

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

**EL USO DEL CONFUCIANISMO A TRAVÉS DEL *JUNZI*: CIVILIZACIÓN
ESPIRITUAL, CULTURA POLÍTICA Y VALORES ASIÁTICOS**

Tesis presentada por
KATHIA HARUKA ZAMUDIO NAKAGAWA
para optar al grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: CHINA

DIRECTOR:
FLORA BOTTON BEJA

Ciudad de México, 2023

A Dios

**Bueno es el Señor, es refugio en el día de la angustia y conoce a los que en
Él confían (Nahúm 1:7)**

A mi familia

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi gratitud al Colegio de México y al Conahcyt por su patrocinio, lo que me permitió dedicarme a tiempo completo en los estudios de la maestría. A la beca otorgada durante tres meses por la Fundación Kaluz para la elaboración de este texto. A mi directora de tesis, la profesora Flora Botton, por su gran paciencia para leer las numerosas versiones de la tesis y por sus atinados consejos. A los lectores, la profesora Marisela Connelly y el Dr. Manuel Rocha-Pino, por sus invaluable comentarios para mejorar el escrito. A mis profesores, quienes siempre se mostraron dispuestos a responder las dudas o inquietudes. Al profesor Antonio Cervera, porque su comentario sobre mi trabajo final semestral fue de gran ánimo. Finalmente, a mis compañeros de generación, por su amistad, afecto y apoyo, recordaré con cariño las charlas en el comedor.

RESUMEN

Las enseñanzas de Confucio (551-479 a.C.) han tenido adhesiones y transformaciones a lo largo de la historia china, sin embargo, mantienen elementos que pueden ser identificados, definidos y diferenciados de otros sistemas de pensamiento y filosofías. Tales enseñanzas, junto con otros libros y textos chinos, son conocidos como confucianismo, el cual ha sido usado o rechazado por los gobiernos de China en el transcurso de su historia, dependiendo del contexto y las circunstancias.

En 1983, Qi Zhenhai publicó un artículo en el que señaló que China debía desarrollar tanto la civilización material del país como la espiritual, por ello era necesario que la sociedad se autocultivara para interiorizar valores socialistas. Esta investigación considera que la postura de Qi Zhenhai sobre la civilización espiritual corresponde con el término confuciano del *junzi*.

Durante el mandato de Deng Xiaoping, la civilización espiritual inició y se desarrolló. Posteriormente, en el período de Jiang Zemin, fue mantenida, aunque siguiendo la postura de Qi Zhenhai, es decir, enfatizando la educación civil y moral basada en el marxismo-leninismo y el pensamiento Mao Zedong. De igual manera, Wang Huning, ideólogo en el gobierno de Jiang Zemin, llevó a cabo reflexiones sobre la cultura política que correspondían con la noción del *junzi* explorada por Jiang Zemin, a través de la civilización espiritual. Además, los “valores asiáticos” llevados a cabo en Singapur por el gobierno de Lee Kuan Yew durante la década de los 90, también habían apuntado hacia un *junzi*, pero con una base distinta al marxismo-leninismo.

Palabras clave:

junzi – confucianismo – Jiang Zemin – valores asiáticos – Wang Huning –
civilización espiritual

ABSTRACT

The teachings of Confucius (551-479 B.C.) have had adhesions and transformations throughout Chinese history; however, they maintain elements that can be identified, defined, and differentiated from other systems of thought and philosophies. Such teachings, along with other Chinese books and texts, are known as Confucianism, which has been used or rejected by China's governments over the course of its history, depending on the context and circumstances.

In 1983, Qi Zhenhai published an article in which he pointed out that China should develop both the country's material and spiritual civilization, so it was necessary for the society to cultivate itself to internalize socialist values. This research considers that Qi Zhenhai's stance on spiritual civilization corresponds with the Confucian term of *junzi*.

During Deng Xiaoping's rule, spiritual civilization began and developed. Subsequently, in the Jiang Zemin period, it was maintained, albeit following the stance of Qi Zhenhai, i.e., emphasizing civil and moral education based on Marxism-Leninism, and Mao Zedong Thought. Similarly, Wang Huning, an ideologue in Jiang Zemin's government, carried out reflections on political culture that corresponded with the notion of *junzi* explored by Jiang Zemin, through spiritual civilization. In addition, the "Asian values" carried out in Singapore by Lee Kuan Yew's government during the 1990s had also pointed towards a *Junzi*, but with a different basis than Marxism-Leninism.

Key words:

junzi – confucianism – Jiang Zemin – Asian values – Wang Huning – spiritual
civilization

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo 1 – Confucianismo y gobierno en China, entre tradición y modernización	4
1.1 Adaptaciones y reinterpretaciones	5
1.2 Principales elementos del confucianismo	7
1.3 Adopciones y rechazos del confucianismo.....	10
El Autofortalecimiento	10
Movimiento del 4 de mayo de 1919	14
Chiang Kai-shek (también conocido como Jiang Zhongzheng o Jiang Jieshi)	17
Período maoísta: la gran revolución cultural proletaria y la campaña “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”	19
Capítulo 2 - el “ <i>junzi</i> socialista”: confucianismo y gobierno a través de la construcción de la civilización espiritual socialista durante los períodos de Deng Xiaoping (1978-1997) y Jiang Zemin (1993-2003)	23
2.1 La civilización espiritual acompaña el desarrollo material en el gobierno de Deng Xiaoping	24
Reformas económicas y apertura del país.....	24
Asir con ambas manos: la civilización espiritual acompaña el desarrollo material.....	29
Contra la corrupción y la occidentalización: construir una civilización espiritual	30
2.2 La civilización espiritual durante el gobierno de Jiang Zemin, una educación moral y cívica	32
Reformas y gobierno.....	32
Elementos que comparten las campañas de civilización espiritual de Deng Xiaoping y Jiang Zemin.....	34
2.3 Ser un <i>junzi</i> socialista	37
Ser un <i>junzi</i> socialista: cultivar un carácter para el desarrollo del país.....	38
Compatibilidad entre el marxismo y el confucianismo	47
El gobierno retoma el confucianismo	52
Capítulo 3 – El uso del confucianismo a través del <i>junzi</i> : los valores asiáticos en Singapur y Wang Huning en China	56
3.1 Los Valores Asiáticos y los Valores Compartidos de Singapur, dos caras de la misma moneda.....	56

Los valores asiáticos, colonialismo, modernidad y tradición.....	58
El junzi capitalista de Singapur y los valores asiáticos	62
3.2 Wang Huning y la cultura política.....	64
Cultura política: los valores interiorizados.....	66
Comentarios finales.....	71
Bibliografía	78

INTRODUCCIÓN

Durante el período de reforma y apertura en China iniciado en 1978 bajo el liderazgo de Deng Xiaoping, los grupos conservadores del gobierno cuestionaron la rapidez, amplitud y grado en que las reformas eran llevadas a cabo, pues consideraban que, en el proceso de modernización, industrialización y adopción de una economía de mercado, se estaban introduciendo ideas occidentales que podían amenazar la continuidad del gobierno socialista.

En 1985, 1986 y 1989, hubo manifestaciones estudiantiles donde había grupos que pedían la adopción de una democracia multipartidista, como la de las naciones occidentales. Además, el programa de televisión “Elegía del río” transmitido en 1988, explicaba que la modernización del país requería dar la espalda a los elementos tradicionales de su cultura, como el confucianismo, y planteaba que debían aceptar la occidentalización para culminar eficientemente con el proceso de desarrollo del país. Para 1991, con la caída de la Unión Soviética, aumentaron las tensiones en el gobierno chino sobre la posibilidad de que Estados Unidos buscara que lentamente China pasara a ser una democracia capitalista.

En estos contextos, los gobiernos de Jiang Zemin y Deng Xiaoping consideraron que el ingreso de una cosmovisión con valores e ideas occidentales podría crear desorden social o alejar a la población de las metas socialistas de desarrollo del país. Una alternativa para resolver estos problemas la encontraron a través de una modernización que no adoptara por completo la occidentalización de la sociedad, por lo que retomaron, transformaron y adaptaron ideas que había en su cultura, las adecuaron conforme a sus intereses, necesidades y al contexto en que se

encontraban. El confucianismo forma parte de la tradición cultural a la cual acudir para llenar el vacío espiritual, pero no lo retomaron como un sistema completo, con todos sus elementos, sino que adaptaron aspectos y lo llevaron a su realidad. Este trabajo se enfocará en un elemento en particular que retomaron del confucianismo, el *junzi*.

Para analizar la manera en que el *junzi* ha sido adoptado en diferentes tiempos y espacios dentro de los gobiernos, recurro a la historia de las ideas, pues, así como los paisajes son transformados en diferentes formas y estilos debido a las intenciones, necesidades y contextos que tienen quienes los modifican, una misma idea puede ser adoptada de maneras distintas, dando resultados diferentes (H. Li 2020, 138-39).

La civilización espiritual durante el período de Deng Xiaoping y su continuación en el gobierno de Jiang Zemin, la cultura política de Wang Huning en China, así como el discurso de los “valores asiáticos” de Lee Kuan Yew en Singapur son diferentes expresiones donde han incorporado al *junzi*, bajo tiempos, espacios y circunstancias distintos. Los académicos han explorado estos elementos por separado¹, pero al entretejerlos es posible observar las similitudes y diferencias que resultan de adoptar una misma idea.

¹ Para ahondar en estos temas pueden revisarse los siguientes textos, sobre la civilización espiritual: “Rebuilding the party’s authority” (Chen Feng), “The decline of communism in China: legitimacy crisis, 1977-1989” (Ding, X.L.), “ ‘Four civilizations’ and the evolution of post-mao chinese socialist ideology” (Nicholas Dynon) ; sobre Wang Huning: “Wang Huning and the Power of Chinese Culture” (Kerry Brown), “CCP elite perception of the US since the early 1990s: Wang Huning and Zheng Bijian as test cases” (Niv Horesh y Xu Ruike); sobre los valores asiáticos en Singapur: “Lee Kuan Yew and the “Asian values” debate” (Michael D. Barr) y “Cultural politics and Asian values: the tepid war” (Michael D. Barr).

El primer capítulo explica por qué el confucianismo puede seguir siendo pensado y retomado a pesar de haber sido repensado a lo largo de cientos de años por los letrados chinos. También señala lo que esta investigación considera como confucianismo y sus principales características. Por último, ahonda en cuatro eventos de la historia china donde el confucianismo fue adaptado o rechazado por los diferentes gobiernos en distintos contextos.

El segundo capítulo aborda la civilización espiritual existente en el período de Deng Xiaoping (1978-1997)², así como su continuación durante el régimen de Jiang Zemin (1993-2003), definiendo al mismo tiempo el contexto en el que se desarrollaron y explicando la relación entre el concepto del *junzi* desarrollado por Qi Zhenghai con la civilización espiritual llevada a cabo en ambos regímenes.

El tercer capítulo explica otros dos casos donde las ideas del *junzi* están presentes. Considero relevante presentarlos para mostrar que este concepto confuciano también se encuentra en los discursos sobre los valores asiáticos de Lee Kuan Yew, primer ministro de Singapur desde 1959 hasta 1990, así como en las ideas de Wang Huning, considerado el teórico detrás de las “tres representaciones” de Jiang Zemin.

² Deng Xiaoping ocupó los siguientes cargos: Presidente de la Comisión Militar Central (1981-1989), Secretario General del PCCh (1956-1967), Presidente del Comité Central de la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino (1978-1983), Ministro de Finanzas (1953-1954) y Presidente de la Comisión Consultiva Central del PCCh (1981-1987). Fue el líder supremo de la República Popular China desde 1978, su liderazgo continuó hasta su muerte en 1997, aunque ya no ocupaba cargos oficiales.

CAPÍTULO 1 – CONFUCIANISMO Y GOBIERNO EN CHINA, ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIZACIÓN

El confucianismo en China ha tenido diversas transformaciones, ha sido repensado, adaptado o rechazado por gobiernos, sociedades, intelectuales y otros grupos, pero a pesar de estas modificaciones es posible analizar su uso en los gobiernos. La primera sección del capítulo explica este aspecto.

El segundo apartado expone las características principales del confucianismo. Este es un corpus de conocimiento muy amplio, que ha tenido cambios y adhesiones, por lo tanto, es necesario delimitar los elementos que serán retomados a lo largo de esta investigación.

Finalmente, el tercer apartado señala cuatro eventos de la historia china donde el gobierno ha utilizado y pensado al confucianismo de maneras distintas. Este panorama ofrecerá al lector diferentes posturas sobre cómo han pensado integrar el confucianismo a la modernización del país y los proyectos políticos.

Iniciará con el Autofortalecimiento, donde se debatía que tanto debía aceptarse lo moderno y si era posible hacerlo sin abandonar la tradición e identidad china. El siguiente evento es el Movimiento del 4 de mayo de 1919, donde continuó la discusión acerca de cómo llevar a cabo la modernización del país, si esto implicaba occidentalizarse por completo y abandonar las tradiciones del pasado incluyendo rechazar al confucianismo. El tercer evento descrito es la adaptación del confucianismo hecha por Chiang Kai-shek, con el fin de legitimar su proyecto político. Finalmente, señalaré el uso del confucianismo tras la llegada al poder del Partido

Comunista de China en 1949 y me enfocaré en la revolución cultural (1966-1976) y la campaña “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”. En este período, el confucianismo fue rechazado.

1.1 Adaptaciones y reinterpretaciones

El gran maestro Kong o Kongfuzi (孔夫子), también conocido por su versión latinizada, Confucio (551-479 a.C.), vivió durante el Período de Primaveras y Otoños (770 a 476 a.C) que forma parte de la dinastía Zhou, cuando pequeños reinos o estados luchaban entre sí para imponerse mediante guerras o alianzas estratégicas. Algunos hombres, con deseos de influir en las cortes de los estados, a menudo iban de región en región ofreciendo sus servicios como consejeros militares, económicos o políticos; ellos eran conocidos como los *ru* (儒). Confucio también lo intentó, pero prefirió dedicarse a la educación.

Sus discípulos compilaron las Analectas de Confucio o Lunyu (論語), un texto que nos permite conocer sus enseñanzas a través de conversaciones o dichos breves (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 25-27). Las obras clásicas del confucianismo no fueron redactadas ni compiladas por Confucio, aunque sí existían en su época y fueron retomadas por él, éstas son: el Libro de los Cambios, el Libro de las Odas, el Libro de Historia, el Libro de los Ritos, el Libro de la Música y los Anales de Primaveras y Otoños (Y. Lan Feng 1987, 59-60).

El confucianismo ha sido importante a lo largo de la historia china. Fue adaptado como ideología oficial, a partir del siglo II a.C. en la dinastía Han (Botton Beja 2023).

Desde entonces y hasta la caída de la dinastía Qing, el sistema de exámenes oficial se basó en los libros clásicos confucianos y el gobierno llevó a cabo los ritos confucianos. Ha influido en la cosmovisión de la sociedad china a través de valores como la piedad filial, relaciones sociales jerárquicas, los ritos a los antepasados, los rituales en bodas y funerales, así como la importancia de la educación (Rainey 2010, 23-29, 54-55, 148-54, 158, 196-98). En las últimas décadas, los académicos han retomado los recursos culturales que puede ofrecer, sobre todo en valores y moral, para explicar los problemas actuales y buscar su posible solución (M. Li y Jones 2017, sec. Prefacio; Sandel y D'Ambrosio 2018, cap. 11; Deng y Smith 2018; Bell 2009; Fan 2010, cap. 14).

Este corpus de conocimiento ha sido reinterpretado y repensado por cientos de años, por lo que ha tenido modificaciones. Algunos letrados han agregado libros y textos al corpus, mientras que las ideas llegadas del budismo lo han influido desde la metafísica. A pesar de los cambios que ha tenido a lo largo del tiempo, con reinterpretaciones, comentarios agregados, adaptaciones, adopciones y distintos usos, todavía podemos referirnos a él como “confucianismo” al recurrir al término mismo en su idioma original, rujia 儒 o escuela de los ru, y así considerarlo una tradición, abrazando su historicidad. (Durruti 2011)

Así mismo, al explicar el desarrollo del liberalismo, el socialismo y la ciencia occidental, Christopher Bayly considera que estas ideas tienen una connotación histórica pues influyeron en diversos países y grupos durante el siglo XIX y principios del XX. Gobierno, intelectuales y sociedad transformaron estas nociones con resultados que podían llegar a ser muy diferentes. Esto es porque las ideas se

diseminan, aceptan o rechazan dependiendo de las circunstancias (Bayly 2010, 376-77). El confucianismo, así como otros razonamiento, filosofías y escuelas, ha pasado por un proceso similar.

Entonces, el confucianismo puede analizarse a través de la historia de las ideas. De esta manera es posible aceptar que es histórico porque ha sido transformado, adaptado, repensado, adoptado, rechazado, difundido, apropiado y/o reinterpretado de acuerdo con el contexto y las circunstancias, así como de las necesidades o metas del receptor.

1.2 Principales elementos del confucianismo

Confucio decía que no estaba inventando algo nuevo, sino transmitiendo saberes antiguos. Sin embargo, los adaptó a su realidad pues el pasado ofrecía respuestas a los problemas de su presente a través de los conocimientos de los grandes reyes sabios: Yao, Shun, Yu y de otros gobernantes como el rey Wen o el duque de Zhou (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 28-29; Mote 1993, 48, 54). Por lo tanto, los principios morales derivaban de otros seres humanos y eran obtenidos a través de la historia, es decir, no provenían de una autoridad superior divina (Mote 1993, 54).

Debido a la naturaleza de las Analectas, breves comentarios o aforismos, los términos utilizados por Confucio y sus enseñanzas han sido interpretados de maneras diferentes. Para él, el *junzi* (君子) es un hombre noble, pero no en el sentido de nobleza hereditaria por derecho de nacimiento como pensaban hasta

entonces. Confucio resignificó el término para que se aplicara a una nobleza que podía ser adquirida mediante la educación y el autocultivo, pues se refería a la personalidad y al carácter. La contraparte era el *xiao ren* (小人) u hombre pequeño, aquella persona moralmente inferior que buscaba su propio provecho (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 37-39; Y. Ian Feng 1987, 59; Mote 1993, 50, 53).

