). Apenas sabemos algo acerca de su nacimiento, formación y trayectoria vital, salvo los escasos datos, no siempre fiables, que nos procuran las fuentes textuales posteriores, en las que a menudo resulta difícil distinguir lo histórico de lo puramente hagiográfico. De entre esos textos dispares y heteróclitos, el más importante es las *Analectas* o *Diálogos*, que reúnen las intervenciones y conversaciones de Confucio con sus discípulos así como con otros personajes de la época.

En cualquier caso, la vida de Confucio se sitúa al final del periodo de la Primavera y Otoño, cuando la crisis del sistema feudal de Zhou es ya evidente y rotundo. Ya para el siglo IX a.C., la dinastía Zhou había empezado a dar muestras de debilidad y decadencia. A pesar de que Zhou Oriental perdura hasta el año 221 a.C., cuando el rey Zheng, de Qin, funda por vez primera un imperio unificado, en realidad, los reyes Zhou

habían perdido su poder muchos siglos antes. En la época en que vivió Confucio, su autoridad había quedado relegada y limitada a su territorio real, minúsculo en comparación con los numerosos ducados que lo rodeaban, algunos de ellos muy extensos y poderosos: Qi, Jin, Qin, Chu, Song, Wei, Chen, Cai, Cao, Zheng, Yan y Lu, patria del propio Confucio. Desde un punto de vista social, Confucio pertenece a la clase de los letrados (*shi*), que constituyen la categoría inferior de la nobleza y que, por pertenecer a ramas secundarias, se hallaban al servicio del señor o al de los dignatarios y grandes oficiales.

Con mucha frecuencia se ha querido presentar a Confucio como el mayor representante de una visión reaccionaria de la sociedad, obsesionado por el respeto escrupuloso por los ritos y embelesado por los gloriosos tiempos de la antigüedad. La interpretación de las palabras que se le atribuyen al respecto va por lo general en ese mismo sentido: “Transmito, no innovo. Siento confianza y querencia hacia el pasado” (*Analectas*, VII.1). La relación de Confucio con la tradición es conflictiva y paradójica. Con el fin de restaurar la paz y la prosperidad no duda en inspirarse en el resplandeciente horizonte de los primeros Zhou pero, al mismo tiempo, y en contra de lo que él mismo sostiene, es consciente de que esa restauración sólo puede ser efectiva si la tradición es revisada y “actualizada”; es decir, el mantenimiento de la tradición exige innovación y, desde esa perspectiva, la tradición para perdurar, no ya como una forma vacía e inerte sino como un modelo dinámico y revitalizador, requiere ser “traicionada” por la innovación. Confucio se encuentra atrapado en esa contradicción que, a nuestro juicio, cincela inexorablemente gran parte de su recorrido vital e intelectual.

Las circunstancias hicieron que Confucio no lograra nunca un puesto oficial desde el cual poner en marcha su plan de restauración. Al contrario, se vio obligado a viajar constantemente de un lado a otro en busca de un gobernante sagaz que quisiera hacerse con sus servicios. Apartado de las esferas dirigentes, pri-

vado de toda función gubernamental, Confucio va a reasumir dicha función en otro plano: haciéndose pedagogo. Confucio es, por tanto, un maestro itinerante. Reúne a su alrededor una multitud de alumnos, que siguen al sabio en sus desplazamientos y están obligados a ello para beneficiarse de su enseñanza puesto que, en esa época, el saber y la sabiduría se transmitían en voz viva y no por mediación de los libros. Aunque desempeñe un papel importante, la instrucción de un “hombre noble” (*junzi*), de un ser moral, no puede ser nunca puramente libresca, erudita.

Por lo demás, el objetivo primero y último de la doctrina confuciana apunta a la consecución de un hombre noble, moralmente superior. En este punto radica uno de los elementos más novedosos de Confucio, quien considera que cualquier persona, con independencia del rango que ocupe en la escala social, puede llegar a ser un hombre noble (*junzi*), un hidalgo, o, por el contrario, un hombre mezquino (*xiao ren*), un villano. Gran parte del éxito en esa meta que se propone como horizonte depende de una virtud ética, capital para Confucio, que en chino se denomina *ren* y que podría traducirse como “calidad humana”. No es que Confucio acuñara el concepto; se trata de una noción que ya figura en textos anteriores pero, de nuevo, Confucio se dispone a conferirle un sentido y un contenido originales. Para Confucio, la humanidad no es algo consustancial, inherente o dado, sino una dimensión que debe ser conquistada día a día por medio de nuestros comportamientos, por nuestra relación con lo demás, como consecuencia de un incesante proceso de auto-perfeccionamiento recíproco. Así, si ser verdaderamente humano significa estar en relación con los demás, dicha relación es concebida desde una perspectiva ritual. Comportarse humanamente es hacerlo ritualmente. Para Confucio, el comportamiento ritual constituye el criterio de distinción entre el reino animal y la sociedad humana, entre las bestias y los hombres, e incluso entre los chinos civilizados y los bárbaros.

