

# Populismo con características chinas. La noción de pueblo en el discurso político de China antigua

Ignacio Villagrán\*

## Resumen

Este artículo se propone indagar acerca del uso de la categoría “pueblo” (*min*) en el discurso político de China antigua a partir del análisis de textos filosóficos clásicos. Las referencias al pueblo y a su bienestar como justificación última de la acción de gobierno aparecen como constantes en textos de diversas tradiciones de pensamiento de China preimperial. En ellas, el pueblo es a menudo concebido como el beneficiario del gobierno virtuoso, a la vez que la aprobación popular marca el éxito de las políticas de Estado. Sin embargo, el pueblo rara vez es considerado un agente dotado de la capacidad de establecer sus objetivos en pos de sus propios intereses. A partir de esta aparente contradicción, analizaremos las premisas subyacentes a los diferentes discursos sobre el buen gobierno y el rol del pueblo en el pensamiento político clásico en China.

*Palabras clave:* Pueblo; Soberanía; China antigua; Teoría política.

## Abstract

This article explores the uses of the category of “the people” in the political discourse of early China based on the analysis of classical philosophical texts. In several traditions of political thought from pre-imperial China, the concern for the people and their welfare appears as an overarching motif and the ultimate justification of all the actions of government. In those texts, the common people are often portrayed as the beneficiaries of virtuous governance and their consent serves to gauge the success of a state’s policies. However, they are seldom considered as an agent imbued with the capacity to set forth specific goals in pursuit of its own interests. We will depart from this apparent contradiction to analyze the underlying assumptions

\* Universidad de Michigan – Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Correo electrónico: villagran.ignacio@gmail.com

Artículo recibido: 15-08-15

Artículo aceptado: 15-12-15

MIRÍADA. Año 8 No. 12 (Ene-Dic 2016) p. 151-170

©Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (IDICSO). ISSN: 1851-9431

that were used to discuss virtuous governance and the role of the common people in classical Chinese political thought.

*Keywords:* Sovereignty; Antique China; Political Theory.

## Introducción

La noción de *pueblo* (*min*) es un elemento central en las distintas tradiciones de pensamiento político de China clásica (siglos VI a III a.n.e.). En este artículo, tomaremos como punto de partida la representación en las fuentes de la época de las relaciones entre el pueblo y las estructuras de gobierno, principalmente el soberano y los magistrados, para analizar la función de la categoría *pueblo* en el discurso político clásico. Si bien el término admite diferentes acepciones, en su uso más común sirve para designar aquel grupo social que produce los bienes primarios de una economía agraria, el campesinado, sobre el cual se impone una estructura de control organizada a partir del estado territorial. En un estudio ya clásico, el sinólogo Etienne Balazs notaba acertadamente que la gran sociedad agraria de China, compuesta por familias campesinas, requería del control estatal para mantener la cohesión política, la producción e incluso la vida (Balazs, 1974).

Más allá del rol de las instituciones gubernamentales en la articulación de las actividades productivas del campesinado, nos interesa destacar cómo el pueblo adquiere relevancia como categoría de análisis político. Para ello, consideramos útil retomar algunos ejes de la discusión acerca del concepto de *populismo* que ofrece Ernesto Laclau (2015) en su célebre estudio sobre la formación de identidades colectivas. Entendemos que, si bien la categoría de *pueblo* en el pensamiento político de China tradicional no se corresponde exactamente con la noción de *populismo* en Laclau, algunos de los interrogantes planteados en su estudio pueden servir de guía para una exploración más profunda acerca de la compleja relación entre el pueblo y el soberano en el caso de China antigua. Esta ampliación del marco teórico es de por sí problemática. Por ende, requiere una serie de aclaraciones y advertencias que serán tratadas en el apartado siguiente.

Una vez presentados los interrogantes teóricos, pasaremos a analizar los presupuestos centrales del discurso político clásico en China con respecto al pueblo. La preocupación por el bienestar del mismo y las admoniciones a los soberanos para que lo mantengan de su lado aparecen repetidamente en las *Analectas* (*Lunyu*) y el *Mengzi*, los textos fundacionales de la tradición confuciana. En la tradición legalista, el pueblo se identifica con un recurso a ser controlado y aprovechado por los gobernantes, mientras que en el *Mozzi* el gobernante debe buscar beneficiar al pueblo. En particular, nos interesa

explorar en qué formas se consolida la noción de la responsabilidad del gobernante frente al pueblo. Esta responsabilidad se centra en tres tareas centrales: garantizar la seguridad alimentaria, seleccionar a hombres virtuosos para su gobierno y promover la transformación moral del pueblo. Veremos que la legitimidad del gobierno va a estar en gran medida determinada por la capacidad del soberano de cumplir con estas responsabilidades.

En tercer lugar, analizaremos las tensiones latentes entre la figura del soberano y la de los ministros y magistrados, quienes aparecen a veces como encarnación del Estado junto con él, y cuya autoridad puede aparecer incluso como superior a la voluntad real.

El análisis del término *pueblo* como categoría del discurso nos permite aproximarnos a los textos de filosofía política de dicho período no solo como condensación de visiones normativas del orden social o como registro histórico de las prácticas administrativas de la época, sino también como ejemplos de teoría política clásica en China.

### **La retórica populista en el discurso político de China tradicional**

Como se señaló anteriormente, incorporar la categoría *populismo*, como aparece en la obra de Ernesto Laclau (2015), a nuestro análisis de la noción de *pueblo* en los textos de China clásica nos obliga a reflexionar sobre las posibilidades y los límites de su aplicabilidad. En primer lugar, tenemos en cuenta la advertencia de Giovanni Sartori (1970) sobre los problemas de “estirar” o “hacer viajar” los conceptos más allá de su ámbito específico. En este sentido, entendemos que *adoptar* la categoría de *populismo* presentada por Laclau nos obliga asimismo a *adaptarla* para que sea relevante, conscientes de las ventajas y los riesgos de esta operación. Por un lado, incorporar un marco teórico exógeno nos permite abordar las problemáticas presentes en los textos desde una perspectiva más amplia, sin por ello relegar las categorías de análisis implícitas en las fuentes. Por otro lado, al hacerlo corremos el riesgo de forzar una homologación de las categorías presentes en el pensamiento político de China tradicional al concepto de Laclau. A esto se suma el problema de asumir la primacía epistémica de las categorías teóricas occidentales y modernas por sobre las que corresponden al análisis de las tradiciones de pensamiento no-occidentales, esto es, suponer que las sociedades premodernas y culturalmente distantes son pasibles de ser analizadas a partir de conceptos derivados del desarrollo histórico del Occidente moderno<sup>1</sup>.