El *junzi* debía ser *ren* (仁), una “persona con autoridad moral” que corresponde a la excelencia humana que abarca todas las virtudes (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 37). Ser *ren* implica, entre otros aspectos, amar a los demás: “Pan Chi preguntó qué es la humanidad. El Maestro dijo: «Amar al hombre.» y “Lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás” (Confucio y Suárez Girard 2009, v. XII 22, XII 2).

Además, el *ren* se manifiesta a través del seguimiento del *li* (禮). El *li* son los ritos, costumbres, así como reglas de conducta, adecuados según la circunstancia, en contextos públicos o familiares, inclusive cuando nadie observa. Estas reglas y costumbres no deben realizarse únicamente por deber, sino con sinceridad de intención (Rainey 2010, 35-38). Llevar a cabo el *li* distingue al ser humano de los animales, y es aprendido desde la familia (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 32; Mote 1993, 57).

La virtud que permite el desarrollo correcto del *li* es el *yi* (義), traducido como rectitud, propiedad. Implica discernir las circunstancias para poder tener un comportamiento acorde a ellas. También es importante ser *zhong* (忠), traducido como lealtad (Botton

Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 39-41; Y. Ian Feng 1987, 63-65; Mote 1993, 56-57).

Además, el *ren* debe ser *xin* (信), sincero, que cumple su palabra y promesas; y *shu* (智), altruismo, reciprocidad, ponerse en el lugar del otro: “Zigong preguntó: «¿Hay alguna sola palabra que pueda guiarnos toda nuestra vida?». El Maestro respondió: «¿No sería la *reciprocidad*? Lo que no desees que te hagan a ti, no se lo hagas a los demás»” (Confucio 2013, sec. 15.25). Entonces, ser *ren* “(...) trata, pues, de un devenir que no puede ser definido y depende de las condiciones concretas de cada individuo” (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 37).

Ser *ren* también puede expresarse mediante la piedad filial, *xiao* (孝). Consiste en respetar y honrar a los padres, en vida no contrariándolos y después de su muerte honrándolos con ofrendas a través del culto a los antepasados, y llevando el luto por tres años luego de su muerte porque ese es el tiempo en que los hijos son totalmente dependientes de sus padres³ (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 37-39).

La piedad filial también se refleja en un sistema de relaciones entre soberano-súbdito, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, marido-mujer, amigo-amigo.

³ “Zai Wo preguntó acerca de los tres años de luto (...) Cuando Zai Wo se hubo retirado, el Maestro dijo: «¡Qué inhumanidad, la de Yu! Un hijo no abandona el regazo de sus padres hasta tres años después de su nacimiento. Por ello el luto dura tres años por doquier bajo el cielo; ¡Yu debe tres años de amor a sus padres!»” (Confucio y Suárez Girard 2009, v. XVII 21).

El soberano es tomado como el padre de todo el pueblo⁴ (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 38-39; Y. Ian Feng 1987, 63).

1.3 Adopciones y rechazos del confucianismo

Esta sección detallará cuatro diferentes maneras en que el gobierno chino ha considerado y utilizado el confucianismo.

El Autofortalecimiento

La dinastía Qing había gobernado China desde 1644, aislándose de cualquier injerencia extranjera. En el siglo XVIII, comerciaba con Europa mediante el sistema de Cantón, es decir, a través de intermediarios con licencia imperial para negociar con los extranjeros. En aquel momento, no había ningún producto que Gran Bretaña pudiera ofrecer a China a cambio de las grandes cantidades de té negro que consumían los ingleses. El gobierno británico no comerciaba directamente con China, lo hacía por medio de la Compañía de las Indias Orientales, quien controlaba la producción y exportación del opio en la India. La Compañía había pensado que sería un buen negocio intercambiar el opio indio por el té negro. A pesar de estar prohibido por el gobierno, la venta del opio continuó de manera ilegal a través del contrabando y, conforme aumentaba el número de consumidores de opio en China,

⁴ “El Maestro You dijo: «Pocos hombres hay que, cumpliendo sus deberes para con sus padres y hermanos mayores, sean propensos a desafiar a sus superiores. Ninguno hay que, no siendo propenso a desafiar a sus superiores, sea proclive a fomentar la rebelión. El hidalgo cultiva la raíz. Una vez establecida la raíz, nace la vía. El cumplimiento de los deberes para con los padres y hermanos mayores es la raíz de la humanidad»” (Confucio y Suárez Girard 2009, v. I 2).

su balanza de pago que había sido positiva, porque entraba más dinero del que salía, se volvió negativa (Wakeman 1978).

En 1833 el Parlamento Británico decidió retirarle el monopolio a la Compañía de las Indias Orientales, debido a que esta tenía los permisos exclusivos para comerciar con China. Por su parte, los comerciantes ingleses estaban ávidos de ingresar al mercado chino, aunque fuera necesario utilizar la fuerza. En tanto, el gobierno chino continuamente realizaba prohibiciones para reducir el gran consumo de opio por los problemas sociales que causaba. Esto generó que las tensiones entre ingleses y chinos escalaran. Finalmente, los ingleses utilizaron la violencia a través de su flota para forzar la apertura del mercado chino, causando las dos Guerras del Opio, la Primera entre 1839 y 1842, y la Segunda entre 1856 y 1860 (Wakeman 1978).

Británicos y chinos firmaron una serie de tratados con cláusulas que otorgaban mayores beneficios para Inglaterra y prácticamente ninguno para China. Valiéndose de la situación, otros países europeos, Japón y Estados Unidos también decidieron firmar este tipo de tratados con China. En las cláusulas incluían la apertura de puertos⁵, así como concesiones de espacio que respondían a sus países de origen. Los extranjeros se establecieron en estos lugares, como Shanghái o Guangzhou, trayendo consigo libros, ideas, técnicas y conocimientos occidentales (Wakeman 1978; Fairbank 1978).

A finales del siglo XIX, hubo diferentes reacciones tras la llegada de los conocimientos extranjeros. Las ideas occidentales de ciencias naturales,

⁵ Los puertos son conocidos como puertos de tratados, porque su origen derivó de los tratados desiguales.

humanidades, organización política y económica fueron diseminadas poco a poco en los puertos de tratado debido a los contactos entre extranjeros y chinos. Esta apertura sucedió tras cientos de años de no haber permitido la incursión de ideas del exterior. Los debates dentro de la corte Qing sobre el grado y modo de adoptar una modernización a la europea responden a esta situación (H. Chang 1989; Kuo 1978).

Para muchos chinos, haber sido derrotados en las Guerras del Opio y en la Primera Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) eran muestras de la necesidad de incluir lo moderno, no solo en tecnología y técnica, sino en modelos de organización política como el constitucionalismo parlamentario. Algunos preferían aceptar solamente la técnica y tecnología occidentales, pero sin abandonar la base confuciana. En consecuencia, se generaron discusiones que giraban en torno a la tensión entre modernidad y tradición, si modernizarse implicaba continuar o abandonar a la tradición, incluyendo al confucianismo (H. Chang 1989; Kuo 1978).

El último emperador⁶ abdicó en 1911, y proyectos sobre la organización política, económica y social con influencias occidentales surgieron para ocupar el lugar del sistema recién terminado. Aparecieron movimientos para reformar al país y hacerlo apto en su defensa contra los otros estados. En el ámbito político, algunos de estos proyectos buscaron sustituir al confucianismo como ideología dominante por un

⁶ Xuantong (1906-1967) fue el último emperador, también es conocido por el nombre de Puyi.

gobierno constitucionalista como el de Liang Qichao⁷, otros como Sun Yatsen⁸ preferían la revolución para formar una república (P. Chang 1978; Gasster 1978). Además, sustituyeron el sistema educativo basado en el confucianismo y los cinco clásicos ya que la medida de la educación ahora serían las ciencias naturales y la tecnología. En algunas escuelas, sin embargo, continuaron ciertos elementos confucianos como la moral, la ética, la poesía tradicional y la filosofía china (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 213; Chuzo 1989).

Tras la abdicación del emperador en 1911, había caudillos regionales con gran poderío en sus localidades debido a la descentralización del poder durante la guerra del opio y los levantamientos de Taiping⁹ (1851-1864) y Boxers¹⁰ (1900-1901). Como el gobierno central de Qing estaba muy debilitado militarmente y sus arcas del tesoro vacías, los líderes regionales obtenían sus ingresos de sus localidades y ellos mismos gestionaban sus ejércitos y milicias para hacer frente a esos levantamientos. Con el tiempo, su poder aumentó (Khun 1978; Esherick 1987, cap. 8-10).

⁷ Liang Qichao (1873-1929), intelectual y reformista, vivió durante el cambio de la dinastía Qing hacia la República.

⁸ Sun Yatsen (1866-1925), primer presidente de la República china tras el derrocamiento de la dinastía Qing, ocupó el cargo provisionalmente el 12 de febrero de 1912. Fue el gobernante de facto entre 1923-1925 (Y. C. Wang 2023).

⁹ Levantamiento de Taiping (1851-1864), guerra civil iniciada bajo el liderazgo de Hong Xiuquan (1814-64), quién fue un aspirante al servicio civil de Qing y creyó ser el hijo de Dios y el hermano pequeño de Cristo. El gobierno Qing ganó el encuentro, tras años de desgastes económicos, militares y una gran cantidad de muertes por ambos bandos. (The Editors of Encyclopaedia Britannica 2023b)

¹⁰ Levantamiento Boxer (1900-1911), insurrección llevada a cabo mayormente por campesinos y apoyada desde el gobierno. Boxer fue el término con el que los extranjeros denominaron a la sociedad secreta implicada en los levantamientos, llamada Yihequan (Puños justos y armoniosos), quienes practicaban artes marciales y rituales que consideraban los llevaría a la invulnerabilidad. (The Editors of Encyclopaedia Britannica 2023a)

Luego de años de enfrentamientos y alianzas precarias, el proyecto de nación de Sun Yatsen se impuso, y consiguió ser el primer presidente de la República de China, en 1911 (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 225). Ese mismo año fundó el partido Guomindang (GMD) en 1911, junto a Song Jiaoren. Yuan Shikai¹¹ apoyó inicialmente el movimiento de Sun Yatsen, siendo constituido presidente del país. Sun se mantuvo como el líder del partido GMD, mientras que Yuan adoptó un modo de gobierno autoritario y se autoproclamó emperador de China (Young 1983).

Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), los países europeos enfocaron sus energías en este conflicto. Japón aprovechó el momento, ya que los europeos no podrían obstaculizar sus planes. El primer ministro japonés Hioki Eki exigió a Yuan Shikai el cumplimiento de 21 demandas, incluyendo ampliar la esfera de influencia japonesa en Shandong y el este de Mongolia Interior y poner asesores japoneses dentro del gobierno. Yuan murió en 1916, dejando al país, de nuevo, envuelto en luchas por el poder entre caudillos regionales (Young 1983).

Movimiento del 4 de mayo de 1919

A inicios del siglo XX, varios jóvenes chinos estudiaron en Estados Unidos, Europa, o Japón, donde obtuvieron ideas aplicables para reformar su país. Un número considerable de ellos estudió en Francia, donde aprendieron conceptos e ideas sobre la democracia y la libertad, algunos participaron en la Primera Guerra Mundial como trabajadores en las trincheras del lado francés. Marxismo, anarquismo y

¹¹ Yuan Shikai (1859-1916), militar y presidente de la República China entre 1912-1916, aspiró a obtener el cargo de emperador.

nacionalismo fueron adoptados por varios de estos trabajadores y estudiantes, quienes creyeron que, adaptando estas ideas a su país, éste podría tener un mayor desarrollo. También relacionaron el atraso de su nación con el confucianismo; creían que el gobierno de la dinastía Qing, cuya organización, rituales, tradiciones y pensamientos habían estado basados en el confucianismo, eran la causa de la divergencia de China con respecto a los demás países (Chow 1960, pt. 1).

Tras la victoria de los aliados en la Primera Guerra Mundial, los líderes y la población creyeron que recibirían compensaciones ya que China había estado en el bando vencedor, sin embargo, no ocurrió así. En el tratado de Versalles (1918-1919), los líderes de los países vencedores como Woodrow Wilson, Lloyd George y Clemenceau, concedieron Shandong a Japón, territorio que había sido originalmente chino, pero posteriormente fue requisado por el imperio alemán debido a los tratados tras las Guerras del Opio. Japón había ayudado al bando vencedor y había negociado con anterioridad el otorgamiento de Shandong (Chow 1960, pt. 1).

Debido a la imposición de las veintiún demandas japonesas y a la rectificación emitida por el tratado de Versalles de ceder Shandong a Japón, inició un movimiento de protesta que con el tiempo se volvió un movimiento cultural-político. Muchos creían que el país debía adoptar técnicas, tecnología y conocimientos occidentales para hacer frente a los países amenazantes, así como sacudirse los tratados desiguales (Chow 1960, pt. 1).

Descontentos, los estudiantes alzaron sus voces para manifestarse, también se incorporaron obreros y la sociedad en general, cansados de que su país continuamente recibiera exigencias de países occidentales y de Japón. El cuatro de mayo de 1919 hubo una gran manifestación en la plaza de Tiananmen. La violencia se desató al llegar a las casas de funcionarios conectados con las relaciones exteriores chinas, como el embajador chino en Japón, Zhang Congxiang. Los estudiantes crearon organizaciones estudiantiles, circularon panfletos y peticiones y realizaron discursos públicos (Chow 1960, pt. 1).

Chen Duxiu y Hu Shi eran líderes importantes del Movimiento del 4 de Mayo, confiaban en la democracia y la ciencia moderna, el confucianismo, por el contrario, con su moral y sus costumbres conservadoras eran incompatibles con las nuevas ideas modernas de igualdad y libertad. También criticaron que fuera considerado una religión, como Kang Youwei lo había planteado. Kang creyó que el país podría modernizarse adoptando algunas ideas y técnicas occidentales, pero manteniendo la tradición y cultura china, incluyendo el confucianismo. Pensaba que estos elementos no solo eran parte de la identidad china, sino también necesarios para hacer frente a los occidentales. Por lo tanto, tener al confucianismo como religión estatal ayudaría a continuar la cultura china (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 216-24). De igual manera, para los intelectuales, el confucianismo era una tradición del pasado inoperante a las ideas modernas de ciencia y democracia, necesarias para el desarrollo del país. El Movimiento del 4 de Mayo fue sobre todo intelectual, cuya base principal eran los estudiantes chinos que regresaban del extranjero (Chow 1960, pt. 1).

Además, surgieron revistas para dar a conocer ideas occidentales viables para ser aplicadas en el país. Algunas trataban sobre métodos y teoría en las artes, como la poesía y la literatura. La opinión compartida en ellas era desechar los viejos órdenes políticos, económicos y culturales, así como las antiguas ideas y tradiciones que comprendían la monarquía, el confucianismo y lo que se derivaba de éste, tales como sus rituales y valores: la lealtad a los superiores, la familia como institución principal, la piedad filial, y la ética tradicional. Criticaron los matrimonios arreglados, la castidad obligada a las mujeres y lo que ellos consideraban como supersticiones religiosas. Abogaban, en cambio, por conceptos amplios sobre la ciencia, tecnología, humanismo, libertad y democracia occidentales (Chow 1960, pt. 1).

Sin embargo, también hubo intelectuales que se opusieron a estas tendencias, pues defendieron la literatura tradicional, el confucianismo y la ética. Entre ellos estaban los grupos de Jiangsu, Zhejiang y el grupo liderado por Liu Shipei del Instituto de Historia China. Los traductores famosos Yan Fu y Lin Shu, de igual manera, apoyaron la conservación de la lengua clásica y las tradiciones chinas, rechazando las ideas occidentales (Chow 1960, pt. 1).

Chiang Kai-shek (también conocido como Jiang Zhongzheng o Jiang Jieshi)

Tras la muerte de Yuan Shikai en 1916, de nuevo los poderosos líderes regionales combatieron entre sí y formaron diversas facciones para obtener el poder central. Aunque de facto quien fuera el líder nacional no tenía un poder efectivo a lo largo del territorio, al menos podía tener legitimidad en su gobierno y negociar tratados

con los países extranjeros (Nathan 1983; Sheridan 1983). Chiang Kai-shek era uno de estos caudillos regionales, tomó el liderazgo del partido GMD (Guomindang) en 1925 y dos años después formó el ejército revolucionario del norte, llevando a cabo expediciones y alianzas con otros caudillos para obtener cada vez más territorios y lograr la unificación. Tras la expedición del norte pudo controlar la mayor parte del territorio entre 1927 y 1928, siendo el gobernante oficial del país hasta 1949, cuando fue derrotado por las fuerzas del Partido Comunista Chino¹² (Eastman 1986).

Durante este período, la sede del gobierno nacionalista estaba en el sur, en Nanjing. Con el fin de mostrarse como un continuador de los principios de Sun Yatsen, Chiang Kai-shek adoptó sus tres principios del pueblo (sanmin zhuyi 三民主義): nacionalismo (minquan 民權), democracia (minzhu 民主) y bienestar del pueblo (minsheng 民生). Gracias a Dai Jitao, los reinterpretaron a partir del confucianismo, utilizando los libros de la Doctrina del Medio y la Gran Sabiduría. La ideología de su gobierno estaba legitimada por el confucianismo, por ello alentó la lectura de los clásicos confucianos en la educación, fomentó la celebración nacional del cumpleaños de Confucio y promovió los valores confucianos de lealtad, piedad filial, benevolencia, justicia, paz y armonía (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 224-31).

¹² Chiang se instaló en Taipéi, Taiwán pero continuó refiriéndose a si mismo como el presidente oficial de la República de China, buscando recuperar el control de todo el territorio chino hasta su muerte, en 1975.

Período maoísta: la gran revolución cultural proletaria y la campaña “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”

El Partido Comunista de China llegó al poder en 1949, luego de largos años de guerra civil contra el GMD. En una conferencia del partido de ese mismo año, Mao Zedong fue nombrado líder indiscutible del partido y gobernante de la nación. A causa de la guerra civil (1927-1949) y la segunda guerra contra Japón¹³ (1937-1945), Mao Zedong y su facción heredaron una economía en mal estado: hiperinflación, poca infraestructura apta, industria desarrollada solamente en el noreste-este del país, y una sociedad mayoritariamente agrícola. Para hacer frente a tales problemas, los líderes del partido consideraron diversos modos de organización económica, uno de ellos fue el Gran Salto Adelante¹⁴ (1958-1963) (Harding 1991).