El rito permite distinguir entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre superiores e inferiores, entre discípulos y maestros, entre gobernantes y súbditos. Constituye el elemento diferenciador y, al mismo tiempo, estructurador de la sociedad. La célebre piedad filial (*xiao*), verdadero fundamento de la relación entre padre e hijo y, por extensión, entre príncipe y súbdito, sólo adquiere una dimensión eficaz mediante los ritos que, impregnados de solemnidad y respeto, se traducen en un comportamiento formal controlado.

Con todo, es preciso que los gestos se desarrollen de acuerdo con los sentimientos internos, pues de lo contrario no habrá ni belleza ni armonía y dejará de ser una liturgia auténtica. Por esta razón no podría haber rito sin música, al igual que no hay música sin rito. Más que a los efectos seductores de la melodía o al virtuosismo de los intérpretes, Confucio era sensible al alma de la música. Para la mentalidad de la China antigua, la música representa un poderoso instrumento de acción sobre los seres humanos y, en ese sentido, alberga potencialmente un enorme peligro. La música depravada se encuentra a menudo en el entretenimiento público, en la exaltación emocional, en el exceso y el abandono de las pasiones que se derivan de la ejecución de ciertas piezas musicales y ciertas coreografías poco dadas a la contención y el rigor moral. Al contrario, para la ortodoxia confuciana y ritualista, la verdadera música es aquella que logra encauzar y regular esos excesos pasionales en un comportamiento ritual armonioso que se propaga, idealmente al menos, al conjunto de la sociedad.

*El universo espontáneo y el espíritu rebelde:
la corriente daoista*

Antes de facilitar al lector algunos elementos básicos a propósito de esa importante corriente de pensamiento que, en cierto modo, encarna un movimiento alternativo insólito

en el panorama intelectual de la China antigua, conviene aclarar algunos equívocos que por lo general suelen acompañar a las interpretaciones del daoísmo. Es preciso aclarar, en efecto, que la etiqueta de daoísmo (*dao jia*) responde a un intento tardío (dinastía Han) por catalogar diversos textos de objeto y vocación dispar en la biblioteca imperial. Aplicada al periodo pre-imperial es, por tanto, una categoría propiamente anacrónica (más tarde, convertida ya en culto y sistema religioso articulado, sí que recibirá legítimamente esa denominación). De hecho, al contrario de lo que sucede en el caso de otras corrientes de pensamiento de la época, como el propio confucianismo, los autores y textos que en la actualidad, y por razones de índole pedagógica y didáctica, se siguen adscribiendo a la etiqueta de daoísmo no tuvieron nunca conciencia de pertenecer a un grupo o movimiento más o menos organizado y unificado. Es más, entre los dos máximos representantes de dicha escuela, Laozi y Zhuangzi, existen grandes diferencias sobre cuestiones cardinales, a menudo irreconciliables. Por esta razón, he decidido no tratar al daoísmo como si fuera un movimiento coherente y coordinado sino, más bien, como una serie de textos, con puntos comunes aunque también con grandes divergencias entre sí, que ofrecen visiones y propuestas heterogéneas.

El texto más conocido y más traducido en Occidente de ese movimiento que se ha convenido en denominar daoísmo es el *Laozi*. Tradicionalmente atribuido al Maestro Lao, figura enigmática, contemporánea de Confucio, es seguramente un texto del siglo IV a.C. por la sedimentación progresiva de materiales orales precedentes. Con todo, en su forma actual, organizada en 81 secciones relativamente breves, el *Laozi* a duras penas encaja en la concepción moderna de libro: carece de un autor claramente identificable, en su interior no aparece ninguna voz o sujeto que exprese esos pensamientos en primera persona; carece de un tema central alrededor del cual gravite el conjunto del texto, está formulado de manera fragmentaria; no tiene

una secuencia de lectura, carece propiamente de un comienzo y de un final evidentes. Sin embargo, y paradójicamente, la lectura del *Laozi* ofrece una intensa sensación de coherencia y continuidad.