1. Las críticas al pretendido universalismo de categorías teóricas occidentales se han multiplicado en los escritos académicos en las últimas décadas. Ver, por ejemplo, Mignolo (2006) y Lander (1993).

En el presente artículo buscaremos evitar estos escollos y presentar nuestro estudio más bien como una “fusión de horizontes”, en términos de Gadamer (1991), donde predomine la vocación dialógica y no la subordinación de saberes<sup>2</sup>. Pasemos entonces a detallar qué aspectos del análisis de Laclau sobre el populismo sirven al presente estudio.

En primer lugar, Laclau (2015) trata la constitución del *pueblo* como momento fundacional de lo político. Según su análisis. El pueblo se constituye a partir de un proceso de agregación de demandas heterogéneas que logran formar cadenas equivalenciales, es decir, se presentan como esenciales para la conformación de la comunidad, mientras que otras demandas son excluidas de estas cadenas equivalenciales. A esta exclusión al interior de la comunidad, se suma la exclusión del “otro” exterior, en contraposición al cual las diferencias al interior de una unidad política se vuelven equivalentes entre sí. Es decir, las diferencias internas se desdibujan frente a un actor externo que puede ser percibido y representado como ajeno a la posibilidad de ser incluido en la lógica de la equivalencia. Ahora bien, la misma totalidad que se contrapone a esta exterioridad solo puede lograr cierta coherencia a partir de lo que Laclau denomina *hegemonía*. Esto es, la integración de las distintas demandas sociales mediante la constitución de una particularidad en representación simbólica de la totalidad.

Esto se relaciona a su vez con la operación semántica que hace aparecer al pueblo como sinécdoque de la comunidad política en su conjunto. Laclau describe al pueblo como “un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima” de la comunidad, y recurre a la distinción entre el *populus*, entendido como “el cuerpo de todos los ciudadanos”, y la *plebs*, el subconjunto de “los menos privilegiados” (Laclau, 2015, p. 108). Los procesos mediante los cuales la *plebs* busca presentarse ante el total de la comunidad y representarse a sí misma como *populus* constituyen el eje central en la investigación de Laclau. Su análisis de dichos procesos lo llevan a afirmar que la construcción (ontológica y simbólica) del *pueblo* constituye el acto político fundamental, ya que a partir de este se delimitan las “fronteras antagónicas dentro de lo social” y se articulan las

2. El planteo central de Gadamer es que la lectura e interpretación de textos parte siempre de una serie de prejuicios, es decir, de circunstancias de vida que hacen del lector un sujeto que reinterpreta y no solo descubre los significados de un texto. En el caso de una aproximación a textos del periodo clásico en China desde las ciencias sociales contemporáneas, quizás la mejor forma de entender nuestra propuesta es asumiendo que “Pensar históricamente quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar. [...] Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros.” (itálicas en el original) (Gadamer, 1991, pp. 476-477).

demandas heterogéneas en una serie de cadenas equivalenciales (Laclau, 2015, p. 195).

La aplicabilidad de esta perspectiva teórica para nuestro estudio de la constitución del pueblo en el discurso político de China preimperial puede entenderse a partir del estudio etimológico que presenta Yuri Pines (2009) en su libro *Envisioning Eternal Empire*. Pines destaca que en los broncees del período Zhou, el término *min* a menudo hacía referencia a los clanes vinculados a la familia gobernante en los distintos estados<sup>3</sup>, y no necesariamente a los campesinos. Pines ve en el principio de solidaridad familiar expresado en dichas fuentes el origen de los discursos que toman al pueblo como la base de toda la organización social, y que van a articularse más claramente en los textos de filosofía política de los siglos VI a III a.n.e. Durante este proceso, el espectro social incluido en la categoría *min* se expandió notablemente, pasando a incluir a población campesina no necesariamente vinculada a los nobles de la región. Siguiendo el análisis de Pines entendemos que, en los textos del período de los Reinos Combatientes, el término *min* pasó a hacer referencia principalmente a la población campesina y otros grupos subordinados, cuyas demandas pasaban a ser legítimas y por ende requerían una respuesta por parte del poder político.

Más aún, cabe la posibilidad de que el pueblo (*min*) como actor social haya sido conformado a través de su representación en los discursos políticos del período de los Reinos Combatientes. Al discutir el fenómeno de la representación, Laclau (2015) sugiere que los sectores marginales no constituyen *a priori* una voluntad a ser representada, sino que logran consolidarse como voluntad política mediante el proceso mismo de representación. Siguiendo a Laclau, entendemos que las referencias al pueblo en los textos de la época preimperial no son tanto descriptivas de un grupo social existente, sino más bien constitutivas de esta parcialidad que encarna la plenitud inalcanzable de la comunidad. En este sentido, podemos interpretar esta operación simbólica como el momento histórico en que la *plebs* de campesinos y otros grupos subordinados va a transformarse en *populus* en el discurso político clásico.

El segundo aporte del trabajo de Laclau (2015) para nuestro estudio tiene que ver con su discusión sobre la naturaleza de las demandas sociales. Las demandas surgen una vez que uno o varios grupos al interior de la sociedad interpelan al poder político constituido con el objetivo de encontrar una respuesta satisfactoria a una necesidad concreta. Laclau sostiene que dos precondiciones del *populismo* son “la formación de una frontera

3. El carácter chino *min* está asociado etimológicamente al de *shi*, que quiere decir “familia” o “clan”. Según el sinólogo sueco Bernhard Karlgren, en ambos la conexión es de por sí dudosa.

interna separando el ‘pueblo’ del poder” y “la articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del ‘pueblo’” (Laclau, 2015, pp. 98-99). La primera implica una diferenciación de la comunidad entre aquellos que controlan los medios de administración y represión, es decir, que conforman el Estado; y aquella parte de la comunidad que no participa directamente de la estructura estatal.

En este punto, las categorías de análisis de Laclau (2015) parecieran superponerse con la distinción hegeliana entre Estado y sociedad civil. La segunda precondition reconoce las diferencias al interior de esa “sociedad civil”, es decir, la tensión inevitable entre los sectores subordinados y los privilegiados de una misma comunidad<sup>4</sup>. A partir de aquí, Laclau toma distancia del esquema hegeliano y propone una aproximación gramsciana al problema del Estado, lo que le permite explicar la articulación de intereses antagónicos y de demandas sociales al interior de la comunidad como momento constitutivo de lo político (Laclau, 2015).