Anne-Marie Brady define la actitud del Partido Comunista de China hacia el confucianismo en cinco fases: 1) Entre las décadas de 1920 y 1940, cuando el partido lo rechazó, 2) Los años de Mao Zedong en el poder (1949-1976), donde quisieron quitar elementos de su pasado para la construcción de un nuevo país, 3) Los años post Mao (1976-1988), durante los cuales hubo una crisis de identidad, 4) En 1989, cuando el liderazgo repensó los fundamentos de su autoridad, y 5) La era post 1989, una nueva aproximación al gobierno, ajustando la ideología (Brady 2012).

Durante los primeros años de gobierno, el confucianismo fue considerado, junto con el daoísmo y otras escuelas de pensamiento chinas, como aspectos del pasado que

¹³ La Primera Guerra Sino-Japonesa sucedió entre agosto de 1894 y abril de 1895.

¹⁴ Gran Salto Adelante (1958-1963), fue una política llevada a cabo durante el régimen de Mao Zedong, con el objetivo de lograr una rápida industrialización y la colectivización en las zonas rurales.

debían ser conservados en museos y estudiados solamente por académicos (Harding 1991).

Para 1966, el liderazgo de Mao Zedong se había debilitado a consecuencia de los problemas generados por su política económica Gran Salto Adelante. No solo eso, Mao consideró que había revisionismo dentro del partido, es decir, tendencias entre los líderes para alejarse de los principios de la Revolución comunista y adoptar principios hacia el capitalista. También temía que estos líderes amenazaran el proyecto de la Revolución e impidieran los planes que quería llevar a cabo en el país para el desarrollo socialista del país. (Harding 1991).

El escritor Wu Han¹⁵ publicó en 1961 la obra de teatro “Hai Jui destituido de su cargo” donde el funcionario de la dinastía Ming, Hai Jui, critica al emperador. La obra fue interpretada como una crítica a la expulsión del partido de Peng Dehui¹⁶ en 1959. Consideraron que era una defensa hacia la postura que había tomado Peng Dehui al criticar la política del Gran Salto Adelante de Mao, lo que le había causado la expulsión del partido. Mao pidió hacer un análisis de la obra para saber si esto era cierto. El análisis quedó a cargo de un grupo de cinco hombres encabezados por Peng Chen, quienes emitieron el documento “Esquema de febrero” donde estipulaban que la interpretación de la obra podía darse en 2 vías, considerarla de manera política o académica. Llegaron a la conclusión de que debía interpretarse

¹⁵ Wu Han (1909-1969), historiador, político y literato.

¹⁶ Peng Dehui (1898-1974), fue el ministro de defensa entre 1954-1959, quería modernizar al ejército basándose en la URSS. Durante la Conferencia de Lushan, envió una carta a Mao Zedong criticando el éxito de del Gran Salto Adelante. Mao circuló la carta entre los demás líderes, y Peng fue destituido de su cargo. En 1959 fue expulsado del partido, y en 1965 fue rehabilitado y asignado a dirigir un desarrollo industrial al suroeste del país. Será arrestado por los guardias rojos durante la Revolución Cultural, en 1966.

solamente de manera académica, por lo que la acusación de ser una opinión velada sobre la expulsión de Peng Dehui no procedió (Dikötter 2016, 68-95; Harding 1991).

En la Universidad de Beijing aparecieron varios carteles criticando este documento. Cuando Mao dio legitimidad a estas críticas, comenzó un movimiento de estudiantes cada vez más grande, generándose la Gran Revolución Cultural Proletaria¹⁷. Mao aprovechó su capacidad de movilizar a las masas para presionar y retirar a los líderes que tachaba de revisionistas (Harding 1991).

Luego de la legitimación de Mao, los estudiantes formaron organizaciones, entre ellas los “guardias rojos”, quienes estaban en contra de cuatro “viejos” aspectos: viejas ideas, vieja cultura, viejas costumbres y viejos hábitos. Cambiaron los nombres de las calles y desfiguraron arte y arquitectura considerados “feudales”. Por ello, fueron en contra de los representantes de ese viejo orden: profesores, intelectuales, funcionarios y padres, arrojando a algunos de ellos. Otros aspectos que repudiaron además del confucianismo fueron monumentos, museos, sitios arqueológicos, libros, objetos antiguos y templos (Pepper 1991).

En 1973, Mao había criticado a Lin Biao¹⁸ porque señaló que había venerado a Confucio, por ello era revisionista y derechista (Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 232-35). Con esto dio inicio el movimiento “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”. En enero de 1974, Jiang Qing¹⁹, la esposa de Mao, publicó un documento

¹⁷ También se le conoce con el nombre de Revolución Cultural

¹⁸ Lin Biao (1907-1971), jefe del ejército, falleció cuando el avión en el que viajaba se estrelló en Mongolia. Fue acusado por el gobierno de Mao Zedong de querer dar un golpe de estado.

¹⁹ Jiang Qing (1914-1991), formó parte de la “banda de los cuatro”. En 1965, criticó las óperas tradicionales a fin de que la cultura estuviera guiada bajo los principios del partido. Para 1966, utilizó la campaña de llevar el arte y la academia hacia los estándares del socialismo con el propósito de continuar escalando en la política (MacFarquhar y Schoenhals 2008, 15-17) .

para criticar tanto a Lin Biao, como a Confucio y a Mencio, otro importante maestro dentro del pensamiento confuciano (MacFarquhar 1991).

Durante los tres años que duró el movimiento, hubo críticas hacia Confucio y el confucianismo, pues reinterpretaron aspectos de sus ideas conforme al marxismo. La esposa de Mao y sus aliados, la llamada “Banda de los Cuatro”, habían conservado puestos de liderazgo en el partido a pesar de su papel durante la Revolución Cultural. Los miembros de este grupo, Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan y Wang Hongwen, utilizaron la campaña para descalificar la posición del primer ministro Zhou Enlai, de esta manera le restaron poder y aumentaron el de la “la banda”, es decir, utilizaron el movimiento con fines políticos. (MacFarquhar 1991; Botton Beja, Cervera Jiménez, y Chen 2021, 232-35).

CAPÍTULO 2 - EL “*JUNZI* SOCIALISTA”: CONFUCIANISMO Y GOBIERNO A TRAVÉS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIVILIZACIÓN ESPIRITUAL SOCIALISTA DURANTE LOS PERÍODOS DE DENG XIAOPING (1978-1997) Y JIANG ZEMIN (1993-2003)

La construcción de la civilización espiritual socialista surgió en los inicios del gobierno de Deng Xiaoping²⁰, en el momento en que se conjuntaron las reformas económicas y la apertura del país (sobre todo a través de las Zonas Económicas Especiales). Esta construcción continuó en el régimen siguiente, el de Jiang Zemin, durante el cual las reformas no solo siguieron, sino que aumentando de grado.

La primera parte de este capítulo explicará y relacionará el contexto con el surgimiento y desarrollo de la civilización espiritual durante el régimen de Deng Xiaoping. La segunda sección ahondará en el contexto del gobierno de Jiang Zemin como una continuación de procesos iniciados en la administración anterior. Incluye un balance sobre las necesidades que comparten ambos gobiernos por haber llevado a cabo la civilización espiritual socialista. Finalmente, el tercer apartado analizará el uso del confucianismo no explícito en la civilización espiritual a través del *junzi* socialista, un instrumento para resolver los problemas descritos en la segunda sección.

²⁰ Deng Xiaoping (1904-1997), líder de la República Popular de China entre 1978 y 1989, secretario general del Partido Comunista de China de 1956 a 1967.

2.1 La civilización espiritual acompaña el desarrollo material en el gobierno de Deng Xiaoping

Reformas económicas y apertura del país

Durante el período de gobierno de Deng Xiaoping, líder de la República Popular China (RPC) desde finales de 1978 a noviembre de 1989, se aplicaron diversas reformas económicas y políticas, aunque fueron aplicadas de manera gradual y experimental. Siguiendo el tono de la formulación pragmática de Deng “No importa si el gato es negro o blanco, con que cace ratones”, expandieron la economía de mercado socialista y limitaron la planificación²¹ a fin de desarrollar las fuerzas productivas del país (Naughton 1995, cap. 6). El lema de este período era “Enriquecerse es glorioso” (Whiteley 2017)..

Emitieron reformas en el sector agrícola para eliminar el sistema de comunas y establecer el Sistema de Responsabilidad Familiar. Esto permitió que las familias ya no estuvieran organizadas mediante comunas en las que trabajaban la tierra, ahora eran dueñas de su propia parcela y podían vender los usufructos de su trabajo en los mercados locales. Además, se desarrollaron Industrias de Villas y Pueblos, especializadas en ciertos productos que vendían en la región. En consecuencia, las empresas privadas ahora eran permitidas (D. W. Chang y Scalapino 1991, 136-44)

²¹ Sistema heredado de la Unión Soviética y adaptada a las condiciones chinas, es una economía dirigida por el estado.

En 1979 establecieron cuatro Zonas Económicas Exclusivas (ZEE), Shenzhen, Shantou, Xiamen y Zhuhai. Estas eran áreas limitadas que otorgaban beneficios a las empresas, como mano de obra calificada y barata, subsidios de impuestos y tierras, con el fin de atraer empresas extranjeras para fomentar la transferencia de tecnología (S. Li y Wang 2021, 31). Debido al éxito de estas zonas, en 1984 incorporaron catorce ciudades más (Baum 1994, cap. 7).

En 1980, Xue Muqiao²² sugirió eliminar el sistema de “comer todos de la misma olla”, un sistema donde las empresas estatales recibían fondos del estado, debían devolver sus ganancias y podían implementar cambios solamente con autorización. Xue también señaló que tenían que abandonar los precios establecidos por el estado y el “tazón de arroz”. Este último garantizaba un empleo de por vida a los trabajadores, sin posibilidad de ser despedidos y un salario estandarizado a pesar del desempeño del trabajador, de sus aptitudes o cualidades (Baum 1994, cap. 4; D. W. Chang y Scalapino 1991, 95-97). Entre 1978 y 1980, los trabajadores habían recibido bonos y compensaciones para alentar la producción, con lo cual su salario creció un 14%. Aumentaron sus fondos de bienestar, que eran usados para el financiamiento de viviendas, clínicas, cafeterías o clubes (Naughton 1995, cap. 3). Por lo tanto, quitar la práctica del “tazón de arroz” implicaría reticencias entre los trabajadores para evitar ser despedidos.

Con el fin de eliminar gradualmente el “tazón de arroz” y mejorar la producción de las empresas estatales, en marzo de 1988, la 7ª Asamblea Popular aceptó la ley de

²² Xue Muqiao (1904-2005), fue un economista y político. Participó en la implementación de las reformas económicas hacia una economía de mercado socialista, fundó el Centro de Investigaciones Económicas del Consejo de Estado en septiembre de 1980, donde ocupó el cargo de director general.

Reforma Empresarial que daba mayor autonomía a las compañías para contratar o despedir al personal. Además, emitieron la ley de Quiebras para cerrar las empresas estatales no rentables (Baum 1994, cap. 10). Los gerentes de las compañías estatales buscaron aumentar las ganancias y reducir los costos de producción, por lo que redujeron salarios y despidieron trabajadores. En 1986, las empresas contrataban empleados en períodos fijos. A principios de 1989, trabajadores subcontratados fueron despedidos y en agosto de ese año aumentó la tasa de desempleo en zonas urbanas y rurales (Baum 1994, 236).

Entre 1979 y 1980 los líderes presentaron disposiciones para expandir la autonomía de las empresas estatales²³ y modificar gradualmente los precios fijados por el estado (que era parte de la planificación estatal) hacia los precios determinados por el mercado, dependiendo de la oferta y la demanda. La existencia de dos precios distintos para un mismo producto fue aprovechada por algunos líderes y empresarios, generando corrupción cuando compraban a precios estatales y vendían a precios de mercado (D. W. Chang y Scalapino 1991, 95-96, 101-5).

El presidente de la Comisión Central de Control Disciplinario, Chen Yun, emitió en agosto de 1981, pautas para realizar una campaña anticorrupción, que incluía la educación ideológica, persuasión moral y la presión de la opinión pública (Baum 1994, cap. 5). En 1983 lanzaron una contra el crimen para acabar con la

²³ Antes de las reformas, estas empresas no podían utilizar sus excedentes ni incentivos materiales para mejorar la producción. Además, el estado planificaba la distribución de la materia prima y las riquezas generadas. Había representantes del partido que tomaban parte en las decisiones de la administración. Con las reformas, se esperaba que las empresas tuvieran incentivos para producir más y buscar más nichos de mercado, pues podían reinvertir el excedente de su producción luego de pagar los impuestos requeridos. El Partido se retiraba de las decisiones cotidianas de las empresas (Naughton 1995, cap. 3).

delincuencia, mediante juicios masivos (Baum 1994, cap. 6). Hubo otra operación anticorrupción en 1988, pero al no conseguirse los resultados esperados, los estudiantes retomarán el tema en sus manifestaciones al año siguiente (Baum 1994, 236-37).

Deng retomó ideas de Hu Qiaomu²⁴ para señalar que los cuadros habían sido corrompidos por los estilos de vida burgués y una ideología capitalista, sobre todo en las Zonas Económicas Especiales (ZEE) como Guangzhou y Fujian, áreas costeras donde había contacto con extranjeros de países capitalistas. Los cuadros usaban sus conexiones para extorsionar a empresarios de otras naciones o aceptaban sobornos, incluso disminuían los precios conforme a su beneficio, también estaban implicados hijos de cuadros (Baum 1994, cap. 5). Esta situación continuó a lo largo de la década de los 80, pues en las ZEE había especulación, contrabando y manipulación de divisas, lo que implicaba pérdidas para el estado (Baum 1994, cap. 7).

Durante 1985 y 1986, grupos de estudiantes realizaron manifestaciones con diversas peticiones. Había inconformidad con el aumento de precios de alimentos y vivienda debido a la inflación y a la eliminación de viviendas con rentas subvencionadas. Además, las cuotas estudiantiles habían aumentado. También denunciaban la corrupción entre los funcionarios. Jóvenes como Fang Lizhi querían que el gobierno fuera una democracia multipartidista (Baum 1994, cap. 8).

²⁴ Hu Qiaomu (1912-1992), miembro del Politburó del Partido Comunista Chino, no estaba de acuerdo con la velocidad y grado con que eran puestas en práctica las reformas económicas de apertura.

Las protestas continuaron en abril de 1989. El aumento de desempleo debido a las reformas estructurales en las empresas estatales y la eliminación del sistema “tazón de arroz” se sumaban a los motivos que habían presentado los jóvenes en las manifestaciones de 1985 y 1986. Estos levantamientos también fueron posibles porque había una pérdida de legitimación del gobierno y una disminución del prestigio popular del PCCh. Dado que las protestas aumentaron, los líderes del gobierno tomaron la resolución de enviar al ejército para evitar que se salieran de control y detuvieran el desarrollo de las reformas (Baum 1994, 227-31).

Para controlar la manifestación de Tiananmen, Deng Xiaoping llamó a los grupos conservadores, liderados por Chen Yun, y a funcionarios veteranos. El evento de 1989 dio más fuerza a los conservadores, quienes adjudicaban las protestas a las reformas económicas y a la apertura del país debido a que este sistema parecía proveer de oportunidades a la corrupción y el nepotismo, minando la ideología socialista. Creían que debían limitarse las reformas y mantener un control central de la economía, sin embargo, estas continuaron debido a los discursos que Deng Xiaoping realizó durante su viaje por el sur de China (18 de enero-21 de febrero 1992), donde defendió la apertura, pues señaló que las reformas no habían sido la causa de los eventos de 1989, sino que eran necesarias para adquirir nueva tecnología, y poder continuar con el desarrollo del país (Ramadhani y Mútia EM 2021, 325-27).

Asir con ambas manos: la civilización espiritual acompaña el desarrollo material

Sin una civilización espiritual, sin pensamiento comunista ni moral, ¿cómo podríamos construir al socialismo?²⁵ - Deng Xiaoping (Baum 1994, 144)

El término civilización espiritual (jingshen wenming 精神文明) fue usado por primera vez por Ye Jianying²⁶ en un discurso por el 13º aniversario de la fundación del Partido Comunista, en septiembre de 1979 (Baum 1994, 143-44; Ding 1994). En octubre de ese año, durante la 4º Conferencia Representativa de los Trabajadores de la Literatura y las Artes Chinas, Deng Xiaoping anunció que debían construir una civilización material y una espiritual (Dynon 2008, 86).

Durante la conferencia del Comité Central del Partido, en diciembre de 1980, el tema sobre construir una “civilización espiritual socialista” fue relevante. En ella, Deng Xiaoping expuso la necesidad de dos civilizaciones, la material y la espiritual (Ding 1994, 123-24). En el 12º Congreso del Partido en 1982, Deng adoptó el objetivo de construir la civilización espiritual. El desarrollo económico seguiría siendo importante, pero la civilización espiritual también era necesaria para el desarrollo de una modernización socialista (Baum 1994, 143-44).

Desde 1981, los líderes conservadores habían sugerido que la alta tasa de criminalidad estaba directamente relacionada con la llegada de ideas occidentales

²⁵ “Without a spiritual civilization, without communist thought and morality, how could we build socialism?” (Baum 1994, 144). Traducido por la autora.

²⁶ Ye Jianying (1897-1986), fue uno de los generales que participó en la fundación de la República Popular China. Apoyó la llegada de Deng Xiaoping al poder tras la muerte de Mao Zedong.

debido a la apertura de China. Presionaron nuevamente en 1983, por ello, en el 2º Pleno del 12º Congreso del PCCh (Octubre 11-12, 1983), Deng criticó la contaminación espiritual que existía en el país derivada de la influencia occidental, denunciando a escritores y artistas que producían sus obras pensando en obtener ganancias (Baum 1994, cap. 6).

Deng Liqun²⁷ dirigió la campaña contra la contaminación espiritual. Esta cubría aspectos como combatir el culto al individualismo, las películas pornográficas, la actitud de “buscar ganar dinero sobre todo lo demás”, los modos de vestir o peinarse occidentales, y el resurgimiento de la superstición feudal (Baum 1994, cap. 6). Para evitar una escalada radical de esta campaña, modificaron el tono adoptando el término “civilización espiritual” (Brady 2012, 90).