Por lo demás, y dejando de lado estas cuestiones de orden filológico o estructural, el *Laozi* aborda cuestiones relacionadas con la ontología, la cosmología, la eficacia de la acción, la ética, la política, la estrategia militar, etcétera. Uno de los asuntos principales que contiene ese texto múltiple, y que le confiere cierta singularidad, es la cosmología y las reflexiones ontológicas. En este terreno, el *Laozi* presenta un universo formado por dos principios contrarios aunque, al mismo tiempo, complementarios: la dimensión de la presencia, el “haber” (*you*) y la dimensión de la ausencia, el “no-haber” (*wu*). En contra de lo que cabría suponer, es la dimensión del no-haber, de la ausencia, la que desempeña una labor activa y hace posible la dimensión del haber; en el esquema ontológico del *Laozi*, aquello que no tiene una forma constituida, que carece de una disposición permanente domina sobre lo que está ya configurado. El curso (*dao*), principio subyacente al orden cósmico, anterior a las denominaciones y, por consiguiente, inaprensible mediante el lenguaje, se encuentra vinculado a esa dimensión del vacío y lo invisible. De ahí que una de las metáforas más recurrentes para expresar la eficacia y la funcionalidad (noción *de*) de ese curso natural que integra en su seno la dimensión del no-haber sea precisamente el agua. El agua carece de forma, color, olor, sabor y, en ese sentido, expresa y condensa esa dimensión del “no-haber”.

La metáfora del agua indica también el ideal de una acción sin interferencias, adaptada a los requerimientos de la coyuntura, perfectamente fusionada con las condiciones vigentes, que no necesita de la violencia ni del ímpetu y que, por consiguiente, se produce “espontánea” o “naturalmente” (*zi ran*). Con todo, detrás de esa postura, es muy probable que en el caso del *Laozi*

no se oculte una intención moral. Si preconiza la “no-acción” (*wu wei*) no es sólo por razones éticas, para evitar el recurso a la intimidación sino, antes bien, con el fin de alcanzar una mayor eficacia sin el desgaste que toda violencia implica: el propio texto reza “no hagas nada de forma que nada quede sin hacer”. No se trata, tal y como se ha creído con frecuencia, de una propuesta contemplativa o mística. En el interior de esa lógica paradójica se vislumbra una concepción que podríamos calificar como amoral.

El otro gran exponente del daoísmo en su vertiente filosófica es el *Zhuangzi*. Tampoco las fuentes textuales nos proporcionan demasiada información acerca del supuesto autor de esa obra, un personaje llamado Zhuang Zhou, y, pese a que resultan algo más fiables que los datos sobre el supuesto autor del *Laozi*, están aún abiertas a debate entre los especialistas. En su versión actual, consta de 33 secciones o capítulos. La crítica textual considera que el estrato más antiguo, y que con mayor grado de certeza puede atribuirse a Zhuang Zhou, es el compuesto por los siete primeros capítulos, que reciben el apelativo de “libros internos” (*nei pian*). En cualquier caso, al contrario de lo que sucedía con el *Laozi*, el *Zhuangzi* parece una auténtica obra de autor dotada de un tono rotundamente personal.

No en vano, de la abundante literatura filosófica producida durante el turbulento periodo de los Estados Combatientes, los escritos atribuidos al pensador Zhuang Zhou son, quizás, los que han ejercido una mayor fascinación a lo largo de los siglos, tanto entre filósofos e historiadores del pensamiento como entre poetas, escritores y artistas. Redactada con un lenguaje alegórico deslumbrante, la obra zhuangziana se sirve de metáforas que exceden los estrechos márgenes definidos por la lógica y las convenciones estilísticas, recurriendo constantemente a un agudo sentido del humor y a una insolencia corrosiva, para dar cuerpo a un impulso libertario y rebelde que sacude implacablemente todos aquellos espacios en que las relaciones humanas se rigen

por las pautas de la dominación y la autoridad. Es, además, un escrito filosófico cuya significación sobrevive a sus interpretaciones, a la extensa literatura de innumerables comentaristas, y parece escapar siempre a los esfuerzos por someterlo a un patrón de lectura definitivo.