Partiendo de las observaciones mencionadas, nos interesa discutir la aplicabilidad de esta concepción acerca de la constitución del pueblo para el caso de China tradicional. Buscaremos problematizar esta separación entre el pueblo y el poder a partir de la incorporación de un grupo social, el de los burócratas-letrados, como mediador entre el soberano y el pueblo. Este grupo operaba justamente en esa “frontera interna” que señala Laclau, podía ser a veces representante de la estructura administrativa del estado imperial y de los intereses de los sectores económicamente dominantes, y otras, representante de las demandas de sectores más amplios.

Por último, nos interesa explorar las distintas concepciones de la relación entre el pueblo y su líder/soberano en las distintas tradiciones de pensamiento político del período de los Reinos Combatientes, para lo cual algunas de las consideraciones que presenta el estudio de Laclau resultan extremadamente útiles. El líder aparece como resultado de un proceso mediante el cual un grupo de elementos heterogéneos pasa a constituir una singularidad, una comunidad cuya plenitud ausente encuentra en la persona del líder su expresión de individualidad. Como lo expresa Laclau, “la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (Laclau, 2015, p. 130). El líder representa, sin embargo, la voluntad de un grupo o

4. Laclau expresa esta tensión haciendo referencia a la imposibilidad de conciliar la totalidad de las demandas sociales y al mismo tiempo, la necesidad de mantener en el imaginario colectivo, la posibilidad de una *plenitud* de la comunidad. Sin embargo, esta *plenitud* es inalcanzable, es decir, se manifiesta en las demandas sociales insatisfechas como aquello que está ausente, “como aquello que, bajo el orden social positivo existente, debe permanecer insatisfecho” (Laclau, 2015, p. 23).

alianza de grupos al interior de la comunidad, pero debe presentar esta voluntad parcial como compatible con el interés de la comunidad en su conjunto.

En las discusiones sobre la representación en las sociedades modernas, a menudo el énfasis está puesto en los mecanismos mediante los cuales los intereses de los distintos componentes de la comunidad encuentran respuesta o son desestimados por las instancias de gobierno. Como acertadamente señala Laclau, el problema principal de las teorías clásicas occidentales de la representación es que asumen la existencia de una voluntad popular previa a la instancia de la representación.

En el sistema político de China tradicional la problemática de la representación se articula desde una lógica discursiva diferente. No encontramos una idea de voluntad popular a ser representada a través de mecanismos de participación establecidos, sino más bien una lógica de la responsabilidad total de los gobernantes respecto de los gobernados. Dos aspectos fundamentales de esta lógica de responsabilidad que aparecen reiteradamente en los discursos de la época son la idea de que el soberano “actúa como” y, por lo tanto, es “padre y madre del pueblo” (*min zhi fumu*). Este aspecto será parte constitutiva de los discursos de buen gobierno y centrales a la figura del líder. Esto quiere decir que se asume que, al igual que en una familia, los intereses discordantes al interior de la sociedad serán resueltos por una autoridad superior en beneficio de la sociedad en su conjunto.

El segundo aspecto de las teorías de gobierno benevolente que será fundamental en los discursos políticos de China premoderna es la idea del “mandato del Cielo” (*tianming*), que implicaba que el Cielo (*tian*) brindaba su apoyo a la dinastía gobernante siempre y cuando esta garantizara el bienestar del pueblo (*min*). Si el gobernante se desviaba de los principios de gobierno, el Cielo podía retirar su mandato (*ming*). La noción de cambio de mandato permitía la legitimación casi inmediata de cualquier rebelión exitosa. Los alzamientos contra la dinastía reinante buscaban presentarse siempre como legítimos representantes de un pueblo que ha sido abusado contra un poder que ya perdió su legitimidad. En la historiografía tradicional china, los cambios dinásticos se explicaban a menudo a partir del traspaso del mandato del Cielo, que representaba la culminación de un proceso degenerativo por el cual una dinastía se percibía como incapaz de articular las demandas populares más básicas.

Tras establecer algunos de los ejes analíticos centrales que guiarán nuestro análisis, podemos pasar a considerar los aspectos específicos de la construcción de la noción de pueblo en la teoría política clásica en China.



## El pueblo y el origen del Estado

Si bien la noción de pueblo es central en diversas tradiciones de pensamiento político en China preimperial, la sinología contemporánea se ha concentrado mayormente en su desarrollo en la tradición confuciana. El sesgo en estos estudios no es del todo infundado. En las *Analectas*, se registran algunos de los principios centrales de la visión confuciana sobre la relación del soberano con el pueblo. En el libro primero, aparece ya la noción de que el gobernante debe “mostrar afecto por el pueblo y establecer las labores del pueblo según cada estación” (*Analectas*, “Xue er” 1.5, *trad.* 2009). Era pues el gobierno quien ordenaba las actividades agrícolas en función de las estaciones del año, definiendo el calendario y organizando los trabajos obligatorios de la población, realizaba los censos de población y estipulaba el monto de los impuestos, controlaba el número de animales e implementos de labranza, entre otras tantas actividades (Pines, 2009). La función del soberano consistía por lo tanto en lograr que el pueblo cumpliera con las tareas que se le imponían, las cuales, aunque le resulten penosas, redundaran en un mayor beneficio en el futuro.

Al mismo tiempo, la movilidad territorial del campesinado en el periodo preimperial implicaba que los gobernantes debían ser capaces de atraer a los campesinos. Confucio (551–479 a.n.e.) asevera que, si los superiores mantienen el ritual, la justicia, y la honradez, “la gente llegará desde los cuatro puntos cardinales cargando a sus hijos en sus espaldas” para ponerse bajo su tutela (*Analectas*, Zi lu 13.4, *trad.* 2009).

En un diálogo con el rey Hui de Liang (r. 371–335 a.n.e.), Mencio (370–289 a.n.e.) asegura que si el monarca decidiera instituir un gobierno benevolente “los consejeros vendrían a servir en su corte, los comerciantes vendrían a llenar sus mercados, y los campesinos de los estados vecinos vendrían a cultivar sus tierras” (*Mengzi*, Liang Hui wang I 1.7, *trad.* 1970). Cabe subrayar que Mencio es considerado “el segundo sabio” (*yasheng*) de la tradición confuciana, título honorífico que resalta la importancia de su obra. Sin embargo, el libro que lleva su nombre y contiene sus enseñanzas, el *Mengzi*, no fue considerado un texto fundamental para la formación de los letrados sino hasta la dinastía Song (960-1268).