Contra la corrupción y la occidentalización: construir una civilización espiritual

La civilización espiritual buscó resolver la corrupción. Como los funcionarios habían aprovechado el cambio de los sistemas económicos para su beneficio, utilizando el doble precio de algunos productos para enriquecerse o a través de las ZEE, la civilización espiritual criticó el amor al dinero, es decir, beneficiarse en detrimento de los demás, así como el individualismo y el consumismo, causantes de la corrupción de los cuadros.

²⁷ Deng Liqun (1915-2015), miembro del Partido Comunista Chino. Apoyaba que el país tuviera un sistema de economía planificada y estaba en contra de las reformas por una economía de mercado socialista.

En septiembre de 1986, durante el 6º Pleno del 12º Comité Central del Partido aprobaron la “Resolución sobre los Principios Rectores para el Desarrollo de una Civilización Espiritual Socialista”, en donde adoptaron el lema: Asir con ambas manos, ser firmes con ambas manos (liang shou zhua, liang shou dou yao ying 两手抓, 两手都要硬) (Dynton 2008, 91). Es decir, tomar firmemente tanto el desarrollo material económico como el espiritual.

La resolución consideraba que se había puesto considerable énfasis en el desarrollo de la civilización material, pero poco en la espiritual. Los estándares para construirla eran los “5 amores”: amor a la patria, a las personas, al trabajo, a la ciencia y al socialismo. Estos se expresaban fomentando las relaciones socialistas de igualdad, amistad, solidaridad y asistencia mutua entre todas las personas: trabajadores, campesinos, intelectuales, entre la población militar y la civil, los cuadros y las masas, las familias y sus vecinos y entre cada comunidad. De igual forma, debían animarse a desarrollar un colectivismo socialista donde las personas integraran los intereses del estado, el colectivo y el individuo. Debía evitarse el abuso de poder, extorsión o engaño para el beneficio monetario propio a costa de los demás a través de la moral socialista, pues los cuadros del partido debían encarnar la moralidad, siendo honestos y sirviendo a la población con todo el corazón y la mente. Por último, se debían eliminar la prostitución, drogadicción, pornografía y apuestas en juegos de azar (Comité Central del Partido Comunista de China 1996a).

En suma, esta resolución contemplaba desarrollar adecuadamente las relaciones con características consideradas socialistas, como honestidad entre los cuadros y una correcta actitud de servicio, contrarios a un comportamiento donde se

enriquecían usando su posición a costa de las personas. Tomando en cuenta que el problema de la corrupción se mantuvo a pesar de la campaña de 1983, la civilización espiritual era otro medio de solucionarlo.

2.2 La civilización espiritual durante el gobierno de Jiang Zemin, una educación moral y cívica

Reformas y gobierno

Jiang Zemin estuvo en el cargo presidencial de 1993 a 2003, simultáneamente fue Secretario General del PCCh entre 1989 y 2002. Durante su mandato, China sobrevivió a la crisis financiera asiática de 1997 cuando varios países de la región tuvieron que devaluar sus monedas, además, le fue devuelta Hong Kong por Reino Unido y Macao por Portugal. En diciembre del 2001, China ingresó a la Organización Mundial de Comercio (OMC). También tuvo que enfrentar los embargos y la presión internacional tras los acontecimientos de Tiananmen en 1989, pues el Banco Mundial, el Banco de Desarrollo Asiático y algunos inversores extranjeros redujeron o suspendieron su financiamiento al país. El entonces presidente estadounidense, George H. W. Bush padre, había pedido a los inversionistas realizar estas sanciones, y mantenía en 1990 que no debían levantarse hasta que China no hiciera los cambios adecuado para proteger los derechos humanos (Ramadhani y Mútia EM 2021, 328,333,344).

A mediados de la década de los 90, los conservadores pidieron al gobierno que detuviera los esfuerzos estadounidenses por llevar al país hacia una “evolución pacífica”. Es decir, dado que China había adoptado una economía de mercado con características chinas, Estados Unidos esperaba que, a causa de esas reformas, la población buscaría adoptar la democracia occidental, lo que llevaría a esa nación a un cambio político; por tanto, China se transformaría pacíficamente al sistema capitalista. (Ramadhani y Mútia EM 2021, 331-33).

Jiang continuó con las reformas económicas: en 1997 reconoció la importancia de las empresas privadas y en el 2000 permitió a los empresarios formar parte del Partido Comunista de China (Ramadhani y Mútia EM 2021, 342). El 15º Congreso del PCCh en septiembre de 1997, buscó reestructurar las empresas estatales y reducir su número, por lo que los funcionarios locales llevaron a cabo quiebras, ventas, subastas o adquisiciones, mientras que los trabajadores de dichas empresas fueron despedidos. A pesar de que otras reformas fueron llevadas a cabo, como aumentar el control macroeconómico y fortalecer las instituciones del mercado, la desigualdad en la población aumentó (Naughton 1995, cap. 4).

La corrupción, uno de los aspectos que el régimen anterior había buscado eliminar, continuaba. En 1993 Jiang Zemin llevó a cabo una campaña anticorrupción para ganarse el apoyo público (Fewsmith 2001, 185-88). Aún en el año 2000, Zhu Rongji, primer ministro entre 1998 y 2003, seguía haciendo alusión al problema de la corrupción (Naughton 2007, cap. 4).

Elementos que comparten las campañas de civilización espiritual de Deng Xiaoping y Jiang Zemin

La primera campaña de civilización espiritual la realizó Deng Xiaoping en 1986, posteriormente Jiang Zemin llevó a cabo otra en 1996. En ambos casos, había elementos similares en su contexto que hicieron que el gobierno de Deng iniciara la construcción de la civilización espiritual, y luego fuera retomada durante el de Jiang Zemin.

En octubre de 1996, el 6º pleno del 14º Comité Central emitió la resolución “Algunas cuestiones importantes en el fortalecimiento de la construcción de la Civilización Espiritual Socialista” donde señalaban que debido al énfasis en las reformas económicas sobre la ideología, se había acrecentado el interés por enriquecerse, el hedonismo, el individualismo y la corrupción (C. Feng 1998). Incluso, algunos dudaban del futuro del socialismo en el país, otros consideraban demasiado débil al estado (Fewsmith 2001, 159-89). Por lo tanto, la civilización espiritual socialista debía ser el centro de la propaganda y el trabajo ideológico (C. Feng 1998). Estos elementos eran los mismos que los conservadores habían señalado durante el período de Deng Xiaoping.

Durante su gobierno y el de Jiang Zemin, la civilización espiritual fue una reacción ante los cambios sociales derivados de los despidos de trabajadores por la reestructuración de las empresas, el fin del sistema del “tazón de arroz” y por consiguiente del empleo vitalicio, y la creciente desigualdad entre la población. Todos ellos, consecuentes de las reformas económicas aplicadas a las empresas estatales. (C. Feng 1998).

Por otra parte, la civilización espiritual era necesaria en ambos gobiernos para aplacar a los líderes conservadores, quienes consideraban que la apertura económica del país había generado en la población un deseo por enriquecerse a costa de otros y un consumismo excesivo, lo que llevaba a las personas a ser corruptas. Señalaban, además, que se había introducida música, cultura, valores y modos de comportamiento occidentales (Moody 2019; Baum 1994, 143-144,148).

Asimismo, el marxismo ya no era considerado un factor que cohesionaba a la población. Ma Ding (seudónimo) cuestionaba en un artículo la relevancia actual de dicha doctrina. (Baum 1994, 189-90) En 1986, el astrofísico Fang Lizhi se dirigió a un grupo de estudiantes, diciendo que solo la completa occidentalización del país sería una verdadera modernización (Gilley 1998, 84). La serie de televisión corta “Elegía del río”, transmitida en 1988, utilizaba al río Amarillo como una metáfora de la cultura china que debía abrirse hacia el océano Pacífico. Éste simbolizaba a Occidente, donde había capitalismo, ciencia y democracia multipartidista. Entonces, las opciones disponibles parecían estar entre un occidente con comercio y una civilización china de economía agrícola y gobierno burocrático (*River Elegy* 1988). Los conservadores consideraban que la población tenía estas opiniones debido al ingreso de ideas occidentales por la apertura del país mediante reformas económicas demasiado rápidas.

Otro factor que también contribuyó para que desearan evitar las influencias occidentales fue el contexto internacional. La caída del muro de Berlín en 1989 y la caída de la Unión Soviética en 1991, marcaron el fin del mundo bipolar y la guerra fría. El mundo parecía ser unipolar con Estados Unidos como único referente en los

organismos internacionales, y potencia armamentista a través de su muestra de poder en la guerra del Golfo Pérsico (1990-1991). En 1989, Estados Unidos y organismos internacionales presionaron a China debido a los acontecimientos de Tiananmen, pues cuestionaron los derechos humanos del país, mientras la aislaban y sancionaban económicamente.

En el aspecto interno, la discusión entre los líderes era cómo mantener una economía de mercado y seguir siendo socialistas, si realmente podían ser compatibles ambos aspectos debido a que la cultura occidental podría introducirse al adoptar elementos de economía de mercado (Ding 1994; Dynon 2008; C. Feng 1998; Palmer y Winiger 2019). Tal cuestión puede plantearse de esta manera: qué elementos tomar de occidente para poder modernizarse, cuáles no y si es posible hacerlo sin dejar de ser un país socialista. La civilización espiritual sería una respuesta a esta situación.

Cabe mencionar que ya desde el Autofortalecimiento (1861-1895), se debatía si debían incluir la técnica occidental, pero conservando la cultura china. Las batallas suscitadas durante los últimos años de la dinastía Qing - las dos Guerras del Opio, la Primera Guerra Sino-Japonesa y la Guerra Ruso-Japonesa- mostraron la necesidad del país de adoptar tecnología occidental²⁸. Surgieron, entonces, posiciones como las de Kang Youwei, quien quería incluir elementos occidentales sin dejar a un lado la cultura propia. (Kuo 1978; H. Chang 1989).

²⁸ Una explicación más detallada de estos procesos se encuentra en el capítulo 1.

2.3 Ser un *junzi* socialista

Se ha debatido en la academia cómo definir la civilización espiritual, así como su relación con la civilización material. Dynon (2008, 87-88), por ejemplo, la considera como la modernización de los ciudadanos en los aspectos de moral, cultura e ideológico, a través del desarrollo de una moral pública (gongde 公德), patriotismo (aiguo zhuyi jingshen 爱国主义精神), colectivismo (jiti zhuyi 集体主义) y los 4 necesarios (siyou 四有): ideales (lixiang 理想), moral (daode 道德), cultura (wenhua 文化) y disciplina (jilu 纪律).

Por su parte, Deng Xiaoping, en 1984, se refirió a la ella como un término que abarcaba educación, ciencia y cultura, pensamiento comunista, ideales, creencias, moralidad y disciplina, principios revolucionarios y camaradería entre las personas (Ding 1994, 124). La civilización que aplicó Jiang Zemin, según Bruce Gilley (1998, 269-72) comprendía los elementos de patriotismo, virtudes tradicionales y adoctrinamiento del partido, además de pautas para los medios de comunicación y los artistas.

Las definiciones señaladas muestran la diversidad de elementos asignados al concepto y a la campaña de “Construcción de la civilización espiritual” (Gilley 1998, 272). Sin embargo, en esta investigación no abarcaré todos los elementos que la contienen. Considero, a grandes rasgos, que consiste en una campaña para desarrollar los factores moral e ideológico en la población. El primero (moral) incluye valores, cosmovisión, modo de ser y de comportarse que sean acorde al desarrollo del país y del socialismo. El segundo (ideológico) consiste en el

marxismo-leninismo, el pensamiento Mao Zedong y la teoría de Deng Xiaoping, que fue incluida a partir del período de Jiang Zemin.²⁹ Para Feng (1998) los primeros son los componentes no ideológicos, incluyendo al confucianismo, mientras que los segundos corresponden a los componentes ideológicos. Sin embargo, la aplicación de elementos confucianos no se dio de manera explícita (Brady 2012; Billioud 2007, 60). Las siguientes secciones ampliarán la relación entre ambos componentes, los ideológicos y los no ideológicos, a través del término “*junzi* socialista” y su aplicación en la civilización espiritual de Jiang Zemin.

Ser un junzi socialista: cultivar un carácter para el desarrollo del país

Antes de Confucio, el término *junzi* (君子) se empleaba para hacer alusión a los nacidos en una familia noble, era una característica hereditaria. Posteriormente, Confucio lo resignificó para referirse a todo aquel cuyo comportamiento y carácter era noble, *ren*, pero no por nacimiento, sino adquirido mediante la educación y el autocultivo. El *ren* es la virtud máxima que se manifiesta a través del seguimiento de ritos y del *li*, reglas de comportamiento adecuadas a las circunstancias (contextos familiares u oficiales) y realizadas con sinceridad de intención, no solamente por deber.

Qi Zhenhai publicó en 1983 un artículo para la revista *Chinese Education*, basado en su propio escrito de 1981, sobre la propagación y construcción de la civilización

²⁹ Llegará a incluir otros elementos durante los siguientes períodos de gobierno, pero estos quedan fuera del marco de tiempo al que esta investigación se enfoca.

espiritual, cuya definición implica al autocultivo y la educación para desarrollar las virtudes o modos de comportamiento adecuados, de manera similar a como el *junzi* adquiriría el carácter noble o *ren*.

En el artículo señala que la civilización material y la espiritual son las dos ruedas desde donde la sociedad avanza siendo ambas imprescindibles, pues, por un lado, son necesarios la ropa, comida, abrigo y transporte, sin estos elementos la humanidad no puede sobrevivir; pero también requiere una vida espiritual ya que las acciones humanas siempre se realizan bajo la influencia de una cierta ideología. Considera que las actividades ideológicas representan una perspectiva de la vida, un concepto moral y un cierto nivel educativo y cultural. Entonces, desarrollar la vida material es desarrollar la civilización material, así como desarrollar la vida espiritual es hacerlo en la civilización espiritual (Qi 1983, 116).

Es decir, para este autor, no sería adecuado dejar a un lado la ideología. Esto se explica porque para obtener la modernización socialista, sus constructores deben tener un carácter moral comunista. Incluso bajo las mismas condiciones, los resultados pueden ser distintos dependiendo de la consciencia política y su comportamiento ético pues, aunque tengan un modelo económico socialista, no por ello van a modificarse espontáneamente la conciencia ideológica y los sentimientos éticos. Debe enseñarse el marxismo sistemáticamente para que gradualmente puedan adoptar una perspectiva comunista de la vida (una cosmovisión comunista) y puntos de vista éticos comunistas a través del estudio y la práctica (Qi 1983, 118, 122).

Qi toma en cuenta a la ética comunista como un componente de la civilización espiritual socialista. Esta implica que cuando las personas hacen o no algo, no se debe a que la ley lo prohíba, sino porque las relaciones entre las personas y sus creencias han sido reguladas mediante la ética. Estas creencias no son innatas, se obtienen mediante el cultivo de manera consciente y la educación ética, idealmente conforme a principios y normas morales comunistas. Por lo tanto, profesores y estudiantes debían autocultivarse, desarrollar un carácter moral y resistir la influencia de las ideas burguesas, así como protegerse de la contaminación espiritual. Además, los profesores podían influir y educar a sus estudiantes mediante su comportamiento y modelo (Qi 1983, 122).

Así entonces, el esbozo de este autor apunta a que la sociedad se autocultive, para que a partir de las creencias desarrolladas en su mente puedan tener un comportamiento ético conforme a los principios y normas morales comunistas; es decir, desarrolle un carácter moral comunista. Estos elementos guardan relación con aspectos confucianos,³⁰ el comportamiento ético descrito por Qi corresponde con ser *ren*, virtud máxima que sigue adecuadamente unas reglas de conducta o *li* y que mantenía el *junzi*.

Respecto a los elementos mencionados por Qi, independientemente de la influencia que pudieran haber tenido en otros líderes, persistieron en las resoluciones emitidas por el PCCh durante el gobierno de Jiang Zemin y en sus discursos sobre la civilización espiritual, como se podrá observar en los siguientes párrafos.

³⁰ Una explicación breve acerca del confucianismo y sus principales elementos se encuentra en el capítulo 1.

La resolución emitida el 10 de octubre de 1996 en la 6ª Sesión Plenaria del 14º Comité Central del PCCh continuaba con el proyecto de civilización espiritual de Deng Xiaoping, emitida en 1986. En ella, Deng había enfatizado en la necesidad de capacitar a científicos, educadores, literatos, y otros expertos en las áreas de ideología, cultura y educación para ser “ingenieros del alma humana”. Además, los jóvenes debían cultivar un carácter moral, por ello las escuelas de todos los niveles tenían que mejorar sus cursos de ideología, moral y teoría política (Comité Central del Partido Comunista de China 1996b).

Así, en la resolución de 1996, prosiguieron sobre la construcción de la civilización espiritual socialista. Manifestaron la necesidad de formar ideales, valores y normas morales comunes para una modernización socialista, además de buscar formar a las personas para tener un espíritu noble (yi gaoshang de jingshen suzao ren 以高尚的精神塑造人), cultivar ciudadanos socialistas con ideales, moralidad, educación y disciplina (Comité Central del Partido Comunista de China 1996b). Señalaron también que la construcción de la moral socialista era parte de la civilización espiritual. Esta moral debía tener el servicio al pueblo como núcleo, colectivismo a continuación y el amor a la patria, al pueblo, al trabajo, la ciencia y el socialismo en siguiente lugar. Asimismo, se debía llevar a cabo una educación en la moral social, la ética profesional, las virtudes familiares (respetar a los ancianos, cuidar de los jóvenes, igualdad entre hombre y mujer y armonía entre esposo y esposa), y la unidad entre vecinos (Comité Central del Partido Comunista de China 1996b).

Otro documento del mismo año, acerca del fortalecimiento de la construcción de la civilización espiritual socialista en colegios y universidades, fue emitido por el Grupo

del Partido de la Comisión Estatal de Educación del PCCh. En él se establecieron opiniones para ser puestas en práctica en septiembre de ese año. Llamó a llevar a cabo la educación en patriotismo, colectivismo, socialismo, moral social, ética profesional y las virtudes tradicionales. Era necesaria la educación ideológica y moral en las escuelas para que los estudiantes pudieran tener una perspectiva sobre el mundo, la vida y los valores. Entonces, la educación debía contener ideales, creencias y convicciones que tuvieran como base el construir al socialismo con características chinas y al comunismo como objetivo, para que, en el futuro, los alumnos continuaran con la modernización socialista. Por ello, los estudiantes debían esforzarse en estudiar duro. También eran necesarias las normas morales socialistas a fin de desarrollar la educación en el amor a la patria, al pueblo, el trabajo, la ciencia, el socialismo, y que los estudiantes desarrollaran un carácter moral, espíritu de cooperación, fraternidad, solidaridad y ahorro. El documento reitera la resolución de octubre de 1996, respecto a los principios y la línea del partido, construir la ideología y moral, y moldear a las personas para desarrollar un espíritu noble (Comisión Estatal de Educación del Partido Comunista de China 1997).