Tanto en la manera de organizar la estructura interna del texto, en los modos de exponer sus propuestas, como en el lenguaje mediante el que se expresan éstas, el *Zhuangzi* representa una drástica novedad. No parece contener una teorización sistemática del pensamiento sino, más bien, una mera sucesión de anécdotas, de reflexiones inconexas, descosidas y hasta disparatadas. En apariencia, se limita a ofrecer al lector un desordenado conglomerado de imágenes, de episodios y de personajes. A partir de esa sucesión se desgrana una constelación de situaciones, de metáforas, de figuras que, a mi juicio, vehiculan en última instancia un pensamiento filosófico coherente y unitario.

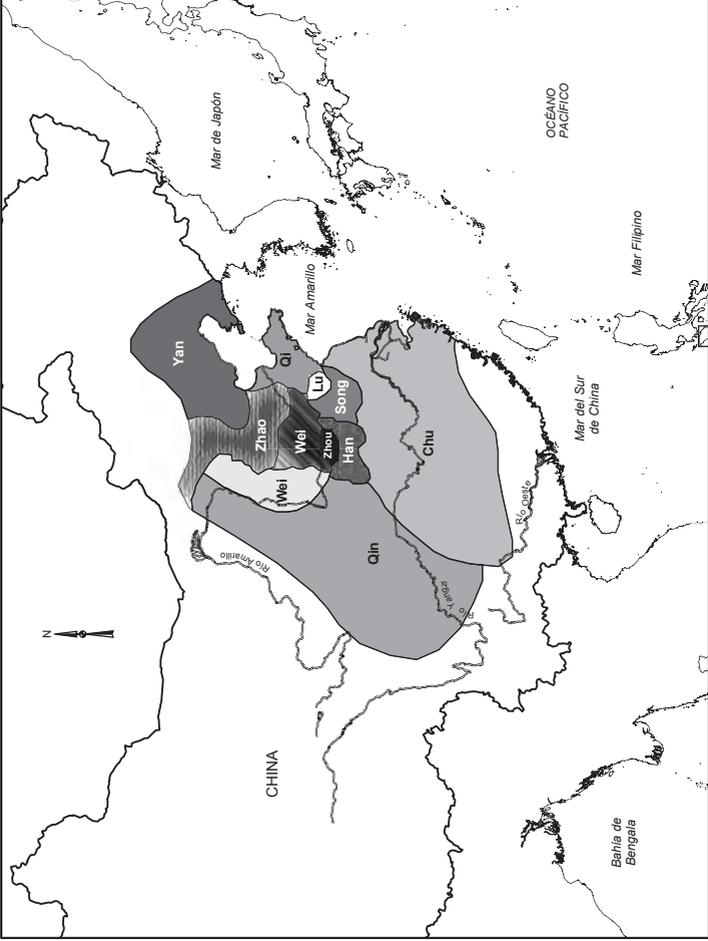
Además de esa concepción del lenguaje que a menudo es utilizada de forma intencionada para criticar severamente los usos persuasivos y autoritarios del lenguaje o para resaltar los propios límites de la comunicación, el *Zhuangzi* propone en sus páginas, recurriendo a paradojas y situaciones incongruentes, un cuestionamiento sistemático de lo que significa “saber” (*zhi*) y su posible cristalización en una teoría del conocimiento. Antes que colmar nuestra conciencia con más conocimientos, producto casi siempre de una fragmentación y descomposición arbitraria de la realidad, el *Zhuangzi* nos propone “olvidar” (*wang*): olvidar no sólo esos conocimientos que nos apresan y nos impiden alcanzar una relación más fundamental con el mundo sino, también y sobre todo, olvidar la arquitectura elemental de nuestro ser en tanto que sujetos. El *Zhuangzi* ofrece un intento por alcanzar una suerte de liberación que, no obstante, no debe ser entendida como simple desentendimiento o huida; no se defienden las actitudes de los

eremitas que deciden abandonar la sociedad, pues el *Zhuangzi* aboga por un compromiso inquebrantable con el mundo y con los problemas severos que afectan a los miembros de la sociedad. De ahí que esa “soltura” instintiva, expuesta en célebres pasajes donde artesanos o cocineros muestran su “destreza” corporal y mental, inmersos completamente en el desarrollo de una tarea, no esté exenta de una feroz e inaudita crítica política que sacude implacablemente todos aquellos espacios en que las relaciones interpersonales aparecen sometidas a la imposición, la rigidez y la unidireccionalidad. En ese sentido, el *Zhuangzi* constituye el proyecto más contundente en aras de una libertad radical y genuina.