Podemos ver cómo el pueblo aparece implícitamente dotado de la opción de someterse o no a la autoridad del gobernante en ambos pasajes. La movilidad del campesinado obligaba a los gobernantes a mostrarse como hombres virtuosos a fin de atraer población campesina a sus tierras, y hombres capaces a su corte. Confucio explica que el soberano debe “ser generoso sin causar grandes gastos”, es decir, debe: “beneficiar al pueblo haciéndole hacer aquello que lo beneficia” (*Analectas*, Yao yue 20.2, *trad.* 2009). En



otro pasaje de las *Analectas* encontramos el siguiente diálogo entre Confucio y su discípulo Zi Gong:

Zi Gong preguntó acerca del buen gobierno, a lo que el Maestro respondió: “Este consiste en lograr suficiente comida, suficiente armamento y asegurarse la confianza del pueblo.” Zi Gong preguntó nuevamente: “De no ser posible contar con estos tres elementos, ¿cuál de ellos deberá ser el primero en relegarse?” El Maestro respondió: “El armamento.” Zi Gong volvió a preguntar: “En caso de no poder contar con uno de estos dos elementos, ¿cuál de ellos deberá ser relegado en segundo lugar?” a lo que el Maestro respondió: “El alimento. Desde la antigüedad ha habido hambrunas que causaron muertes entre la población. Sin embargo, si el pueblo pierde la confianza [en el gobierno], no habrá forma de mantener al estado” (*Analectas*, Yan Yuan 12.7, trad. 2009.).

De los filósofos de la tradición confuciana, Mencio fue quizás quien abordó este problema con mayor convicción y profundidad. El *Mengzi* contiene numerosas referencias al rol del pueblo en la legitimación del estado<sup>5</sup>. En él, Mencio establece una fuerte conexión entre la legitimidad del soberano y el bienestar material del pueblo al sugerir que la principal responsabilidad del soberano es asegurar “que en los buenos años las cosechas satisfagan a la población y en los años de escasez no se mueran de hambre” (*Mengzi*, Liang Hui wang I, 1.7, trad. 1970). En otra ocasión, Mencio declara que “el principio fundamental del modelo de gobierno real consiste en asegurarse que los vivos puedan nutrirse y que los muertos reciban sus ritos sin que esto perjudique a nadie” (*Mengzi*, Liang Hui wang I, 1.2, trad. 1970). A partir de estas citas podemos entender que el término *pueblo* en la tradición confuciana temprana se refiere principalmente a la población campesina del periodo de los Estados Combatientes, la cual debía ser dirigida y controlada por la elite gobernante.

Más allá de su importancia en la tradición confuciana, la centralidad del pueblo en su relación con los gobernantes aparece como eje principal en las discusiones políticas de otras tradiciones de pensamiento del periodo clásico. Por ejemplo, en el *Mozi*, texto atribuido al filósofo Mo Di (460–391 a.n.e.), la primera responsabilidad del soberano es garantizar la supervivencia del grupo. Esto resulta de la concepción mohista del estado de naturaleza en el cual los hombres vivían antes de conformar una unidad sociopolítica organizada:

5. El libro *Mengzi* contiene una serie de anécdotas y discusiones sobre diversos temas políticos y sociales. A diferencia de las *Analectas*, presenta un análisis más extenso y detallado de las distintas temáticas. Sin embargo, al igual que las *Analectas*, el *Mengzi* presenta la mayor parte de sus ideas en forma de diálogo. Ver Lau (trad.) (1970).

Entre los cien clanes del reino, todos empleaban agua, fuego y venenos para dañarse unos a otros. Incluso aquellos que tenían fuerzas de sobra, no la usaban para ayudar a otros, incluso cuando sus excedentes estaban pudriéndose, no los repartían entre los que lo necesitaban, los conocimientos útiles eran guardados en secreto y no se enseñaban a otros, el desorden en el reino era tal que [las relaciones entre los hombres] asemejaban a las de las bestias y las aves. (Mozi, Shang tong I III.11.1, trad. 1994) Preocupado por esta situación de desorden, el Cielo escogió al más virtuoso entre los hombres y le concedió el gobierno (Mozi, Shang tong I III.11.2, trad. 1994). El *Mozi* sugiere además que los reyes sabios de la antigüedad gobernaron todo bajo el Cielo y controlaron a los nobles de los distintos estados porque “cuidaron del pueblo con lealtad” (*aimin jin zhong*) y “beneficiaron al pueblo con generosidad” (*limin jin hou*) (Mozi, Jie yong VI.20.1, trad. 1994)<sup>6</sup>. Entre los cien clanes del reino, todos empleaban agua, fuego y venenos para dañarse unos a otros. Incluso aquellos que tenían fuerzas de sobra, no la usaban para ayudar a otros, incluso cuando sus excedentes estaban pudriéndose, no los repartían entre los que lo necesitaban, los conocimientos útiles eran guardados en secreto y no se enseñaban a otros, el desorden en el reino era tal que [las relaciones entre los hombres] asemejaban a las de las bestias y las aves. (Mozi, Shang tong I III.11.1, trad. 1994) Preocupado por esta situación de desorden, el Cielo escogió al más virtuoso entre los hombres y le concedió el gobierno (Mozi, Shang tong I III.11.2, trad. 1994). El *Mozi* sugiere además que los reyes sabios de la antigüedad gobernaron todo bajo el Cielo y controlaron a los nobles de los distintos estados porque “cuidaron del pueblo con lealtad” (*aimin jin zhong*) y “beneficiaron al pueblo con generosidad” (*limin jin hou*) (Mozi, Jie yong VI.20.1, trad. 1994)<sup>7</sup>.

A diferencia de los textos confucianos tempranos, donde la existencia de un soberano que puede coordinar las actividades del pueblo aparece como algo dado, podemos observar en el *Mozi* una narrativa acerca del origen del Estado, así como una justificación de su existencia. La demanda social implícita que justifica el desarrollo del Estado es la de lograr un mínimo de seguridad que garantice la supervivencia individual y colectiva. El texto enmarca su narrativa en la creencia de que una entidad superior, el Cielo, instituye al poder político con el objetivo de lograr la cohesión y el bienestar del pueblo.

6. Yuri Pines sugiere que posiblemente exista una conexión entre la noción de que el Cielo escoge al hombre más virtuoso para gobernar y la posibilidad de una expresión de la voluntad popular. Ver Pines (2009).

7. Yuri Pines sugiere que posiblemente exista una conexión entre la noción de que el Cielo escoge al hombre más virtuoso para gobernar y la posibilidad de una expresión de la voluntad popular. Ver Pines (2009).