En julio del 2001, en ocasión del 80º Aniversario del Partido Comunista Chino, Jiang Zemin impartió un discurso donde, además de reseñar la historia del establecimiento del partido, también se refirió a la civilización espiritual. Con el propósito de desarrollar una cultura socialista, había que cultivar ciudadanos para que tuvieran ideales elevados, integridad moral, un sentido de disciplina y moldear

a las personas a fin de tener mentes nobles y opiniones públicas con una perspectiva del mundo, la vida y los valores que fueran “adecuados” (Jiang 2001).

Un comunicado más que citaré es sobre la implementación y construcción de la moral social. Es parte del comunicado de estado número 32 del PCCh, emitido por el Comité Central del Partido el 20 de septiembre del 2001. Su objetivo era utilizar la moral de la tradición y del Partido para establecer una que fuera compatible con el socialismo con características chinas, es decir, con el marxismo-leninismo, el pensamiento Mao Zedong y la teoría de Deng Xiaoping (Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

El comunicado también considera que los problemas en algunos grupos sociales y ciertos lugares se debían a la falta de límites entre lo bueno y malo, lo correcto e incorrecto, el apego al dinero, el hedonismo e individualismo, el fraude, el abuso de poder, la corrupción y la degeneración. Por tanto, en el sistema de mercado socialista serían necesarios valores como competencia, eficiencia, democracia e innovación, mientras que la moral proveería de la ideología adecuada para el buen funcionamiento de la reforma, apertura y modernización. Así, entonces, este comunicado de estado considera las virtudes tradiciones milenarias chinas y la tradición moral del partido para poder guiar el pensamiento y comportamiento del pueblo (Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

Por tanto, analizando el artículo de Qi y los documentos descritos, se observa su relación con el objeto del subcapítulo. Así, por ejemplo, en los comunicados se aprecia la búsqueda por una sociedad que reproduzca un *li* compatible con el proceso de modernización y que la población sea lo que considero un “*junzi*

socialista”; es decir, quienes puedan comportarse en los ámbitos familiares (virtudes familiares), de trabajo (a través de la ética profesional) y entre ellos mismos, con una cosmovisión y valores que sean virtudes socialistas, y lo realicen con sinceridad de intención, no solo por deber. De esta manera, podría haber orden social, disminuir la corrupción en los cuadros, y frenar la influencia de ciertas ideas occidentales. Es por ello que resignifican el *junzi*, el *ren* y el *li* sobre una base socialista, independientemente de que estos valores o comportamientos reproduzcan el confucianismo.

Por otro lado, el término autocultivo aparece solamente en el artículo de Qi, sin embargo, la idea de desarrollar mediante la educación un carácter y comportamiento adecuados conforme a normas comunistas, se mantuvo en los documentos: la necesidad de moldear o formar a las personas para tener un espíritu noble; emplear la educación a fin de lograr que la población tenga comportamientos, cosmovisión y una voluntad socialista; y la idea expuesta por Deng Xiaoping, sobre capacitar a científicos, literatos y otros expertos en ideología, cultura y educación, para que sean “ingenieros del alma humana” (Comité Central del Partido Comunista de China 1996b; Comisión Estatal de Educación del Partido Comunista de China 1997). Lo anterior habla de *lograr ser junzi educando el carácter*.

Y, aunque en los escritos referenciados se aprecian influencias del confucianismo, no lo incluyen como un sistema ni buscan integrar todos sus elementos, solo utilizan aspectos morales-éticos a fin de desarrollar virtudes y que la ciudadanía interiorice valores y modos de comportamiento para poder continuar con la modernización socialista del país, por tanto, *con su desarrollo*.

Entonces, ser un *junzi socialista* significa cultivar un carácter para el desarrollo socialista del país.

Otros académicos han señalado una idea similar al “*junzi socialista*” al analizar otros momentos de la historia China. Barr considera, respecto al período de Mao Zedong: “(...) el énfasis confuciano en la virtud personal (de 德) se mantuvo, pero fue alineado de acuerdo con el “rojismo” y la pureza revolucionaria, en vez de las virtudes del caballero confuciano” ³¹ (2009, 74).

Billioud apunta en el mismo sentido:

En un trabajo sobre marxismo en China, Li Zehou 李泽厚 demuestra hasta qué punto el comunismo chino, en vez de limitarse al sistema de ética socialista que es discernible en algunas corrientes occidentales de marxismo, está impregnado de la tradición de autocultivo (xiuyang 修养) y de “santidad interior” (neisheng 内圣) disfrazado de “un moralismo que apunta a reformar el pensamiento individual” ³² (Billioud 2007, 56).

Además, el *junzi socialista* tiene características similares a aquellas que propone Ruiping Fan para describir al “agente moral confuciano”, pues en su vida cotidiana tienen “compromisos morales, personales, y estructuras sociales que se dan por sentado, y dirigen al agente hacia ciertas acciones e interacciones, así como lejos

³¹ “(...) the confucian emphasis on personal virtue (de) was retained, but it was aligned according to “redness” and revolutionary purity, rather than to the virtues of the Confucian gentleman” (Barr 2009, 74). La traducción al español es de la autora. El término de “gentleman” o caballero, se refiere al *junzi*.

³² “In a work on Marxism in China, Li Zehou 李泽厚 demonstrates the extent to which Chinese communism, far from limiting itself to the system of socialist ethics that is discernible in some Western currents of Marxism, is impregnated with the tradition of self-cultivation (xiuyang 修养) and “inner Sainthood” (neisheng 内圣) under the guise of “a moralism aiming at reforming individual thought” (Billioud 2007, 56). La traducción al español es de la autora.

de otras”³³(2010, 232). Fan describe a un agente moral con bases confucianas, sin embargo, considero que el *junzi* socialista de la civilización espiritual es un agente moral con base socialista.

Palmer y Winiger consideran a la civilización espiritual como una estructura (framework) utilizada para unificar a la población y que forma parte de la “governmentality”, es decir, cuando el gobierno busca que la población haga lo que él quiera sin necesidad de ejercer cohesión. Ellos dicen, refiriéndose al período posterior al establecimiento del PCCh, “el partido necesitaba moldear a las masas ignorantes, supersticiosas y oprimidas, en sujetos libres; su ideal no era la supresión sino los sujetos políticos libres que quisieran llevar a cabo libremente el proyecto de liberación nacional y el rejuvenecimiento colectivo bajo la guía del Partido”³⁴ (Palmer y Winiger 2019, 6). Por lo tanto, se refieren a un ethos o comportamiento revolucionario, pues el Partido necesitaba mover las voluntades de las personas.

El concepto de “governmentality” tiene características similares al poder suave. Joseph Nye acuñó el término de poder suave a finales de la década de 1980. Refiere a aquella habilidad para hacer que otros hagan lo que el emisor (gobierno) quiera mediante recursos intangibles de poder, éstos son cultura, ideología e instituciones. El concepto ha sido repensado, incluso por el propio Nye (Nye 2021). También en China ha sido integrado y adaptado, sobre todo por medio de la propuesta de Zhang

³³ “In short, the Confucian personality places a Chinese individual within a set of taken-for-granted moral commitments, social structures and personal engagements, and directs the agent towards certain actions and interactions, as well as away from others”(Fan 2010, 232). La traducción al español es de la autora.

³⁴ “The Party needed to mould ignorant, superstitious and oppressed masses into free subjects; its ideal was not suppression but liberated political subjects who would freely carry out the project of national liberation and collective rejuvenation under the guidance of the Party”(Palmer y Winiger 2019, 6). La traducción al español es de la autora.

Guozuo (Magaña-Huerta 2022, 513-14). Brady (2012), Magaña (2019, 108) y Zhang (2017, 34-35, 41) consideran a la civilización espiritual como un poder suave interno, dirigido a la población.

Mahoney recupera una cita de Mandel para explicar como la vanguardia necesita convencer a las masas de la necesidad de la revolución socialista. Esta es una situación similar a la propuesta por Palmer y Winiger sobre “governmentality”, y también coincide con el poder suave interno:

Ernest Mandel describe la tensión que existe entre las organizaciones de vanguardias y las masas a las que lideran:

No puedes engañar a la clase trabajadora o liderarla a que haga algo que no quiere hacer. Tienes que convencerla. Tienes que ayudar a la clase trabajadora a comprender colectiva y masivamente la necesidad de una transformación socialista de la sociedad, de la revolución socialista. Esta es la relación dialéctica entre el partido de vanguardia y la autoorganización de masas de la clase trabajadora³⁵ (Mahoney 2009, 140).

Compatibilidad entre el marxismo y el confucianismo

A continuación, explicaré cómo ha sido posible la coexistencia entre el confucianismo y el marxismo en el gobierno socialista chino. El *telos* u objetivo de los líderes en la introducción y construcción de la civilización espiritual era el

³⁵ “Ernest Mandel describes the tension that exists between vanguard organizations and the masses they aim to lead:

You cannot trick the working class or “lead” the working class to do something which it does not want to do. You have to convince the working class. You have to help the working class understand collectively and massively the need for a socialist transformation of society, for the socialist revolution. That is the dialectical relationship between the vanguard party and the mass self organization of the working class” (Mahoney 2009, 140). La traducción es de la autora.

desarrollo socialista del país, es decir, la base era el marxismo-leninismo³⁶ (Mahoney 2009; Guo 2012). Tomando en cuenta a Feng (1998), la civilización espiritual está compuesta de factores no ideológicos e ideológicos; el confucianismo, la educación, los valores y la ética corresponden con los primeros, mientras que el marxismo-leninismo con los segundos.

Sin embargo, en la civilización espiritual, la apropiación de elementos confucianos no es explícita, tampoco incluyen todo el corpus, todos los aspectos, ni lo toman como un sistema, sino que emplean elementos sueltos, solo aquellas cuestiones que les permitan desarrollar al socialismo, la modernización socialista del país, y además sean compatibles con el marxismo-leninismo (Noesselt 2015; Makeham 2008; Wu 2015).

Algunos valores socialistas en la construcción de la civilización espiritual recuerdan al confucianismo, pero han sido resignificados. El amor al dinero al buscar un beneficio propio incluso dañando a otras personas puede asociarse con el *xiao ren*. El patriotismo con el *zhong* (lealtad), la ayuda o asistencia mutua, solidaridad y fraternidad con el *shu* (altruismo, reciprocidad). Las virtudes familiares de respetar

³⁶ La resolución de 1996 señala que la construcción de la civilización espiritual debe estar basada en el marxismo-leninismo, pensamiento Mao Zedong, teoría Deng Xiaoping y en los cuatro principios básicos. Estos son perseverar en cuatro aspectos: el camino socialista, la dictadura del pueblo, la dirección del Partido Comunista de China y el marxismo-leninismo junto con el pensamiento Mao Zedong.

El 2 de marzo de 1998, el Comité de Civilización Espiritual anunció una resolución llamando a los cuadros del partido para establecer actividades para promover la ideología, moral, gobierno honesto, estudiar al marxismo, pensamiento Mao Zedong y la teoría de Deng Xiaoping (Dynon 2008). También el documento del Grupo del Partido de la Comisión Estatal de Educación del PCCh sobre el fortalecimiento de la construcción de la civilización espiritual socialista en colegios y universidades de 1996 considera que la construcción de la civilización espiritual socialista debe estar basada en el marxismo-leninismo, el pensamiento Mao Zedong, y la teoría de Deng Xiaoping, además de adherirse a los principios y la línea del partido (Comisión Estatal de Educación del Partido Comunista de China 1997). Por otro lado, el discurso por el 80 aniversario de la fundación del Partido Comunista de China y el documento para la implementación y construcción de una moral civil del 2001, también lo mencionan (Jiang 2001; Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

a los ancianos, amar a los jóvenes, armonía entre marido y mujer con la piedad filial. La honestidad y confiabilidad en la ética profesional, con el *xin* (quien es sincero y cumple con sus promesas).

Es posible explicar que una idea confuciana como el *junzi* este entrelazada con el socialismo, el marxismo-leninismo y la civilización espiritual, a través de la propuesta de Michael Gasster. Él señala que una modernización siempre brotará relacionada con la tradición de ese país. La relación entre lo tradicional y lo moderno consiste en las mezclas particulares surgidas de esa modernización, donde algunas características tradicionales sobreviven y otras no, mientras que en ocasiones hay armonía entre los elementos tradicionales y el proceso de modernización (Gasster 1978, 82-87, 90). Esto explica por qué los gobiernos utilizan la cultura tradicional para la estabilidad del país y la cohesión social, a pesar de ser una situación compleja por los factores políticos, económicos, turísticos, culturales y religiosos (Billioud 2007). Así, por ejemplo, durante la Revolución Cultural, la compatibilidad entre el marxismo y el confucianismo fue duramente criticada a través de campañas como “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”.

El gobierno de Jiang Zemin retomó la civilización espiritual porque había interés en incluir elementos culturales a su realidad presente (Wu 2015). En ese caso, responde a una necesidad de sinizar al marxismo (Billioud 2007, 64). Esta sinización está representada en la civilización espiritual mediante el *junzi* socialista y las “virtudes tradicionales chinas” a las que hacen referencia las resoluciones acerca de la civilización espiritual y el discurso de Jiang Zemin por el 80º aniversario del PCCh.

La resolución de 1996 señala la necesidad de mantener y desarrollar la esencia de la cultura tradicional y de resistir los intentos de occidentalizar al país (Comité Central del Partido Comunista de China 1996b). El documento del Grupo del Partido de la Comisión Estatal de Educación del PCCh sobre la civilización espiritual socialista en colegios y universidades señala la importancia de la cultura tradicional de la nación. En el contexto de cooperación e intercambios con otros países y de revolución científica y tecnológica, deben absorber algunos logros extranjeros, pero compaginándolos con la cultura tradicional. Las virtudes tradicionales deben ser enseñadas, junto con el patriotismo, colectivismo, socialismo, moral social y ética profesional (Comisión Estatal de Educación del Partido Comunista de China 1997).

El discurso por el 80º Aniversario del Partido Comunista Chino, impartido por Jiang Zemin en julio del 2001, considera que deben seleccionar la esencia de los ricos legados culturales milenarios de la historia china y descartar el restante, para desarrollarlos y utilizarlos conforme al “espíritu de los tiempos”, con el objetivo de que el pasado sea utilizado en el presente (Jiang 2001).

Además, el documento emitido en el 2001 señala que en la economía de mercado socialista que tiene el país, necesitan valores de competencia, eficiencia, democracia e innovación. Por ello, una moral que contenga estos valores es necesaria para la reforma y modernización del país, así como guiar al pensamiento y comportamiento del pueblo. Ésta moral estaría basada en virtudes milenarias tradicionales chinas y en la tradición moral del partido (Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

La manera en que estos principios e ideas debían llevarse a la práctica en las campañas de civilización espiritual responden a distintos campos. La resolución considera que los medios de comunicación, junto con la literatura, el arte y los deportes, son importantes para la moralidad civil porque ayudan a propagar teorías adecuadas, y cualidades como la benevolencia, la verdad, y la belleza, además de ayudar a distinguir lo bueno de lo malo. Entonces, la radio, la televisión y los periódicos son una propaganda positiva, donde critican los malos actos, lo obscuro, vulgar, y supersticioso, pero promuevan lo adecuado. Por lo tanto, el arte y la literatura como películas, series de televisión, ópera, música, danza, arte, fotografía, novelas, poesía, ensayo y reportajes deben reflejar la reforma, apertura y modernización del país (Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

En 1994, el documento que emitió el Comité Central del PCCh sobre implementar la educación patriótica menciona algunas actividades “rituales” como tener una bandera en los edificios gubernamentales y realizar el juramento a la bandera al cumplir los 18 años. La educación sobre el patriotismo podía llevarse a cabo estableciendo museos, monumentos, o lugares históricos para que puedan ser visitados por la población, incluyendo a los estudiantes, y así fomentar su sentido patriótico. También mediante campañas de películas, libros o canciones (C. Feng 1998).

Otros modos prácticos que la resolución contemplaba para llevar a cabo la civilización espiritual eran las celebraciones de festividades revolucionarias, en las que las familias se reunían. Estas eran un medio para fortalecer el nacionalismo y cultivar la moral. Izar la bandera nacional, cantar el himno nacional, realizar el

juramento al formar parte del partido, así como la ceremonia de la mayoría de edad eran protocolos a través de los cuales se llevaba a cabo el comportamiento adecuado (Comité Central del Partido Comunista de China 2001). Estos podrían considerarse como un *li* socialista.

Otro medio a través del cual podía llevarse a cabo era la educación en las escuelas, debido a su papel central para que el *junzi* pudiera llegar a serlo porque mediante la educación y el autocultivo podría llegar a desarrollar e interiorizar las virtudes. Por lo tanto, la civilización espiritual contemplaba la educación impartida en las escuelas, la familia, e incluso instituciones públicas como un medio para que la sociedad pudiera absorber los conceptos ideológicos y morales adecuados (Comité Central del Partido Comunista de China 2001).

El gobierno retoma el confucianismo

Naughton señala que las primeras reformas económicas (1978-1984) se adaptaron a los desafíos y oportunidades que ofrecía la situación china en ese momento. Las reformas en la segunda etapa se reformularon para adaptarse al nuevo conjunto de desafíos y oportunidades surgidos debido a las nuevas circunstancias, algunas derivadas de la primera etapa de reforma.

Entonces, citando a McMillan, Naughton propone que tener ventajas en una serie de circunstancias no es garantía para el éxito de las reformas económicas. El factor clave ha sido la elaboración de políticas asentadas en las condiciones locales, pues estas políticas tienen mayor éxito que las preempaquetadas (Naughton 2007, 107-

8). Siguiendo la misma línea, los elementos retomados del confucianismo parecen haber sido adaptados con pragmatismo conforme a las condiciones del momento y a las necesidades, tanto en el gobierno de Deng Xiaoping como en el de Jiang Zemin.