LOS ESTADOS COMBATIENTES

El periodo de la historia china comprendido entre los años 481-221 a.C. y conocido como la época de los *Estados Combatientes* constituye uno de los momentos más excepcionales de la historia china. Se trata de una época de cambios profundos y sucesivos que precipitan el curso de la historia hasta provocar una radical transformación en todos los planos: en la sociedad, en la política, en la economía y en la ideología. El punto de partida de este proceso de cambio se encuentra en la crisis del régimen político y social precedente, la sociedad aristocrática. La autoridad política y social, hasta entonces repartida en manos de las familias nobles, tiende paulatinamente hacia la concentración: comienza a emerger en ese momento el modelo de estado territorial centralizado que marcará profundamente esta época y que, al final de la misma, desembocará en la unificación del imperio a cargo del estado de Qin en el año 221 a.C. Así, en lugar de la múltiple y compleja nobleza hereditaria, diseminada a lo largo del territorio Zhou a través de sus numerosas réplicas locales de la corte real, el nuevo estado se centra exclusivamente en la persona del soberano y en la capital en la que éste reside.

Dinastía Zhou. Los Estados Combatientes



La historia política del periodo de los *Estados Combatientes* no consiste únicamente en el desarrollo de una nueva forma de Estado sino también en la emergencia de unos nuevos patrones de interacción entre ellos. Mientras que el mundo perteneciente a los primeros siglos de la dinastía Zhou se componía fundamentalmente de una multitud de ciudades y señoríos relacionados entre sí mediante vínculos sanguíneos, ritos religiosos, y continuas reyertas o combates de baja intensidad, el periodo de los *Estados Combatientes* se caracteriza por un número reducido de estados centralizados, gobernados por monarcas autoritarios involucrados en constantes maniobras diplomáticas y en intermitentes conflictos militares a gran escala.

Para alcanzar y completar las transformaciones radicales que desembocan en un estado centralizado, es preciso destacar la acción poderosa de los factores económicos, además de la evolución política. En primer lugar, durante este periodo la agricultura conoce un desarrollo espectacular; impulsada por decisivas innovaciones técnicas y medidas administrativas, se extiende e intensifica. Con todo, no es posible comprender el impulso de este crecimiento agrícola sin tener en cuenta otros dos agentes determinantes: por un lado, el dramático crecimiento demográfico que tuvo lugar hacia los siglos IV y III antes de nuestra era; por otro lado, la innovación técnica más concluyente de toda la antigüedad china: la fabricación de instrumentos mediante la fundición de hierro, que hizo posible las roturaciones y las grandes empresas hidráulicas y transformó radicalmente la guerra, al poder contar con una producción armamentística económica, rápida y eficaz a la hora de suministrar equipos militares a los nuevos ejércitos de infantería compuestos por masas de campesinos. Por último, la fundición del hierro propició el surgimiento y desarrollo de una nueva clase social de comerciantes que se dispone a socavar los cimientos ideológicos tradicionales, al imponer nuevas prácticas y asestar el golpe de gracia al ya por entonces maltrecho universo

aristocrático, y ejercer una gran influencia sobre la evolución del pensamiento político de la época.

El origen y una de las causas principales de ese profundo proceso de transformación de orden económico y social que acabamos de describir, tiene sus raíces en una verdadera revolución de la organización militar que ocurre a lo largo de las últimas décadas del periodo de la *Primavera y Otoño*. Algunos de los estados introdujeron, por vez primera, a mediados del siglo VI a.C., ejércitos compuestos exclusivamente por infantería. Si los soldados a pie desempeñaron, en el caso del modelo de guerra aristocrático, un papel más bien subsidiario, las poblaciones bárbaras Rong y Di del norte de China, que ocupaban mayoritariamente regiones montañosas, se vieron forzadas a contar con ejércitos compuestos de infantería para hacer frente a las incursiones y asaltos de sus adversarios. A su vez, los estados Zheng y Jin, habitualmente enfrentados a los Rong y los Di, comenzaron a familiarizarse también con este tipo de estructuras militares. En el año 541 a. C., debido a que se encontraba luchando con los nómadas Di sobre un terreno montañoso, el general de las tropas del estado de Jin ordenó a sus hombres que abandonaran sus cuadrigas o carros de combate para combatir a pie; además, reorganizó a sus hombres como soldados de infantería, los reagrupó en escuadrones de cinco efectivos y ejecutó a quienes se opusieron a esas órdenes.