En la tradición legalista, el pueblo aparece a menudo como un recurso a ser controlado y aprovechado por los gobernantes; pero también aparece la idea de que el soberano debe asumir la responsabilidad de establecer el orden social en el momento fundacional del Estado, con el objetivo de asegurar las vidas de los gobernados. El *Libro del Señor Shang* (*Shangjun shu*), atribuido a Shang Yang (390–338 a.n.e.) presenta una visión de las comunidades primitivas similar a la del *Mozi*. Según Shang Yang, el excesivo apego a lo privado y el afecto por los parientes había llevado al conflicto entre grupos humanos. Para sobrepasar esta etapa, era necesario instaurar principios de imparcialidad y la elección de gobernantes en base a su virtud (Shang, 2008). En el *Shangjun shu*, la necesidad de salir del estado de naturaleza caracterizado por el conflicto y la inseguridad lleva al establecimiento del soberano.

Cabe resaltar que tanto en el *Mozi* como en el *Shangjun shu* la situación inicial de desorden radical lleva a que la población perciba la restauración del orden como una necesidad apremiante, más allá de la forma concreta que asuma este orden. En la narrativa acerca del origen del Estado que presenta la tradición legalista temprana, los sabios establecen las divisiones y las reglamentaciones básicas de la vida de la sociedad, y también establecen las prohibiciones. Pero se dan cuenta que las prohibiciones eran letra muerta sin supervisión efectiva, por lo cual los sabios designan a un grupo de hombres para actuar como oficiales (*guan*). Ellos van a ser los encargados de asegurar el cumplimiento de las normas.

Llegados a este punto, podemos ver una transferencia de la responsabilidad de la administración de la comunidad, que pasa de ser el ámbito de acción de un liderazgo comunitario a uno que se presenta como externo. Esto implica que los oficiales ya no van a tener una relación directa con el origen de esa comunidad, sino que van a dirigirla externamente. Pero como los oficiales pueden tener distintas perspectivas, el siguiente paso es unificar la acción de este cuerpo de administradores, para lo cual es necesario establecer un gobernante (*jun*) que coordine y regule la actividad de toda la sociedad (Shang, 2008).

A diferencia del *Mozi*, Shang Yang desdobra el momento fundacional de la autoridad política a partir de dos figuras que son consecutivas en la organización de la comunidad, el sabio y el gobernante, a la vez que revierte la direccionalidad del proceso de selección. En lugar de concebir un momento fundacional durante el cual el Cielo elige al hombre de mayor virtud para que sea el soberano, y en el que el soberano designa luego a sus ministros y oficiales; en la tradición legalista el momento inicial es el reconocimiento de que las prohibiciones no tienen sentido sin oficiales que obliguen al pueblo a cumplirlas, y que los oficiales necesitan a su vez un poder superior que los guíe y evite la heteronomía.

Tanto en el *Mozi* como en el *Shangjun shu* observamos que la función del soberano es imponer orden sobre una comunidad que se considera el ámbito de los intereses individuales que atentan contra la constitución de un pueblo. El soberano obtiene su legitimidad a partir de su capacidad para mantener el orden y garantizar el funcionamiento de la sociedad. Tal como señala Li Ma (2000) “en el marco conceptual del legalismo, el carisma de un gobernante se corresponde con la legitimidad a partir de su desempeño, lo cual es indispensable para que el pueblo acepte el uso de la fuerza” ( p. 53).

Por el contrario, las *Analectas* y el *Mengzi* toman como punto de partida la existencia de una población a la cual el gobernante debe convencer de su idoneidad para gobernar. En este sentido, el pueblo se ve dotado de una agencia que no aparece en el *Mozi* ni en los textos legalistas. En uno de los párrafos más frecuentemente citados, Mencio ubica al pueblo en la cima de las prioridades políticas. “El pueblo es [lo más] valioso; luego vienen los altares a los dioses de la tierra y los granos, y finalmente el gobernante” (Mengzi, Jin Xin II 14.60, trad. 1970). Cabe resaltar que el rango semántico del adjetivo utilizado para describir al pueblo en este párrafo incluye ideas de “noble” y “exaltado”, en clara contraposición al utilizado para el monarca, quien es calificado de “poco importante” (Murthy, 2000, p. 35).

Mencio no solo relega al monarca, sino que propone un momento fundacional en el cual este debe lograr la adhesión del pueblo antes de devenir “Hijo del Cielo” (*tianzi*), título que ostentaban los gobernantes de China antigua e imperial. El bienestar del pueblo es la primera consideración moral del gobierno, y el soberano depende del apoyo popular para mantenerse en el poder. En el capítulo “Li lou”, Mencio plantea este problema en los siguientes términos:

Para conseguir [gobernar] todo bajo el Cielo (*tianxia*) es necesario conseguir [la adhesión de] su gente, sólo entonces podrá uno gobernar todo bajo el Cielo. Para conseguir la adhesión del pueblo es necesario conseguir ganar sus voluntades, solo entonces podrá uno ganarse la adhesión del pueblo. Para asegurarse la voluntad del pueblo es necesario generar lo que el pueblo desea y evitarles aquello que detestan. El pueblo busca siempre el gobierno benevolente, de la misma forma que el agua corre hacia abajo (Mengzi, Li lou I 7.9, trad. 1970).

La primera implica el aspecto mágico-ritual de los sacrificios a las deidades, mientras que la segunda corresponde a la función legitimadora del pueblo. En su diálogo con Wan Zhang, Mencio asegura que Shun, uno de los soberanos míticos, no recibió el mandato para gobernar todo bajo el Cielo de su predecesor Yao, sino que fue el Cielo quien le otorgó el mandato y el pueblo quien lo confirmó en su posición:

El Cielo lo puso a cargo de los sacrificios y los cientos de espíritus estuvieron satisfechos, esto muestra que fue el Cielo quien otorgó el mandato. El Cielo lo puso a cargo de la administración de los asuntos de gobierno y los asuntos de gobierno estuvieron bien administrados, por lo que la gente común pudo estar en paz, lo cual demuestra que el pueblo también le dio su aprobación. Fue el Cielo quien le otorgó el mandato, fue el pueblo el que le entregó el mandato. (Mengzi, Wan zhang I 9.5, trad. 1970)

Esto se relaciona con la noción de que “[solamente] ganándose el favor del pueblo puede uno llegar a ser Hijo del Cielo” (Mengzi, Jin Xin II, trad. 1970). La propuesta de Mencio de que la posición del soberano depende de la aprobación del Cielo y del pueblo constituye quizás una de las declaraciones más radicales en la teoría política del periodo de los Reinos Combatientes. El soberano debe, además, estar dispuesto a “compartir sus alegrías con la gente común” (*yu min tongle / yubaixing tong le*) (Mengzi, Liang Hui wang II 2.8., trad. 1970). Mencio enfatiza esta idea en su audiencia con el rey Xuan (r. 319–301) del estado de Qi, al sugerir que el gobierno será legítimo siempre y cuando la prosperidad del soberano sea compartida por el pueblo. Mencio utiliza como ejemplo la conducta del rey Wen (circa 1150–1056 a.n.e.), el fundador de la dinastía Zhou y una de las figuras más veneradas en la tradición política de China. Él poseía un parque real de 70 *li* (aproximadamente 3000 hectáreas) y el pueblo no consideraba que esto fuera excesivo, mientras que el rey Xuan poseía un parque de una extensión mucho menor, y sin embargo el pueblo consideraba que era excesivo. La diferencia radicaba en que el primero permitía el ingreso a los leñadores y gente común, mientras que el segundo prohibía el acceso al parque real (Mengzi, Liang Hui wang II 2.9, trad. 1970).