Durante la revolución cultural proletaria (1966-1976), el gobierno rechazó el confucianismo. Sin embargo, a partir del período de Deng Xiaoping sería retomado. A inicios de la década de los 80, artículos y conferencias volvían a tener como contenido a la filosofía tradicional china. La Fundación Confucio fue creada en 1984, y en 1986 el gobierno autorizó formar un centro de investigación sobre el confucianismo (Billioud 2007, 52-53). Entre 1986-1992, los proyectos sobre confucianismo incluían a cerca de 50 académicos de más de 10 provincias. Entre 1986 y 1996, fueron publicados 61 libros sobre académicos del Nuevo Confucianismo y 54 sobre el tema del nuevo confucianismo (Brady 2012, 23).

El ex Viceprimer Ministro, Gu Mu, participó en un simposio poco después de los acontecimientos de Tiananmen, en el que celebraron el cumpleaños de Confucio. Billioud retoma a Werner Meissner para considerar que el liderazgo político empleó conceptos tradicionales para aumentar su legitimidad tras Tiananmen (2007, 52-53). Sin embargo, a pesar de la “fiebre” por los estudios culturales nacionales de la década de los 90, y del aumento a las referencias al confucianismo y las tradiciones culturales, estas no fueron tan visibles (Makeham 2008).

Desde la academia se han explorado e interpretado los motivos que tenía el gobierno para recuperar el confucianismo. Las reformas económicas puestas en práctica desde el período de Deng Xiaoping y la apertura del país crearon las

circunstancias necesarias para ello. El gobierno necesitaba un sistema de valores alternativo a los de la democracia liberal que estuviera cimentado en su identidad cultural para mantener una legitimidad entre la población, llenar el vacío moral que acompañaba al proceso de modernización y evitar que el sistema de valores occidentales permeara en la población porque el socialismo parecía no tener la capacidad de inspirar a la sociedad (Wu 2015; Hu 2007; Brady 2012; Fan 2010; Barr 2009; Bell 2009).

Debido a los movimientos estudiantiles de 1985-1986, y 1988-1989, los líderes buscaron regresar al orden social y la estabilidad, una manera de lograrlo era utilizando al confucianismo (Barr 2009; Wu 2015). Finalmente, la corrupción y la desigualdad derivada de las reformas, así como la caída de la URSS también fueron factores determinantes para que el gobierno se inclinara por retomar el confucianismo (Durruti 2011).

Estos factores coinciden con los que se han planteado en la academia para explicar el desarrollo de la construcción de la civilización espiritual. Como se ha señalado anteriormente, los grupos conservadores consideraron que los efectos de llevar a cabo las reformas de manera tan súbita y veloz habían llevado al ingreso de ideas occidentales, por lo que aumentaba el peligro de la occidentalización del país (Ding 1994; Dynon 2008; C. Feng 1998; Brady 2012; Moody 2019). La civilización espiritual también funcionaba para recuperar la gobernanza del país y el orden social tras las reformas (C. Feng 1998). Además, necesitaban legitimarse ante la población (Ding 1994). Entonces, tanto las necesidades del gobierno chino por

desarrollar la civilización espiritual, como las de adaptar y retomar al confucianismo, se empalman.

CAPÍTULO 3 – EL USO DEL CONFUCIANISMO A TRAVÉS DEL *JUNZI*: LOS VALORES ASIÁTICOS EN SINGAPUR Y WANG HUNING EN CHINA

La civilización espiritual no es la única que ha repensado y adaptado el *junzi* confuciano. Este capítulo ahondará en dos casos donde el concepto ha sido reinterpretado: los valores asiáticos de Singapur y las ideas de Wang Huning durante su período como académico en la Universidad de Fudan. Debido a que estos tres acontecimientos (la civilización espiritual, los valores asiáticos y el período como académico de Wang Huning) se desarrollaron al mismo tiempo, es posible que hubiera una influencia de uno a otro o se entrelazaran sus ideas.

3.1 Los Valores Asiáticos y los Valores Compartidos de Singapur, dos caras de la misma moneda

Para sus defensores, los valores asiáticos son considerados un conjunto de valores compartidos por diferentes nacionalidades y etnias de Asia Oriental. Golden señala los siguientes: la comunidad prevalece sobre el individuo, el orden y la armonía predominan sobre la libertad particular; se pone énfasis en el ahorro y moderación en los gastos y en que el trabajo se lleve a cabo diligentemente; hay respeto hacia el liderazgo político y una relación no adversa entre el gobierno y el sector empresarial; finalmente, se considera importante la lealtad a la familia (Golden 2003).

Algunos países y gobiernos del sureste de Asia formaron parte de los discursos sobre los valores asiáticos, entre ellos el primer ministro de Malasia, Mahathir; el ministro de relaciones exteriores de Indonesia, Ali Alatas; y el primer ministro de Tailandia, Chuan Leekpa. Sin embargo, los valores asiáticos en Singapur se llevaron a cabo mediante la Escuela de Singapur, un movimiento ideológico del gobernante Partido de Acción Popular (en adelante, PAP). Los miembros eran, además de su fundador el primer ministro Lee Kuan Yew, un conjunto de funcionarios e intelectuales orgánicos pertenecientes al PAP: servidores públicos, periodistas, académicos y diplomáticos, como Kishore Mahbubani, Tommy Koh, Bilahari Kausikan o Wong Kan Seng (Rocha-Pino 2014, 26-32; Barr 2009, 309). Parte del contenido ideológico de la Escuela de Singapur sobre los valores asiáticos lo constituían los valores compartidos, cuyo objetivo era que fueran adoptados por la población interna en el contexto de desarrollo capitalista e internacionalización del país (Rocha-Pino 2014).

El gobierno de Singapur ha sido liderado por el PAP desde su independencia en 1959. Lee Kuan Yew fue primer ministro desde 1959 hasta 1990, cuando Goh Chok Tong lo relevó en el cargo. Sin embargo, conservó su importancia dentro del gobierno como “ministro mayor” (Zakaria y Yew 1994). Desde 1978, Lee Kuan Yew había señalado que su país progresaba debido a los valores de su población, pues aunque se componía de grupos de chinos, malayos e indios, compartían una cultura asiática y, por tanto, valores como ser trabajadores, ahorrativos, disciplinados, con fuertes lazos familiares y responsabilidad por la familia extendida (Lee 1978).

En 1988, Goh propuso la creación de una ideología nacional que incluyera los valores de la sociedad y desarrollara una identidad singaporense. En enero de 1989, el presidente Wee Kim Wee apoyó la idea de Goh, por lo que un comité se encargó del asunto. Este grupo emitió un documento titulado “Valores Compartidos” en enero de 1991, siendo aprobado por el Parlamento de Singapur ese mismo año. Los 5 valores compartidos incluidos en el documento eran: 1) La nación antes que la comunidad, la sociedad antes que el individuo, 2) La familia como la unidad básica de la sociedad, 3) Apoyo de la comunidad y respeto por el individuo, 4) Consenso para resolver los problemas, 5) Armonía racial y religiosa (Parlamento de Singapur 1991). En adelante, me referiré indistintamente a los valores asiáticos y los valores compartidos.

Los valores asiáticos, colonialismo, modernidad y tradición

Para explicar la aparición y adopción de los discursos sobre los valores asiáticos, algunos académicos han sugerido que ciertos gobiernos buscaron legitimarse afirmando la superioridad de los valores no occidentales y exaltando una identidad propia. En unos casos lo relacionaban con su pasado colonial durante el período imperialista (Golden 2003; Barr 2000) o atribuían el crecimiento económico de los Tigres Asiáticos (Singapur, Taiwán, Hong Kong y Corea del Sur) en la década de los 90, a cualidades confucianas que compartía la población, pues su cosmovisión derivaba del confucianismo chino (Golden 2003; Fukuyama 1998).

Estos gobiernos llegaron a la conclusión que el desarrollo de los sistemas políticos modernos debía hacerse de acuerdo con los valores propios, disminuyendo la vinculación entre la cultura estadounidense y el desarrollo del país, y vaticinando el ascenso de "Oriente" y el ocaso de "Occidente" (Huntington 1997, 103, 116; Golden 2003). Por lo tanto, algunos países del sureste y este asiático respondieron negativamente ante la posición que EE. UU. tomó con respecto a los derechos humanos (DDHH) en la zona.

La ONU llevó a cabo una conferencia sobre derechos humanos en 1993, donde presionaron a China. Allí participaron el primer ministro chino, Li Peng, el primer ministro de Malasia, Mahathir; el ministro de relaciones exteriores de Indonesia, Ali Alatas y el primer ministro de Tailandia, Chuan Leekpa. Ellos consideraron la presión sobre China como una hipocresía porque los derechos humanos que occidente percibía como universales eran en realidad particulares, relacionados con la cultura de cada país o región (Barr 2000).

Lee Kuan Yew compartía esta opinión. Había impartido un discurso en el XXI Foro Asahi, que se llevó a cabo el 20 de noviembre de 1992 en Tokio, Japón. Comenzó su discurso con una referencia al proceso de Helsinki, ocurrido entre 1972 y 1975, donde Estados Unidos y los países europeos habían impuesto su agenda de democracia y derechos humanos a varios países, incluyendo la URSS. Señaló que constantemente EE. UU. condicionaba ayudas con el fin de que otros países adoptaran sus requisitos como la democracia, el libre comercio y los derechos humanos. Lee consideraba que los derechos humanos no eran universales porque los estándares sobre lo que un comportamiento era considerado civilizado

dependían de la cultura y de la historia de cada sociedad, pues las ideas y normas de cada una eran distintas (Lee 1992).

Lee también consideró que la democracia era una forma de organización social occidental que no era adecuada para las culturas asiáticas, los de tercer mundo (América Latina, África, Medio Oriente) ni las exrepúblicas soviéticas, porque la población tenía culturas y valores distintos. Se necesitaría de mucho tiempo para que cambiaran y pudieran llevar a cabo la democracia, pues incluso a Estados Unidos e Inglaterra les había tomado bastante tiempo realizarla (Lee 1992).

Los académicos vincularon la aparición de los discursos sobre los valores asiáticos con el proceso de modernización, pues los gobiernos estaban interesados en adoptar aspectos políticos y económicos occidentales, pero se preguntaban si ello implicaría occidentalizarse y perder su carácter identitario. En Singapur surgieron este tipo de discusiones.³⁷ En un inicio, habían considerado que el mejor modo para desarrollar al país estaba en los valores e instituciones occidentales (Huntington 1997, 103). Sin embargo, rechazaron la occidentalización pero aceptaron la modernización del país.

³⁷ Estas discusiones también se dieron en China.

La llegada de los extranjeros y su imposición mediante las Guerras del Opio mostraron la necesidad de China por tener un desarrollo tecnológico armamentista, por lo que durante el Autorfortalecimiento debatieron si tendrían que dejar a un lado las tradiciones propias, incluyendo al confucianismo, para modernizar al país.

El Movimiento del 4 de mayo de 1919 también implicó este tipo de discusiones. Cuestionaban si debían mantener elementos propios o si el confucianismo era más bien una herencia de un pasado que les impedía la modernización y desarrollo que necesitaban para detener los tratados desiguales y que el país fuera considerado en términos iguales a los demás.

En el proceso de apertura y reformas de 1978 en China, también llevó a los conservadores y reformistas a preguntarse sobre cuál era el proceso de modernización económica más beneficioso para el país, pero teniendo en cuenta la base socialista, que no debía ser abandonada.

Lee Kuan Yew consideraba que, a partir de la internacionalización y desarrollo, habían surgido elementos sociales negativos como armas, drogas, crímenes violentos, vagancia y comportamientos públicos indeseados. Además, se habían erosionado fundamentos morales y de responsabilidad personal (Kim 1994). A principios de la década de los 80, habían aumentado los crímenes, divorcios y abortos. También cambió la actitud de los jóvenes que el gobierno relacionó con el individualismo. Estos elementos fueron considerados por el gobierno como una occidentalización del país y algo negativo (Rocha-Pino 2014, 19). Estas cuestiones fueron vinculadas al individualismo, en perjuicio de la comunidad, porque los criminales escapaban de la justicia por su presunta inocencia debido a los derechos humanos (Lee 1992).

Lee daba otro ejemplo con el problema de la drogadicción: Estados Unidos no había combatido efectivamente el consumo de drogas en su territorio, por lo que tenía que combatirla en los países donde se producía. Por el contrario, Singapur, gracias a los valores asiáticos, había podido contener ese problema. Esto se debía a que en Singapur era posible pedir a alguien que se conducía de forma sospechosa, que se hiciera un test de orina para saber si había estado consumiendo drogas, algo que sería impensable en los Estados Unidos porque sería una invasión a la privacidad del individuo (Lee 1992).

El junzi capitalista de Singapur y los valores asiáticos

De acuerdo con el documento emitido por el Parlamento de Singapur, los valores compartidos no eran una ética confuciana adoptada con otro nombre, aunque sí señalaron explícitamente que seguían algunos ideales confucianos, como darle importancia a la sociedad sobre el individuo y a las relaciones personales. (Parlamento de Singapur 1991). Esto contrasta con la civilización espiritual, donde el confucianismo no se encuentra de manera explícita. Mientras que el confucianismo fue repensado y reinterpretado en China siempre y cuando fuera compatible con el desarrollo del país, sobre una base socialista, en Singapur fue repensado en un entorno de desarrollo capitalista multicultural y de internacionalización del país.

Uno de los elementos confucianos utilizado es el *junzi*, aquella persona que es un *ren* pues ha desarrollado todas las virtudes confucianas debido a su propio esfuerzo a través del autocultivo y la educación. El documento sobre los valores compartidos de 1991 relaciona al *junzi* con el gobernante ideal, quién tiene la obligación de hacer el bien al pueblo y goza de su confianza y respeto (Parlamento de Singapur 1991). En la “Conferencia de Japón” de 1992, Lee señaló que la definición de un buen gobierno depende de la cultura de cada país. Como se considera a sí mismo parte de la cultura confuciana, destaca los elementos de honestidad, efectividad, eficiencia en proteger a su población y en permitir que haya oportunidades adecuadas para que todos puedan avanzar en el marco de una sociedad estable y ordenada (Lee 1992).

Por otro lado, adoptan el ideal del *junzi* confuciano porque asumen que cualquier persona puede llegar a serlo. En una entrevista a Lee Kuan Yew, señaló que la sociedad trabajaría mejor si cada persona aspirara a ser un *junzi* como ideal (Plate 2013, cap. Kuan Yew's way). Los discursos acerca de los valores asiáticos son una respuesta ante esta necesidad porque cualquier singapurense podría convertirse en un *junzi* si era educado en valores cívicos. Estos últimos fueron repensados a través del tamiz del contexto singapurense y las necesidades del gobierno, puesto que en vez de las virtudes confucianas de rectitud (*yi*), lealtad (*zhong*), sinceridad (*xin*) y altruismo (*shu*), hay otros elementos confucianos: la nación como una gran familia, compuesta por comunidades, el consenso para resolver problemas y la armonía entre razas y religiones.

En Singapur, el gobierno introdujo una educación cívica y moral en febrero de 1991 para reemplazar las lecciones religiosas que hasta el momento impartían las escuelas, por ello diseñaron un programa de estudios para fortalecer la tolerancia religiosa y étnica, incrementar la lealtad a la nación y aumentar la responsabilidad cívica y social. También incluyeron los valores compartidos que habían sido aceptados por el parlamento (National Library Board of Singapur 1991). Comenzaron en 1991 en los niveles de secundaria y primaria y para 1992 lo incorporaron a las preparatorias (The Strait Times 1991).

3.2 Wang Huning y la cultura política

El primer puesto en el Comité Permanente del Politburó del PCCh³⁸, lo ocupa el presidente de la República Popular China, Xi Jinping, en cuarto lugar, se encuentra Wang Huning (Song y Wong 2022). Wang ha sido considerado el ideólogo detrás de los conceptos e ideas clave en los gobiernos recientes de China: las tres representaciones de Jiang Zemin, el desarrollo científico de Hu Jintao y el sueño chino de Xi Jinping, aunque algunos suman a la lista el proyecto de la Franja y la Ruta. (Lyons 2021). Ciertos reporteros y académicos han especulado respecto a la influencia de Wang en otras ideas y conceptos manejados por estos gobiernos (Brown 2022; Horesh y Xu 2017; Lyons 2021; Patapan y Wang 2018; H. Wang s. f.; Ziegler 2017; South China Morning Post Reporters 2022).

Wang Huning nació en 1955 en Laizhou, provincia de Shandong (Xinhua 2022). Estudió la maestría en Relaciones Internacionales en la Universidad de Fudan, Shanghai. Su trabajo para graduarse fue elaborado bajo la supervisión de Chen Qiren experto en los escritos de Marx y sirvió de base para su primer libro publicado, *Soberanía nacional*. Al terminar, impartió clases en esa universidad desde donde publicó libros y artículos (Patapan y Wang 2018).

En 1995, el presidente Jiang Zemin llamó a Wang Huning para dejar su vida académica como profesor en la Universidad de Fudan y unirse como funcionario en el PCCh. Zeng Qinghong y Wu Bangguo lo habían recomendado ampliamente, ambos eran miembros del “grupo de Shanghái”. Jiang Zemin había constituido su

³⁸ El actual Comité Permanente del Politburó fue formado de esta manera tras el XX Congreso del PCCh llevado a cabo en octubre del 2022.

base de poder en esa región antes de ser llamado por Deng Xiaoping para ocupar puestos del gobierno nacional, de ahí sus relaciones cercanas con el grupo. Aunque Wang Huning quería seguir manteniendo su carrera como académico y continuar escribiendo libros y dando clases, finalmente ingresó como funcionario en el PCCh. Tras aceptar formar parte del Partido, Wang fue asignado en 1995 a la Oficina de Investigación de Políticas, órgano importante del Comité Central del PCCh (Patapan y Wang 2018; Xinhua 2017).

Wang Huning había sido muy prolífico en sus escritos entre las décadas de 1980 y 1990, pero una vez ingresó al gobierno, dejó de publicar (H. Wang s. f.). Durante su época como profesor en la Universidad de Fudan, le fueron otorgadas dos becas para ir a Estados Unidos en 1988 y 1989 (Horesh y Xu 2017). Estuvo en ese país durante seis meses, donde viajó constantemente y asistió a numerosas conferencias. Las ideas surgidas a partir de analizar la sociedad americana lo llevaron a escribir el libro *América contra América*, publicado en 1991.