Como consecuencia de los óptimos resultados obtenidos en ese proceso inicial, la extensión en el reclutamiento de población rural y la introducción generalizada de la infantería se convierten en regla universal, y propician, a su vez, un espectacular incremento en el tamaño de los ejércitos. Aunque resulta muy difícil hablar de cifras con absoluta certeza, es posible afirmar que un ejército típico del siglo VII a.C. jamás sobrepasaría la cifra de 10 000 efectivos y que, incluso, en el último tercio del siglo VI a.C., esta cifra hubiera alcanzado como mucho los 50 000 hombres. Durante la época de los *Estados Combatientes*,

sin embargo, se registran ejércitos de hasta 600 000 soldados, con lo que, a pesar de que esas cifras no sean del todo fiables, el tamaño de los ejércitos se multiplica por diez aproximadamente. Ese proceso de incremento, a partir de la progresiva incorporación de la población rural en el ejército, tuvo su punto culminante en las reformas del gran hombre de Estado y teórico legista, Shang Yang, cuya obra analizaremos más adelante.

*Nacimiento y declive del sistema de alianzas
de los Estados Combatientes*

El universo aristocrático que había caracterizado la época de *Primavera y Otoño* se hunde definitivamente y da paso a un nuevo orden social en el que imperan otros valores. En la política, las relaciones sanguíneas y familiares son sustituidas por las relaciones contractuales y diplomáticas; nos encontramos ante un momento en el que la eficacia, la consecución de los objetivos a cualquier precio, supone el único argumento y fin a la hora de emprender una operación militar que ya nada tiene de torneo o duelo caballeresco. La nueva concepción del enfrentamiento rechaza los valores aristocráticos por su ineficacia: el guerrero precedente, portador de los valores de la acción individual, de la fuerza, del coraje y la gallardía, se vuelve caduco ante la irrupción del combate estratégico. Al mismo tiempo, la necesidad de llevar a cabo maniobras de orden diplomático produce el florecimiento de expertos en persuasión que formulan e imponen nuevos modelos de relaciones interestatales.

De los estados independientes que surgieron después de la pérdida de la supremacía por parte de la corte Zhou, Chu fue el primer reino en ser reconocido como potencia hegemónica. Al mismo tiempo apareció una gran cantidad de estados nuevos, a medida que ramas colaterales de familias poderosas independizaban los territorios bajo su jurisdicción. A fin de oponerse a las ambiciones expansionistas de Chu, varios reinos en el

norte formaron una alianza bajo el liderazgo del duque Huan de Qi en 656? o 681? Esta y otras alianzas fueron frecuentes y la historia de ese periodo se caracteriza por una gran complejidad en las relaciones y las pugnas entre la multiplicidad de estados, de los cuales finalmente quedaron veinte en el siglo V a.C. Entre éstos destacaban Song y Lu, estados centrales y con un mayor nivel cultural, y en la periferia estados más fuertes como Qi en Shandong, Qin en Gansu, Jin en Shanxi, Yan en Hebei y Chu en el valle de Yangzi. El éxito de estos estados se debió en parte a algunas reformas militares, políticas, económicas y administrativas realizadas por sus gobernantes. En el último enfrentamiento quedaron siete estados: Qi, Qin y Chu, que habían sido poderosos anteriormente; Yan, que se había fortalecido en el siglo IV, y tres estados que surgieron de la desintegración de Jin en el siglo V, Zhao, Wei y Han.

Se pueden señalar tres etapas en la lucha por la supremacía. En la primera prevaleció Wei, sin embargo, en el siglo IV fue derrotado por Qi; en la segunda, Qin se fortaleció y logró alejar a Qi de sus aliados; en la tercera etapa el único rival importante de Qin era Zhao. Qin derrotó a Zhao en 260 a.C., en la batalla de Changping, en donde 450 000 soldados de Zhao habrían sido masacrados. En 249 a.C. el monarca Zhou abdicó y se disolvió formalmente su dinastía, y en el año 221 a.C. cayó Chu y Qi se rindió, con lo que Qin conquistaba por vez primera la hegemonía de todo el territorio chino.