Más aún, en el confucianismo temprano encontramos cierta justificación de las transgresiones del pueblo cuando su bienestar material no es tenido en cuenta. Tal como lo expresa el Mengzi: “solo los caballeros (*shi*) pueden mantener una conducta apropiada aun cuando están pasando penurias, el pueblo no podrá comportarse correctamente si su bienestar no es tomado en cuenta.” Si el gobernante castiga severamente las transgresiones cuando él mismo fue incapaz de promover un mínimo de bienestar material “habrá tendido una trampa al pueblo” (*wang min*) (Mengzi, Liang Hui wang I, trad. 1970).

Por otra parte, la población local contaba con ciertos canales de comunicación mediante los cuales podía transmitir sus demandas o quejas a los distintos niveles del gobierno. Algunos autores mencionan la práctica de recolectar odas populares en las cuales se expresaban vivencias y reclamos de la población, que eran luego transmitidas al soberano como una de las

formas más antiguas de transmitir demandas populares al poder establecido. La *Historia de la dinastía Han (Hanshu)*, una de las primeras historias dinásticas oficiales, señala que cada primavera enviados especiales de la corte viajaban a los distintos rincones del reino recolectando cantos populares. Luego regresaban a la capital, donde los cantos recopilados eran evaluados y editados por un ministro (*taishi*) en la corte central, quien se los presentaba al soberano. De esta forma, “el soberano, sin siquiera espiar por la puerta o la ventana, lograba conocer [la situación] del reino” (Gu, 1975, p. 32). Sin embargo, cabe mencionar que no existe un consenso en el campo de los estudios de China antigua acerca de la función política de la recolección y el registro de estas odas populares.<sup>8</sup>

En el *Mengzi*, el hacer caso a las inclinaciones populares hace de este gobernante un “padre y madre para el pueblo” (*min zhi fumu*) (Mengzi, Liang Hui wang II 2.14, trad. 1970). Esto daría la impresión de que la forma de populismo asociada al confucianismo contenía el germen, al menos, de una democracia representativa. No obstante, en el *Mengzi* encontramos declaraciones ambivalentes e incluso contradictorias acerca del rol y la importancia del pueblo. En un pasaje frecuentemente citado hallamos la famosa frase sobre la división entre gobernantes y gobernados, basada en la distinción entre el trabajo intelectual y el trabajo manual: “aquellos que emplean su intelecto gobiernan, aquellos que dependen de su fuerza para trabajar son gobernados. Los gobernados producen lo que el pueblo necesita, los gobernantes reciben lo que necesitan del pueblo. Este principio es aceptado por todos” (Mengzi, Teng Wen gong I, trad. 1970). Esto es, más allá de su preocupación por el bienestar material del pueblo, Mencio no vislumbra la posibilidad de que el pueblo participe activamente en los procesos de toma de decisiones.

Buscar el beneficio del pueblo no implicaba necesariamente consultar con el pueblo, ni mucho menos esperar su aprobación. Por ejemplo Zichan (m. 552 a.n.e.), Primer Ministro del estado de Zheng durante el periodo de Primavera y Otoños, justificaba su reforma impositiva a pesar del malestar que generaba entre los habitantes de la capital ya que, según él, “una política beneficiosa no debe guiarse por la aprobación popular.”<sup>9</sup> En otro caso, el magistrado Ximen Bao del estado de Wei ordenó a los habitantes de la localidad de Ye construir canales de irrigación a pesar de sus quejas, con el argumento de que el trabajo duro redundaría en beneficios para las futuras generaciones

8. Al respecto, ver las discusiones citadas en Wang (1974) y Allen (1996).

9. Para un análisis más completo de la ambivalencia respecto al pueblo en Zichan, ver Pines (2009).

(Qian, 1962)<sup>10</sup>. Las demandas populares pasaban a ser reconfiguradas desde la lógica de acción del aparato administrativo del estado, como parte constitutiva de los discursos confucianos sobre el gobierno benevolente.

## Conducta y conducción

Hemos visto que el vínculo entre el soberano y el pueblo se comprende como parte de un modelo normativo que supone la subordinación del pueblo siempre y cuando el soberano garantice la buena administración del estado. Ahora bien, ¿en qué consistía una buena administración en el contexto de China preimperial? En el modelo confuciano, la buena administración se articula a partir de dos ejes que operan simultáneamente. El primero tiene que ver con la figura del gobernante virtuoso; esto es, con una construcción ideal basada en soberanos de la antigüedad, tanto históricos como míticos, los cuales habían demostrado con acciones concretas su preocupación por el pueblo. El segundo eje tiene que ver con la administración a partir de la selección de hombres virtuosos que estén en consonancia con un sistema de gobierno en favor del pueblo. En este apartado concentraremos nuestra atención en los componentes que demuestran la idoneidad del soberano, dejando el análisis de cómo se representaba la selección de hombres virtuosos para el apartado siguiente.

Un aspecto central en la concepción confuciana del soberano es su capacidad para transformar al pueblo mediante la educación y el ejemplo. En un pasaje clave de las *Analectas*, Confucio rechaza la propuesta de emplear los castigos severos y las ejecuciones para disciplinar a la población, y plantea que todo lo que se necesita es que el soberano o el hombre superior se comporten de manera adecuada para que el pueblo se sienta conminado a seguir su ejemplo: “si [el caballero] busca la bondad, el pueblo será bondadoso, la virtud del hombre superior es como el viento, la virtud del hombre común es como el pasto. El pasto se doblega cuando el viento sopla” (*Analectas*, Yan Yuan 12.19, trad. 2009)<sup>11</sup>. Lo que se espera del pueblo es una reacción inmediata, una especie de reflejo condicionado mediante el cual reconoce una virtud superior y se subordina naturalmente a ella. “Cuando los superiores observan las conductas apropiadas, el pueblo no tiene dificultad en ponerse a su servicio” (*Analectas*, Xian wen 14.41, trad. 2009).