Los escritos de Wang trataron aspectos que el Partido necesitaba, sobre todo tras los eventos en la plaza Tiananmen de 1989, pues señalaron la necesidad de llevar a cabo un sistema de valores en la sociedad y de aminorar los impactos negativos de la occidentalización derivados de la reforma y apertura (Lyons 2021; Patapan y Wang 2018; Brown 2022).

Por otro lado, Wang publicó un artículo sobre el poder suave en 1993, siendo el primero en China. Allí señaló que la violencia y la riqueza no eran las únicas bases que tenía un país para demostrar poder, también estaba la cultura. Durante el régimen de Jiang Zemin, esta fue incorporada al tres-en-uno (sanwei yiti 三位一体)

junto con la economía y la política, así como a la teoría de las tres representaciones, donde el PCCh representaría las orientaciones de la cultura avanzada china (Lo y Pan 2016, 514; W. Zhang 2010, 387).

Cultura política: los valores interiorizados

Wang escribió sobre la cultura política y la gestión de la sociedad, señalando que había una estrecha relación entre las ideas y el desarrollo social. En otras palabras, cuando las ideas terminan, las instituciones sociales y los modos de comportarse regidos por ellas también finalizan (H. Wang 1991, 343). Por lo tanto, considera que los valores y las ideas que una sociedad reproduce y ha interiorizado son importantes. En 1988 publicó el ensayo, *La estructura de la cultura política cambiante de China*, donde definió el término cultura política de acuerdo con el académico estadounidense Gabriel Almond (1911-2002), como un:

(...) conjunto de actitudes, creencias y sentimientos políticos que prevalecen en una nación en un momento determinado, (...) es el producto de la historia de la nación, así como de los desarrollos actuales en los ámbitos social, económico y político. La cultura consiste en conocimiento político, sentimientos políticos, valores políticos e ideales políticos, que se juntan para constituir un todo, y que requiere un proceso histórico de procesamiento, refinamiento, solidificación e integración³⁹ (Wang s. f., 10).

³⁹ "(...) a set of political attitudes, beliefs, and feelings prevailing in a nation at a particular time, and this political culture is the product of the nation's history as well as current developments in the social, economic, and political realms. It is generally believed that political culture consists of political knowledge, political feelings, political values, and political ideals, which come together to constitute a whole, and which requires a

Entonces, considera que la vida política no solo está determinada por un hardware de instituciones, sistemas, poder o normas, también por un software, que son aquellas fuerzas debajo de la superficie como valores, sentimientos, psicología o actitudes (H. Wang s. f.). Estos valores son necesarios porque sin ellos la sociedad podría entrar en una crisis moral. Por lo anterior, considera necesario analizar la cultura política del país (H. Wang 1991, 342-43).

De acuerdo con Wang, la cultura política china tendría tres estructuras. La primera sería la clásica tradicional con elementos confucianos; la segunda sería la moderna, donde reniegan lo tradicional y adoptan las ciencias e ideas occidentales, incluyendo la organización política. La tercera habría comenzado en 1949, a través del socialismo-marxismo. El desarrollo de estas estructuras a lo largo de la historia puede explicarse mediante la dialéctica⁴⁰. Los Movimientos del 4 de mayo y la Nueva Cultura⁴¹ favorecieron la estructura moderna y negaron la tradicional, mientras que, con la llegada del PCCh al poder en 1949, apoyaron al socialismo-marxismo y negaron la estructura moderna (H. Wang s. f.).

Para lograr el desarrollo social, la armonía y la estabilidad institucional de China sería necesario mantener el núcleo del sistema de valores tradicional. Si se dejara que la sociedad se desarrollara sin la intervención del gobierno, los valores tradicionales difícilmente continuarían, lo que ocasionaría que las nuevas

historical process of processing, refining, solidifying, and integrating” (Wang s. f., 10). La traducción al español es de la autora.

⁴⁰ Marx retoma este concepto de dialéctica de Hegel. Cuando dos aparentes elementos contradictorios se niegan entre sí surge un resultado que integra a ambos: la negación de la negación. En otras palabras, es una tesis y su antítesis que dan lugar a una síntesis. Este es el mismo principio guía para explicar la lucha de clases.

⁴¹ El movimiento por la Nueva Cultura China surgió en las décadas de 1910 y 1920, criticó las ideas tradicionales chinas y apoyó las occidentales como la democracia.

generaciones no tuvieran conceptos acerca de su pasado porque solo se desarrollaría el nuevo sistema de valores y la sociedad podría entrar en caos y crisis moral (H. Wang 1991, 342-43). Para establecer el sistema de valores, el gobierno debía intervenir para evitar resultados negativos entrelazando las tres estructuras de una manera orgánica, para poder: “(...) reunir lo autóctono y lo extranjero, lo tradicional y lo moderno, lo realista y lo ideal” (H. Wang s. f.). Entonces, Wang está interesado en retomar elementos de la cultura tradicional china que incluyen aspectos del confucianismo (Brown 2022).

Como las reformas y la apertura económica en China habían ocasionado cambios sociales, Wang retomó la idea de Marx para explicar que las condiciones materiales habían influido en los aspectos sociales, políticos y espirituales, debido a esto el país había pasado de ser colectivista a individualista, de orientarse a las personas a dirigirse hacia lo material (H. Wang s. f.).

Para Wang, la cultura política tradicional china y la occidental-estadounidense eran distintas. La china enfatizaba el carácter, el desarrollo personal, la bondad y la moralidad; mientras en occidente recalcarían la sociedad, la ley, las instituciones, el poder y los límites del poder. La conciencia colectiva occidental enfatizaría las regulaciones de las instituciones y los sistemas relacionados con la política y el poder. En cambio, la conciencia colectiva china acentuaría las virtudes como benevolencia, sabiduría, lealtad, piedad filial o amor entre hermanos y un comportamiento adecuado conforme a la circunstancia. Wang también incluyó los ritos, sacrificios y otros principios confucianos (H. Wang s. f.).

Wang consideró que, en la cultura occidental estadounidense, los valores tradicionales ya no eran aceptados ni interiorizados por la población por lo que necesitaban un sistema de valores para evitar el declive de sus instituciones. Utilizó un texto de Allan Bloom⁴² para explicar que las universidades americanas ya no educaban conforme a los valores tradicionales de la civilización occidental, sino sobre relativismo cultural, apertura espiritual y que no había valores absolutos porque todo era aceptable. Estas nociones se habían tornado en virtudes, convirtiendo a la sociedad americana y su “american way of life” en nihilista. El sistema de valores americano estaba en decadencia, y su sistema democrático había sufrido duros golpes porque la sociedad ya no tenía un sistema de valores tradicionales desde donde basarse para emitir su voto (H. Wang 1991, 340-42).

Además, Wang percibió que en EE. UU. la generación joven estaba demasiado centrada en sí misma. El desarrollo del individualismo estaba llevando a la decadencia de la familia (H. Wang 1991). El número de divorcios había aumentado, mientras la moral familiar disminuía, los hogares estaban rotos, había mayor consumo de drogas y posesión de armas. También había crecido el crimen, el número de personas sin casa y la desigualdad entre las minorías (Horesh y Xu 2017, 56).

Entonces, la posición de Wang puede entrelazarse a la civilización espiritual y a los valores asiáticos. Él compartía la opinión que los conservadores tenían durante los regímenes de Deng Xiaoping y Jiang Zemin sobre la importancia de los valores tradicionales chinos ante las ideas occidentales. Por otro lado, indicó que la

⁴² El texto que Wang Huning retoma de Bloom es “The Closing of the American Mind”.

sociedad requería de la educación moral para interiorizar un comportamiento ético (Y. Wang 2018, 18), y que Singapur había reducido mediante el confucianismo a la inestabilidad social causada por la modernización (H. Wang 1991, 314). Esto corresponde con el *junzi* socialista y la civilización espiritual. Además, Wang consideró que la ética del trabajo era una de las razones por las que Japón, Singapur, Hong Kong y Corea del Sur despegaron económicamente (H. Wang 1991, 88). Este era uno de los aspectos que esgrimieron los defensores de los discursos sobre los “valores asiáticos”.

COMENTARIOS FINALES

Las ideas y enseñanzas de Confucio (551-479 a.C.) fueron conservadas por sus alumnos en las Analectas, otros textos fueron considerados clásicos confucianos a pesar de que él no los editó ni escribió, pero formaron parte de la educación clásica china que pervivió por largo tiempo a través de las dinastías. Sin embargo, la observancia de sus principios y rituales tuvo más importancia en algunos períodos que en otros.

A pesar de los cambios, adhesiones y transformaciones que han tenido las enseñanzas de Confucio, todavía pueden considerarse como confucianismo porque tiene elementos propios que permiten diferenciarlo de otras filosofías y sistemas de pensamiento. Además, se ha mantenido presente a lo largo de la historia china, junto con otros pensamientos como el budismo, el daoismo o el legalismo.

Así como un mismo texto puede asumir diferentes significados debido a las diversas condiciones en que fue presentado o transmitido, también los sistemas de pensamiento, las tradiciones y las ideas pueden llegar a circular y ser interpretadas de maneras diferentes (H. Li 2020, 141). Los gobiernos de China han adoptado o rechazado el confucianismo, pero detrás de estas respuestas hay una interpretación de tales ideas que depende de sus necesidades y contextos, por ello la investigación comenzó analizando este aspecto.

Tras la llegada de algunos países occidentales a China en el siglo XIX, las Guerras del Opio para obtener puertos de tratado y otros beneficios comerciales, así como la Primera Guerra Sino-Japonesa, llevaron a la dinastía Qing, a funcionarios y a

letrados a preguntarse acerca de la importancia de la tecnología extranjera y de sus tácticas militares. Si querían sacudirse de los tratados desiguales que habían firmado con las potencias extranjeras, debían adquirir su tecnología y técnica. Entonces, se preguntaron cómo integrar esa nueva técnica, si para adoptarla necesitaban también adaptar elementos de la cosmovisión, tradiciones, modos de comportamiento o de vestimenta de los extranjeros o podían mantener sus propias tradiciones, integrando la tecnología, pero manteniendo el carácter de su identidad.

Los primeros debates en torno al tema de la modernización y la identidad propia fueron durante el período del Autofortalecimiento, pero no terminaron con la caída de la dinastía Qing. En el Movimiento del 4 de mayo de 1919, varios jóvenes que habían estudiado en países occidentales consideraron que el país estaba en desventaja con las otras naciones debido a que China mantenía una cosmovisión confuciana, que era incompatible con la modernización. Cuando los comunistas llegaron al poder y fundaron la República Popular China en 1949, Mao Zedong ocupó el liderazgo del gobierno, tras años de guerra civil. Durante la Revolución Cultural iniciada en 1966, el confucianismo fue considerado un elemento retrógrado que formaba parte del sistema feudal y no empataba con un país socialista ni con el marxismo-leninismo; también fue utilizado como un arma política a través de la campaña “Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio”.

Luego de la muerte de Mao Zedong en 1976, los líderes que habían participado en la Revolución Cultural (la llamada banda de los 4), fueron encarcelados por grupos que se oponían al extremismo mostrado en esa época, algunos de los cuales habían

sufrido las consecuencias. Uno de ellos fue Deng Xiaoping, quien llegó al poder como líder máximo del Partido Comunista de China en 1978.

Deng realizó reformas para que el país adquiriera una economía de mercado socialista: redujo la participación estatal en la economía, los monopolios estatales, las empresas estatales, el número de empleados bajo el sistema “tazón de arroz” con un empleo garantizado de por vida, así como la planificación económica estatal al estilo soviético.

Ciertos grupos conservadores en el gobierno estuvieron en desacuerdo con el grado y rapidez en que las reformas habían sido puestas en práctica pues temieron que estuvieran acompañadas de ideas y cosmovisiones occidentales que influyeran negativamente a la población. Ellos consideraron que modernizar el país no necesariamente implicaba occidentalizarse, temían tener que adoptar una democracia multipartidista y un sistema capitalista como había sucedido en la Unión Soviética en 1991. También les preocupaba que debido al liberalismo se desarrollarían el hedonismo, el amor al dinero y el nihilismo que provenía de los países occidentales. Además, los conservadores temían que el marxismo ya no respondía a las necesidades y problemas del momento, desarrollándose un vacío espiritual que pudiera ser ocupado por los valores occidentales.

Como los grupos conservadores podían detener el avance y ritmo de las reformas, Deng Xiaoping utilizó el concepto de la civilización espiritual para calmar a esos grupos y poder continuar las reformas. El país no solo debía avanzar en el aspecto material o en la civilización material, también debía hacerlo en lo espiritual.

En un artículo publicado en 1983, Qi Zhenhai expuso su apoyo a la civilización espiritual. Allí explicaba que el país era similar a un carro de dos ruedas con las civilizaciones material y espiritual. Esta última implicaba que la sociedad debía autocultivarse e interiorizar valores que luego serían exteriorizados a través de un comportamiento ético. Sin embargo, las virtudes que debían desarrollar no se trataban de las mismas que Confucio había postulado, sino en cultivar un carácter moral comunista.

Por lo tanto, sostengo que la idea desarrollada por Qi corresponde con el *junzi* confuciano, pero con una base de virtudes del socialismo, es decir, un *junzi* socialista. Si el *junzi* es aquel que por medio del autocultivo y la educación llega a ser un *ren* porque ha interiorizado las virtudes y actúa conforme a ellas, entonces esta misma idea estaría presente en la definición de civilización espiritual que presenta Qi.

Considero que esta definición también se encuentra en la civilización espiritual desarrollada en el gobierno de Jiang Zemin. Ciertos documentos oficiales emitidos por el gobierno de Jiang sobre la civilización espiritual pusieron énfasis en la educación cívica y moral de la sociedad. El contexto de esta época era similar al que había enfrentado Deng Xiaoping, pues continuaron presionando los grupos conservadores, la Unión Soviética se desintegró en 1991, y existía la posibilidad de que Estados Unidos buscara la transformación pacífica de China hacia un país capitalista y democrático. Además, continuaron la desigualdad en la población y la corrupción de los funcionarios, causando descontentos en la sociedad. Para

resolver esas cuestiones, retomaron el elemento confuciano del *junzi* de manera no explícita, reconfigurándolo para que incluyera elementos del marxismo-leninismo.

Swidler define a la ideología como un sistema de significado explícito, articulado, unificado y que establece nuevos estilos o estrategias de acción. Esta puede llegar a formar parte de las tradiciones (creencias y prácticas tomadas por sentado) y luego pasar al ámbito del sentido común donde ya no lo cuestionan, sino lo aceptan como si siempre hubiera estado ahí. Por lo tanto, a través del *junzi* socialista de la civilización espiritual, el marxismo-leninismo y/o los valores socialistas podrían formar parte del sentido común (Swidler 1986).

Otros dos casos también adaptaron las ideas del *junzi* confuciano, por razones similares a las del gobierno de Jiang Zemin.

El primer ministro de Singapur, Lee Kuan Yew⁴³ optó por modernizar su país conservando una identidad propia debido al carácter multiétnico del país, compuesto en su mayoría por chinos, malayos e indios. Esta identidad fue rastreada a los elementos asiáticos que compartía su sociedad y que el gobierno llamó los “valores compartidos”. Para Lee Kuan Yew, nihilismo, amor al dinero, hedonismo e individualismo eran ideas occidentales contrarias a los valores que mantenía su sociedad asiática, donde prevalecía la comunidad sobre el individuo y el ahorro sobre el consumismo desmedido. Estos aspectos sustituían a las virtudes confucianas clásicas en un entorno de desarrollo capitalista.

⁴³ Lee Kuan Yew estuvo en el puesto hasta 1990. Siguió conservando relevancia en el gobierno debido a su puesto como “ministro senior”. Véase Capítulo 3.

Otros países también aceptaron los valores asiáticos para explicar el desarrollo económico de los tigres asiáticos y para oponerse a adoptar las políticas sobre los Derechos Humanos que los organismos internacionales y Estados Unidos estaban llevando en su agenda.

En cambio, el *junzi* de la civilización espiritual que llevó a cabo Jiang Zemin tenía como base al socialismo y al marxismo-leninismo. Las virtudes o valores eran interiorizados por medio de la educación, pero solo aquellos acordes al marxismo-leninismo y al desarrollo de una economía de mercado socialista, porque su fin era resolver los problemas morales y cívicos derivados de la modernización y del vacío moral. El gobierno quería modernizar el país manteniendo una identidad propia como había hecho Singapur. Por lo tanto, el confucianismo fue adaptado como parte de la tradición cultural nacional, siendo retomado a través de actividades, celebraciones y lectura de los clásicos.

Wang Huning también había observado aspectos negativos de la modernización, como el vacío moral. Él sostenía que, en China, los sistemas de valores de la población y las instituciones debían ser vigilados por el gobierno o llegarían a causar un desorden social porque las instituciones estaban basadas en un sistema tradicional de valores con aspectos confucianos.

Los discursos de Lee Kuan Yew, la civilización espiritual de Jiang Zemin y las nociones acerca de la cultura política de Wang Huning coinciden de fondo que la modernización traía consigo ideas occidentales negativas y un vacío moral. Para resolverlo, consideraron que cualquier persona puede llegar a ser un *junzi* mediante la educación, un *ren* que haya incorporado las virtudes para vivir conforme a ellas.