*Conceptualización del poder absoluto:
la ideología legista*

La historia de los Estados Combatientes y los procesos de cambio profundos que se suceden durante ese periodo resultan apenas comprensibles sin tener en cuenta la doctrina denominada en Occidente como “legismo” o “legalismo”. Los miembros de esa corriente de pensamiento coinciden en cierto modo

con otra de las grandes propuestas ideológicas de la época, el daoísmo, en su oposición frontal al ritualismo confuciano pero, a diferencia de éstos, proponen una “vía” alternativa y aspiran a sepultar completamente el orden confuciano sustituyendo el espíritu ritual que le es propio por un principio objetivo y absoluto: la ley (*fǎ*).

En su teoría política, los autores legistas disocian por completo, a diferencia de lo que sostienen las tesis confucianas, poder o autoridad política de moralidad. El problema para estos pensadores no reside en la calidad ética del gobernante sino en su aptitud para garantizar con eficacia un orden social duradero. Se trata de certificar únicamente el funcionamiento óptimo de la administración. En una época en que los hombres moralmente intachables no abundan, los legistas consideran absurdo e imprudente construir un sistema, como el confuciano, enteramente dependiente de las cualidades individuales de quien detenta el poder.

La historia y la evolución del pensamiento clásico chino se forjan en gran medida alrededor de un intenso debate a propósito de la naturaleza humana. Mientras que confucianos y daoístas sostienen, en líneas generales, la bondad innata del ser humano, los legistas la rechazan enérgicamente, sin llegar a afirmar, no obstante, la tesis contraria. La naturaleza humana no es, para éstos, ni originalmente buena como pretende Mencio, ni fundamentalmente mala como sostiene Xunzi; el hombre, como todo ser u organismo vivo, no desea más que satisfacer sus necesidades o apetitos vitales, lo cual no es ni bueno ni malo sino “natural”. En opinión de los legistas, si los hombres pueden llegar a ser gobernados, ello se debe a que pertenecen al reino de los seres vivos y a que, en cuanto tales, se encuentran sometidos a las leyes biológicas. Lejos de ambicionar la reforma del hombre en cuanto ser dominado por las inclinaciones naturales, el arte de la política concebida por los legistas no pretende sino con-

formarse a ese estado en el amplio sentido del término: aceptar, tal cual, esa naturaleza pulsional y adaptarse a ella.

Para estos autores, el fundamento mismo del orden social reposa en la naturaleza pasional del ser humano, es decir, en la dimensión que comparte con el resto de los seres vivos y no en aquello que le diferencia. Así, una vez descubierto el mecanismo de comportamiento esencial del hombre, su gobierno y control resultan evidentes: basta con disponer totalmente de su vida mediante la facultad de castigar con extrema severidad las acciones que no se ajusten a la voluntad del soberano y de recompensar generosamente aquellas que sí lo hagan, para obtener, en consecuencia, un dócil hombre-máquina dispuesto a obedecer “naturalmente”. En definitiva, el sistema político-social de estos pensadores autoritarios descansa en la distribución imparcial y automática de recompensas y castigos, en función de los esfuerzos y de los resultados obtenidos por cada individuo. Se trata de que el sujeto interiorice ese esquema conductual, adaptado a su naturaleza más básica, hasta hacerlo suyo y acogerlo en su intimidad, sin tan siquiera ser consciente de ello.

El ideal de este sistema radica en que finalmente, y como efecto mismo de su brutalidad y de su eficacia, la aplicación concreta de los castigos o penas resulte completamente inútil por cuanto el sujeto haya interiorizado íntegramente el esquema de comportamiento deseado: el fondo de pasiones e impulsos espontáneos se transforma, gracias a la aplicación implacable de ese rígido esquema conductual, en un comportamiento automático, previsible y perfectamente domesticado. Ante el reto de gobernar y administrar con mano de hierro un enorme número de súbditos, la concepción del poder diseñada por Shang Yang y Han Fei, entre otros, encontró en ese sistema aparentemente simple de castigos y recompensas la llave para la consecución de todas sus ambiciones: sometidas por sus propias inclinaciones naturales, esas masas tienden a convertirse en meros objetos manipulables y predecibles, desprovistos de cualquier capacidad de resistencia u oposición.