Si bien, como vimos anteriormente, la función política del soberano es garantizar el bienestar material del pueblo, el imperativo moral es lograr su transformación. Aquí aparece claramente una diferencia entre el potencial

10. Para un análisis más completo de este texto, ver Villagrán (2012).

11. Ver Graham (2012).



del soberano y el del pueblo. Mientras que el primero debe aspirar a convertirse en un modelo de sabiduría, el pueblo aparece como un agregado de individuos incapaces de alcanzar los preceptos que se le imponen. Es más, no son siquiera capaces de comprenderlos, tal como lo expresa la máxima "se puede forzar al pueblo a seguir ciertas directivas, pero no puede forzarse a comprender [la razón de] las mismas" (Analectas, Tai Bo 8.9, trad. 2009). La transformación del pueblo se presenta no como el paso inicial en un proceso político que conlleva la promesa de la equivalencia política, sino como la garantía de un orden social armónico, basado en la legitimación de la elite gobernante por parte del común de la población.

Más allá del reconocimiento del pueblo a rebelarse que se discute en el *Mengzi*, en las *Analectas* el pueblo aparece también como el juez en última instancia de la calidad de los gobernantes del pasado:

El Duque Jing de Qi contaba con mil carros de cuatro caballos cada uno, pero cuando murió, el pueblo no podía nombrar ni siquiera una virtud de este gobernante. Bo Yi y Shu Qi, por su parte, murieron de hambre al pie del monte Shou Yang, el pueblo aun los reconoce como ejemplos (Analectas, Ji shi 16.12, trad. 2009).

En este párrafo, el pueblo aparece dotado de la capacidad de reconocer la excepcionalidad de los hombres virtuosos y se ocupa de mantenerlos vivos en la memoria colectiva. A partir de estos ejemplos, podemos ver el carácter ambivalente de las declaraciones respecto a la dinámica de subordinación y conducción entre el pueblo y el soberano en los escritos del confucianismo temprano, ambivalencia que persistirá en la vasta literatura sobre las posibilidades y las limitaciones del pueblo y su necesidad de contar con un soberano sabio.

### **Servir al soberano y servir al pueblo**

Ya dijimos que el soberano ideal debe mostrarse como un gobernante al servicio del pueblo y promocionar a hombres de mérito para que se hagan cargo de la administración del territorio. Tanto las *Analectas* como el *Mengzi* enfatizan que para lograr la adhesión del pueblo el soberano debe valerse de hombres virtuosos. La preocupación por la selección y promoción de hombres capaces e íntegros va a ser recurrente en los textos políticos del periodo de los Estados Combatientes, y más tarde se volverán ideas clásicas tras el establecimiento del sistema imperial con las dinastías Qin (221–209 a.n.e.) y Han (202 a.n.e.–220 EC). Pero, ¿cuáles son los rasgos distintivos de un hombre virtuoso? ¿Cómo puede el soberano escoger a

estos hombres virtuosos? ¿Tienen estos acaso la obligación moral de servir al soberano?

Pasemos pues a examinar dos pasajes de las *Analectas* que sirven de punto de partida para nuestra discusión respecto a la relación entre la responsabilidad del soberano, la administración del reino y la sumisión del pueblo.

En el primero, aparece el siguiente diálogo entre Confucio y el Duque Ai de Lu (494–466 a.n.e.): El Duque Ai preguntó: “¿qué debo hacer para asegurar la subordinación del pueblo?” Confucio respondió: “Promocione a los hombres rectos y aleje a los corruptos y el pueblo se le someterá. Promocione a los corruptos y aleje a los hombres rectos y el pueblo no se le someterá” (*Analectas*, Wei zheng 2.19, trad. 2009). En el siguiente párrafo, Ji Kang le pregunta a Confucio de qué forma es posible garantizar la veneración del pueblo hacia el soberano, a lo que el Maestro responde: “mientras que [el soberano] los controle con solemnidad, [el pueblo] lo respetará; mientras que [el soberano] se base en la piedad filial y el afecto paternal, [el pueblo] le será leal; mientras que [el soberano] promueva a los hombres de bien y eduque a los incapaces, y [el pueblo] estará ansioso [por servirle].” (*Analectas*, Wei zheng 2.20, trad. 2009)

Según la tradición confuciana, tanto en la corte central, donde los ministros fungen como consejeros y pedagogos del príncipe, así como en las localidades del interior, donde los magistrados aparecen con la hipóstasis del poder real, los funcionarios deben encarnar las más altas virtudes: sabiduría, frugalidad, modestia, lealtad al soberano, dedicación al pueblo, entre otras. Los textos confucianos proporcionan varios ejemplos de ministros que encarnaron claramente estos ideales. Uno de ellos fue Zichan, el Primer Ministro del estado de Zheng que mencionamos anteriormente. Según Confucio, Zichan ejemplificaba cuatro virtudes cardinales de un caballero (*junzi*): “en su conducta personal era respetuoso; en su trato hacia sus superiores era reverente; en su cuidado del bienestar del pueblo era generoso; en su función de gobernante del pueblo era justo.” (*Analectas*, Gong Ye Chang 5.16, trad. 2009) Al menos tres de estas cuatro virtudes están directamente vinculadas a la función de gobierno, mientras que dos se centran en la relación del ministro con el pueblo, una a partir de la necesidad de “garantizarle el sustento” (*yang*, literalmente “nutrir”) y la otra en la idea de gobernar (*shi*) al pueblo con justicia (*yi*).

Para llevar adelante sus funciones en la estructura de gobierno, los hombres virtuosos debían primero ganarse la confianza del soberano y la estima del pueblo. Tal como lo manifiesta Zi Xia, uno de los discípulos más cercanos de Confucio: “El hombre superior debe ganarse la confianza del pueblo, solo entonces podrá ponerle a trabajar duramente, sin su confianza, sus órdenes serán consideradas una forma de opresión; también deberá

ganarse la confianza [del soberano] antes de amonestarle, sin esta confianza sus palabras serán consideradas como calumnias” (Analectas, Zi Zhang 19.10, *trad.* 2009).

En tanto que funcionarios del estado, los eruditos ejercen distintas formas de autoridad frente a la sociedad. Su status está legitimado por la adquisición de un conocimiento probado de la tradición textual clásica. A partir de su posicionamiento social, actúan simultáneamente en varios campos, ya sea, legitimando la actividad del Estado, guiando al soberano o educando al pueblo.