Cada visión del *junzi* consideraba valores y virtudes distintos. En Singapur se propusieron valores que compaginarían con su población multiétnica, mientras que en la civilización espiritual de Jiang Zemin adaptaron valores confucianos que fueran compatibles con las metas de desarrollo socialista del país y el marxismo-leninismo; por otro lado, en la cultura política de Wang Huning su base también estaba en el marxismo-leninismo y en mantener los valores tradicionales confucianos. Cada adopción del *junzi* tuvo diferentes resultados teóricos y prácticos debido a las necesidades que observaron, al tiempo y espacio en que se desarrollaron y a los intereses particulares de su momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Barr, Michael D. 2000. «Lee Kuan Yew and the “Asian Values” Debate». *Asian Studies Review* 24 (3): 309-34. <https://doi.org/10.1080/10357820008713278>.
- Barr, Michael D. 2009. «5 - Confucianism, from above and below». En *Routledge handbook of religion and politics*, editado por Jeffrey Haynes, 64-78. London ; New York: Routledge.
- Baum, Richard. 1994. *Burying Mao: Chinese politics in the age of Deng Xiaoping*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Bayly, Christopher A. 2010. *El nacimiento del mundo moderno 1780-1914: conexiones y comparaciones globales*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Bell, Daniel A. 2009. «Reconciling Socialism and Confucianism?: Reviving Tradition in China». *Dissent* 57 (1): 91-99. <https://doi.org/10.1353/dss.0.0114>.
- Billioud, Sébastien. 2007. «Confucianism, “cultural tradition” and official discourses in China at the start of the new century». *China Perspectives* 2007 (3). <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.2033>.
- Botton Beja, Flora. 2023. «Las analectas de Confucio. Gloria o lastre de la tradición china». En . Centro Nacional de las Artes (CENART).
- Botton Beja, Flora, José Antonio Cervera Jiménez, y Yong Chen. 2021. *Historia mínima del confucianismo*. Ciudad de México: Colegio de México. <http://www.digitaliapublishing.com/a/102640/>.
- Brady, Anne-Marie, ed. 2012. *China's thought management*. Routledge studies on China in transition 40. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge.
- Brown, Kerry. 2022. «Wang Huning and the Power of Chinese Culture». *U.S. - China Perception Monitor*, 28 de marzo de 2022. <https://uscnpm.org/2022/03/28/wang-huning-and-the-power-of-chinese-culture/>.
- Chang, David W., y Robert A. Scalapino. 1991. *China under Deng Xiaoping: Political and Economic Reform*. London: Palgrave Macmillan Limited.
- Chang Hao. 1989. «Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-8». En *The Cambridge History of China. 11: Late Ch'ing 1800 - 1911: Pt. 2 / Ed. by John K. Fairbank*, editado por John King Fairbank, Authorized Taiwan ed., 2. print, 274-338. Taipei, Taiwan: Caves Books.
- Chang Pengy-yuan. 1978. «The Constitutionalist». En *China in Revolution: The First Phase 1900-1913*, editado por Mary Clabaugh Wright, 97-144. New Haven: Yale Univ. Pr.
- Chow Tse-Tsung. 1960. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Reprint 2013. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Chuzo Ichiko. 1989. «Political and Institutional Reform, 1901-1911». En *The Cambridge History of China. 11: Late Ch'ing 1800 - 1911: Pt. 2 / Ed. by John K. Fairbank*, editado por John King Fairbank, Authorized Taiwan ed., 2. print, 375-415. Taipei, Taiwan: Caves Books.
- Comisión Estatal de Educación del Partido Comunista de China. 1997. «中共国家教委党组关于进一步加强高等学校社会主义精神文明建设的若干意见». 66Law.cn 版权所有. 25 de septiembre de 1997. <https://www.66law.cn/tiaoli/130383.aspx>.

- Comité Central del Partido Comunista de China. 1996a. «The Resolution of the CCP Central Committee with Regard to the Guiding Principles of the Construction of a Socialist Spiritual Civilization (Ratified on September 28, 1986, by the Sixth Plenary Session of the Twelfth CCP Central Committee)». *Chinese Education & Society* 29 (4): 32-37. <https://doi.org/10.2753/CED1061-1932290432>.
- . 1996b. «中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议». Sina News 新闻中心. 10 de octubre de 1996. <https://news.sina.com.cn/c/2002-10-22/1355777713.html>.
- . 2001. «公民道德建设实施纲要». Gaceta del Consejo de Estado No. 32 de 2001. https://www.gov.cn/gongbao/content/2001/content_61136.htm.
- Confucio. 2013. *Analectas*. Traducido por Alfonso Colordón. Madrid: Editorial EDAF.
- Confucio, y Anne-Helene Suárez Girard. 2009. *Lun yu: reflexiones y enseñanzas*. Barcelona: Kairós.
- Deng, Jun, y Craig A. Smith. 2018. «The Rise of New Confucianism and the Return of Spirituality to Politics in Mainland China». *China Information* 32 (2): 294-314. <https://doi.org/10.1177/0920203X18764041>.
- Dikötter, Frank. 2016. *The Cultural Revolution: A People's History, 1962-1976*. First U.S. edition. New York: Bloomsbury Press.
- Ding X. L. 1994. *The decline of communism in China: legitimacy crisis, 1977-1989*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Durruti, Mariola Moncada. 2011. «El despertar del Neoconfucianismo en China. Impacto en el discurso político del Partido Comunista Chino/The Revival of China's New Confucianism. Impact on the Political Discourse of the Chinese Communist Party». *Memoria y Civilización* 14: 201-21.
- Dynon, Nicholas. 2008. «“Four Civilizations” and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology». *The China Journal* 60 (julio): 83-109. <https://doi.org/10.1086/tcj.60.20647989>.
- Eastman, Lloyd E. 1986. «Nationalist China during the Nanking decade 1927–1937». En *The Cambridge History of China*, editado por John K. Fairbank y Albert Feuerwerker, 1.^a ed., 116-67. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243384.004>.
- Esherick, Joseph. 1987. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press.
- Fairbank, John K. 1978. «The creation of the Treaty System». En *The Cambridge history of China*, editado por Denis Crispin Twitchett y John King Fairbank, 213-63. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.
- Fan Ruiping. 2010. «Restoring the Confucian Personality and Filling the Moral Vacuum in Contemporary China». En *Reconstructionist Confucianism*, de Ruiping Fan, 17:231-49. Philosophical Studies in Contemporary Culture. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3156-3_14.
- Feng Chen. 1998. «Rebuilding the Party's Normative Authority: China's Socialist Spiritual Civilization Campaign». *Problems of Post-Communism* 45 (6): 33-41. <https://doi.org/10.1080/10758216.1998.11655812>.

- Feng Yu Lan. 1987. *Breve historia de la filosofía china*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fewsmith, Joseph. 2001. *China since Tiananmen: the politics of transition*. Cambridge modern China series. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- Fukuyama, Francis. 1998. «Asian Values and the Asian Crisis». *Commentary* 105 (2): 23-27.
- Gasster, Michael. 1978. «Reform and Revolution in China's Political Movement». En *China in Revolution: The First Phase 1900-1913*, editado por Mary Clabaugh Wright, 67-96. New Haven: Yale Univ. Pr.
- Ge Zhaoguang. 2014. *An Intellectual History of China*. Brill's Humanities in China Library 6, 12. Leiden: Brill.
- Gilley, Bruce. 1998. *Tiger on the brink: Jiang Zemin and China's new elite*. Berkeley: University of California Press.
- Golden, Sean. 2003. «Modernidad versus postmodernidad en China.: El debate entre los ¿valores asiáticos? y los ¿valores universales?» *Revista CIDOB d'afers internacionals*, ISSN 1133-6595, Nº. 63, 2003 (Ejemplar dedicado a: *La nueva China*), enero.
- Guo Sujian. 2012. *Chinese politics and government: power, ideology and organization*. New York: Routledge.
- Harding, Harry. 1991. «The Chinese state in crisis». En *The Cambridge History of China*, editado por Roderick MacFarquhar y John K. Fairbank, 1.ª ed., 105-217. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243377.003>.
- Horesh, Niv, y Ruike Xu. 2017. «CCP Elite Perception of the US since the Early 1990s: Wang Huning and Zheng Bijian as Test Cases». *Asian Affairs* 48 (1): 51-74. <https://doi.org/10.1080/03068374.2016.1267439>.
- Hu Shaohua. 2007. «Confucianism and Contemporary Chinese Politics». *Politics & Policy* 35 (1): 136-53. <https://doi.org/10.1111/j.1747-1346.2007.00051.x>.
- Huntington, Samuel P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. 1.ed., 1. reimpr. Paidós Estado y sociedad 29. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Jiang Zemin. 2001. «Jiang Zemin's Speech at the Meeting Celebrating the 80th Anniversary of the Founding of CPC». 7 de enero de 2001. <http://www.china.org.cn/english/2001/Jul/15486.htm>.
- Khun, Philip A. 1978. «The Taiping rebellion». En *The Cambridge history of China*, editado por Denis Crispin Twitchett y John King Fairbank, 264-317. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.
- Kim Dae Jung. 1994. «Is Culture Destiny: The Myth of Asia's Anti-Democratic Values; a Response to Lee Kuan Yew». *Foreign Affairs* 73 (6): 189-95.
- Kuo Ting-ye. 1978. «Self-strengthening: the pursuit of Western technology». En *The Cambridge history of China*, editado por Denis Crispin Twitchett y John King Fairbank, 491-542. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.
- Lee Kuan Yew. 1978. «Postscript to Prime Minister's address to the Historical Society». En . Nanyang University.
- . 1992. «Speech». En *XXI Asahi Forum*. Tokio, Japón.

- Li Hongtu. 2020. «The Return of the History of Ideas—Observations on the Evolution of Research Paradigms in the History of Ideas». *Chinese Studies in History* 53 (2): 136-49. <https://doi.org/10.1080/00094633.2020.1711652>.
- Li Minghui, y David Edward Jones. 2017. *Confucianism: its roots and global significance*. Confucian cultures. Honolulu: University of Hawai'i Press : East-West Center.
- Li Shenglan, y Miaomiao Wang. 2021. «The Achievements of and the Prospects for the Development of the Special Economic Zones in Guangdong During the 40 Years of Reform and Opening-Up». En *Studies on China's Special Economic Zones 4*, editado por Yiming Yuan, 29-47. Research Series on the Chinese Dream and China's Development Path. Singapore: Springer Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-16-5632-3_2.
- Lo Joe Tin-yau, y Suyan Pan. 2016. «Confucius Institutes and China's Soft Power: Practices and Paradoxes». *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 46 (4): 512-32. <https://doi.org/10.1080/03057925.2014.916185>.
- Lyons, N. S. 2021. «The Triumph and Terror of Wang Huning». *Palladium Magazine*, 11 de octubre de 2021. <https://www.palladiummag.com/2021/10/11/the-triumph-and-terror-of-wang-huning/>.
- MacFarquhar, Roderick. 1991. «The succession to Mao and the end of Maoism». En *The Cambridge History of China*, editado por Roderick MacFarquhar y John K. Fairbank, 1.^a ed., 303-401. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243377.005>.
- MacFarquhar, Roderick, y Michael Schoenhals. 2008. *Mao's Last Revolution*. 1. Harvard Univ. Pr. pb. ed., 2008. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Magaña-Huerta, Priscila. 2019. «El poder suave de China. Propuesta de un enfoque de análisis alternativo». Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2022. «El poder suave de China. Ontología, aproximaciones y un enfoque de análisis alternativo». En *Setenta años de existencia de la República Popular China, 1949-2019*, editado por Marisela Connelly y Eduardo Tzili-Apango, 1.^a ed. Ciudad de México, México: El Colegio de México.
- Mahoney, Josef Gregory. 2009. «Ideology, Telos, and the "Communist Vanguard" from Mao Zedong to Hu Jintao». *Journal of Chinese Political Science* 14 (2): 135-66. <https://doi.org/10.1007/s11366-009-9046-x>.
- Makeham, John. 2008. *Lost soul: «Confucianism» in contemporary Chinese academic discourse*. Harvard-Yenching Institute monographs 64. Cambridge, Mass: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute : Distributed by Harvard University Press.
- Moody, Peter R. 2019. «Spiritual Crisis in Contemporary China: Some Preliminary Explorations». En *Changes and Continuities in Chinese Communism: Volume I: Ideology, Politics, and Foreign Policy*, editado por Yu-ming Shaw. Milton: Routledge.
- Mote, Frederick W. 1993. *Intellectual foundations of China*. 2nd ed. Studies in world civilization. New York: McGraw-Hill.
- Nathan, Andrew J. 1983. «A constitutional republic: the Peking government, 1916–28». En *The Cambridge History of China*, editado por John K. Fairbank, 1.^a

- ed., 256-83. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521235419.006>.
- National Library Board of Singapore. 1991. «Civics and moral education is introduced». 23 de febrero de 1991. <https://www.nlb.gov.sg/main/article-detail?cmsuud=7a63e9a1-c949-41d0-9b6f-d3853d832bb1>.
- Naughton, Barry. 1995. *Growing out of the plan: Chinese economic reform, 1978-1993*. New York, NY: Cambridge University Press.
- . 2007. *The Chinese economy: transitions and growth*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Noesselt, Nele. 2015. «Relegitimizing the Chinese Party-State: “Old” Sources of Modern Chinese Party Power». *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft/Revue de la Société Suisse-Asie* 69 (1): 213-33. <https://doi.org/10.1515/asia-2015-0014>.
- Palmer, David A., y Fabian Winiger. 2019. «Neo-Socialist Governmentality: Managing Freedom in the People’s Republic of China». *Economy and Society* 48 (4): 554-78. <https://doi.org/10.1080/03085147.2019.1672424>.
- Parlamento de Singapur. 1991. *Shared Values*. Primera. Singapore National Printers.
- Patapan, Haig, y Yi Wang. 2018. «The Hidden Ruler: Wang Huning and the Making of Contemporary China». *Journal of Contemporary China* 27 (109): 47-60. <https://doi.org/10.1080/10670564.2017.1363018>.
- Pepper, Suzanne. 1991. «Education». En *The Cambridge History of China*, editado por Roderick MacFarquhar y John K. Fairbank, 1.^a ed., 540-93. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243377.008>.
- Plate, Tom. 2013. *Giants of Asia: Citizen Singapore: How to Build a Nation (with New Preface and Afterword)*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Qi Zhenhai. 1983. «Propagate and Build a Spiritual Civilization». *Chinese Education* 16 (1): 115-22. <https://doi.org/10.2753/CED1061-19321601115>.
- Rainey, Lee Dian. 2010. *Confucius & Confucianism: the essentials*. Oxford ; Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Ramadhani, Saras Swastika, y R. Tuty Nur Mútia EM. 2021. «The Strategy of Jiang Zemin to Restore China’s Economy (1989-2002)». *Contemporary Chinese Political Economy and Strategic Relations* 7 (1): 325-373, XII, XIV.
- River Elegy*. 1988. <https://www.youtube.com/watch?v=39j4ViRxcS8>.
- Rocha-Pino, Manuel de Jesús. 2014. «Los valores compartidos: una reinterpretación política del confucianismo en Singapur». *Revista de Sociología e Política* 22 (51): 15-34. <https://doi.org/10.1590/1678-987314225102>.
- Sandel, Michael J., y Paul J. D’Ambrosio, eds. 2018. *Encountering China: Michael Sandel and Chinese philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sheridan, James E. 1983. «The warlord era: politics and militarism under the Peking government, 1916–28». En *The Cambridge History of China*, editado por John K. Fairbank, 1.^a ed., 284-321. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521235419.007>.
- Song Wanyuan, y Tessa Wong. 2022. «Politburo Standing Committee: Who are the men who rule China now?» BBC News. 10 de 2022. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-63339821>.

- South China Morning Post Reporters. 2022. «China's ideology tsar Wang Huning tipped to head the National People's Congress». *South China Morning Post*, 18 de octubre de 2022, sec. Política. https://www.scmp.com/news/china/politics/article/3196399/chinas-ideology-tsar-wang-huning-tipped-head-national-peoples-congress?module=perpetual_scroll_0&pgtype=article&campaign=3196399.
- Swidler, Ann. 1986. «Culture in Action: Symbols and Strategies». *American Sociological Review* 51 (2): 273. <https://doi.org/10.2307/2095521>.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. 2023a. «Boxer Rebellion». 18 de mayo de 2023. <https://www.britannica.com/event/Boxer-Rebellion>.
- . 2023b. «Taiping Rebellion». 18 de mayo de 2023. <https://www.britannica.com/event/Taiping-Rebellion>.
- The Strait Times. 1991. «Younger pupils will be taught new civics course». Newspaper SG. 24 de febrero de 1991. <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes1991224-1.2.20.1>.
- Wakeman, Frederick. 1978. «The Canton trade and the Opium War». En *The Cambridge history of China*, editado por Denis Crispin Twitchett y John King Fairbank, 163-212. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.
- Wang Huning. 1991. *America against America*. Shanghai Arts Press.
- . s. f. «Wang Huning, "The Structure of China's Changing Political Culture"». Accedido 27 de octubre de 2022. <https://www.readingthechinadream.com/wang-huning-ldquothe-structure-of-chinarsquos-changing-political-culturerdquo.html>.
- Wang Yi. 2018. «Meet The Mastermind Behind Xi Jinping's Power». *New Perspectives Quarterly* 35 (1): 15-18. <https://doi.org/10.1111/npqu.12116>.
- Wang Yi Chu. 2023. «Sun Yat-sen». 20 de mayo de 2023. <https://www.britannica.com/biography/Sun-Yat-sen>.
- Whiteley, Patrick. 2017. «The era of prosperity is upon us». 19 de octubre de 2017. http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2007-10/19/content_6243676.htm.
- Wu Shufang. 2015. «Modernizing Confucianism in China: A Repackaging of Institutionalization to Consolidate Party Leadership». *Asian Perspective* 39 (2): 301-24. <https://doi.org/10.1353/apr.2015.0005>.
- Xinhua. 2017. «Wang Huning -- Member of Standing Committee of Political Bureau of CPC Central Committee». 25 de octubre de 2017. http://www.xinhuanet.com//english/2017-10/25/c_136705544.htm.
- . 2022. «Brief introductions of members of CPC central leading bodies». *State Council of the People's Republic of China* (blog). 24 de octubre de 2022. http://english.www.gov.cn/news/topnews/202210/24/content_WS63557682c6d0a757729e19a8_4.html.
- Young, Ernest P. 1983. «Politics in the aftermath of revolution: the era of Yuan Shih-k'ai, 1912–16». En *The Cambridge History of China*, editado por John K. Fairbank, 1.^a ed., 208-55. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521235419.005>.

- Zakaria, Fareed, y Lee Kuan Yew. 1994. «Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew». *Foreign Affairs* 73 (2): 109-26. <https://doi.org/10.2307/20045923>.
- Zhang Guozuo. 2017. *Research Outline for China's Cultural Soft Power*. Research Series on the Chinese Dream and China's Development Path. Singapore: Springer Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-3398-8>.
- Zhang Weihong. 2010. «China's Cultural Future: From Soft Power to Comprehensive National Power». *International Journal of Cultural Policy* 16 (4): 383-402. <https://doi.org/10.1080/10286630903134300>.
- Ziegler, Dominic. 2017. «The rise and rise of Wang Huning». *The economist*, 4 de noviembre de 2017.