¿Qué pasa cuando el soberano se aparta del buen camino o se convierte en un tirano? En la teoría política china clásica, a menudo se asume que los ministros y magistrados tienen el deber de censurar las conductas inapropiadas del soberano<sup>12</sup>. Los ministros pueden llegar incluso a deponer temporariamente al soberano, como lo hizo Yi Yin con Tai Jia (Mengzi, Jin Xin I 13.31, *trad.* 1970). Finalmente, los antiguos servidores del rey pueden dejar de reconocerle como un gobernante legítimo y deponerlo. Incluso el regicidio aparece justificado en el *Mengzi* a partir de la idea de que un gobernante que abusa del pueblo es ilegítimo, y ni siquiera es digno de ser llamado “rey”: “he oído de la ejecución (*zhu*) del alienado Zhou [el último rey de la dinastía Shang], pero no he oído sobre el asesinato de un superior (*shijun*) (Mengzi, Liang Hui wang II 2.15, *trad.* 1970). Carine Defoort (1998) sugiere que, al concentrarse en modificar el nombre en lugar de calificar la acción, es decir, usar el verbo ejecutar (*zhu*) en lugar de asesinar (*shi*), Mencio mantiene el poder semántico asociado a la transgresión de asesinar al soberano, a la vez que establece que la categoría que corresponde aplicar es la de ejecutar a un tirano y no la de asesinar a un gobernante.

## Conclusiones

Hemos visto que en la filosofía política del periodo preimperial la relación de dominación y subordinación se legitima a partir de criterios morales. Podemos ver una continuidad en cuanto a que, en la tradición confuciana temprana, el pueblo aparece simultáneamente como el destinatario de las acciones de gobierno y el árbitro de su efectividad. Esto significa que para ganarse la aprobación del pueblo, el aspirante a gobernante debía manifestarse como un hombre al servicio del mismo.

Por otra parte, nos interesa resaltar que, si bien los textos políticos del periodo preimperial enfatizan la constante preocupación por el bienestar del pueblo, la masa de la población resultaba sistemáticamente excluida

12. Ver Vandermeersch (1994).

de los procesos de toma de decisión. Tal como nota Yuri Pines, “en los textos de la dinastía Zhou se da la coexistencia aparentemente paradójica entre una profunda creencia en la importancia política del pueblo y la casi unánime animadversión a la participación del común de la población en los procesos políticos” (Pines, 2009, p. 188). Quizás la forma más sencilla de explicar esta contradicción sea asumir que en el pensamiento político y en las prácticas administrativas de China antigua no se concebía al pueblo como un agente capaz de comprender sus propios intereses, por lo cual su exclusión de los procesos de toma de decisiones no afectaba los objetivos de la acción política. O como señala Viren Murthy: “para los primeros confucianos, el gobierno para el pueblo evitó que se desarrollara el gobierno por el pueblo” (2000, p. 33).

Pero un análisis más cuidadoso de los mecanismos de comunicación entre el pueblo y el soberano sugiere que la realidad era más compleja. Al discutir la promoción de hombres virtuosos y los castigos a los criminales, Mencio aconseja al rey Xuan no fiarse de la evaluación de sus cortesanos, ni de la de los grandes señores sino más bien averiguar cuál es el sentimiento popular para recién entonces llevar adelante una investigación a fin de constatar si el individuo en cuestión es merecedor de la promoción o el castigo correspondiente. Curiosamente, en este párrafo, Mencio desliga la responsabilidad de la acción de gobierno, ya que en el caso de que luego de consultar con el pueblo se aplique la pena capital, no habrá sido el rey sino la gente del reino (*guo ren*) los que hayan decidido la suerte del criminal.

Este párrafo puede interpretarse como evidencia de que la noción de que el soberano actúa como representante de la voluntad popular existía, al menos en estado germinal, en el pensamiento confuciano temprano, más allá de que las preferencias expresadas por el pueblo debían ser evaluadas de manera crítica por la dirigencia política. Es difícil saber en qué medida los sectores populares de la época compartían esta visión. Suponer que las jerarquías de conocimiento que facilitaban el control social habían sido internalizadas por una gran parte de la población quizás resulte un tanto ingenuo. El programa político de los primeros confucianos, no obstante, debe ser considerado más bien una propuesta pedagógica a largo plazo que un reflejo de la situación de la época de su compilación.

## Referencias

- Allen, J. R. (1996). Postface: a literary history of the Shi jing. En Arthur Waley (trad.). *The Book of Songs*. New York: Grove Press.
- Balazs, E. (1974). *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*. Barcelona: Barral.

- Defoort, C. (1998). The Rhetorical Power of Naming: the case of regicide. *Asian Philosophy*, 8(2), 111-118.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y Método* (4ª. Ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Graham, A.C. (2012). *El Dao en disputa: La argumentación filosófica en la China antigua*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gu, B. (1975). *Hanshu*. Beijing: Zhonghua shuju.
- Laclau, E. (2015). *La razón populista* (2ª. Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lau, D. C. (trad.). (1970). *Mencius*. London: Penguin Books.
- Ma, L. (2000). A Comparison of the Legitimacy of Power Between Confucianist and Legalist Philosophies. *Asian Philosophy*, 10(1), 49-59.
- Mignolo, W. (2006). The Enduring Enchantment (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where To Go from Here). En Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.). *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (pp. 228-253). New Delhi: Social Science Press.
- Murthy, V. (2000). The Democratic Potential of Confucian *Minben* Thought. *Asian Philosophy*, 10(1), 33-47.
- Pines, Y. (2009). *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Qian, S. (1962). *Shiji*. Beijing: Zhonghua shuju.
- Sartori, G. (1970). Concept Misformation in Comparative Politics. *The American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053.
- Shang, Y. (2008). *Shang Jun Shu*. Proyecto Gutenberg [ebook]. Recuperado de: [http://www.gutenberg.us/articles/sun\\_shang\\_xiang](http://www.gutenberg.us/articles/sun_shang_xiang)
- Vandermeersch, L. (1994). L'institution chinoise de remontrance. *Études chinoises*, 13(1-2), 31-45.
- Villagran, I. (2012). Una novia para el dios del Río. Ximen Bao y la erradicación de los sacrificios humanos en China antigua. En Romer Cornejo (coord.). *China: estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja* (pp. 65-85). Ciudad de México: El Colegio de México, A.C.
- Wang, C. H. (1974). *The Bell and the Drum: Shih ching as formulaic poetry in an oral tradition*. Berkeley: University of California Press.