

Golden, Seán

“Aspectos socioculturales de las relaciones UE-China en el marco del regionalismo en Asia”

Regionalismo y desarrollo en Asia. Procesos, modelos y tendencias

Spoor, Max; Golden, Seán (eds.)

Barcelona: Edicions CIDOB

2006

pp. 99-132

Aspectos socioculturales de las relaciones UE-China en el marco del regionalismo en Asia¹

Seán Golden

言有宗，事有君 *yanyouzong, shiyoujun*

Las palabras tienen un ancestro; los asuntos tienen un soberano.

老子道德經 *Laozi Daodejing*, 70, 171 (Lau, 1963: 132)

Cualquier análisis o interpretación de las implicaciones de la actual situación en China y de las relaciones internacionales de este país, en el marco del regionalismo y el desarrollo, debe ser tentativa porque la rapidez del cambio en China nos obliga a aplicar una variante de la «Ley de Moore»² a cualquier análisis del discurso o de las políticas actuales.

El que sigue es un estudio comparativo sobre la retórica multicultural y la construcción de un discurso cívico internacional e intercultural. Es un estudio sobre palabras y sobre soberanía, sobre el linaje de las palabras que construyen el discurso de la soberanía en el contexto de China, sobre el análisis y la interpretación del discurso cívico y la retórica que construye la soberanía china en el ámbito de las relaciones internacionales, la política exterior y la regionalización en Asia Oriental, y sobre las consecuencias de este análisis e interpretación en la formulación de la política exterior de la Unión Europea en relación con Asia Oriental, especialmente con China, y de Estados Unidos, así como la influencia que los conceptos de soberanía tienen en la construcción del discurso cívico chino.

En las ciencias sociales, tal como se practican en Europa, hay una importante tradición de análisis de discurso y de su relación con el poder: el concepto de «hegemonía» de Antonio Gramsci o el control de la información como contrapartida de la «violencia institucional», el concepto de «polifonía» y de la naturaleza «dialógica» del discurso de Mijail

Bajtin, los conceptos de cultura y comunicación de Raymond Williams, los conceptos de «arqueología» y «genealogía» del discurso de Michel Foucault, el concepto de «interpelación» de Louis Althusser, los conceptos de discurso «dominante y subversivo» de Gilles Deleuze y Felix Guattari o el concepto de «esfera pública» y de las reglas del «discurso cívico» que la construyen de Jürgen Habermas, entre muchos otros. En Asia Oriental, especialmente en China, hay una nueva tradición alternativa y en proceso de desarrollo cuyas hipótesis y conclusiones están a la espera de ser integradas al marco académico europeo del análisis aplicado del discurso y los estudios socioculturales comparados.

El término chino 君 *jun*, «soberano», tiene una interesante etimología en este contexto: una mano que sostiene un palo junto a una boca que habla. La mano y el palo son una metáfora de la «autoridad», el papel autoritario del «padre» que impone orden en el microcosmos de la familia, en el pensamiento sociopolítico tradicional chino. Con el añadido de «boca» la autoridad se convierte en la autoridad de aquella persona de la sociedad cuyas palabras tienen la misma fuerza que la autoridad de la «violencia institucional», es decir, el «soberano». Así, pues, en el pensamiento político chino tradicional hay una estrecha relación entre las palabras o el discurso y la soberanía. Esta idea queda reforzada por el hecho de que un término tan significativo como 道 *dao*, el «camino», también significa «discurso», «lo que se dice», «dictar», «lo que se dicta», «dictado», lo que no queda tan lejos de «dictador» o «dictadura», algo que se podría entender, en términos contemporáneos, como el discurso del poder. Cuando los pensadores políticos y sociales tradicionales chinos hacen referencia a «el Camino» y a sus aplicaciones, también intentan identificar la fuente de este discurso cívico y a menudo lo atribuyen al «soberano». En este sentido, el «linaje» de las palabras que construyen el discurso y la retórica está ligado a la «soberanía».

La definición más célebre de la relación entre poder político y organización social en el pensamiento político chino tradicional es la afirmación confuciana 君君臣臣父父子子 *junjun chenchen fufu zizi*, «que el soberano [君 *jun*] actúe como un soberano [competente], el ministro [臣 *chen*] como un ministro [competente], el padre/súbdito [父 *fu*] como un padre/súbdito [competente], y el hijo [子 *zi*] como un hijo [competente]», lo que constituye una ilustración de la doctrina confuciana de 正名 *zhengming*, «la rectificación de los nombres», o la necesidad de establecer un consenso ideológico sociocultural — tanto en el nivel macro-

cósmico de la sociedad en general como en el nivel microcósmico de la familia individual— sobre lo que supone que alguien sea «competente» en su situación sociopolítica (a lo que haría falta añadir una ampliación a las relaciones internacionales y a la política exterior).

En el pensamiento político chino tradicional (Guo, 1975; Kungchuan Hsiao, 1979; He y Bu, 1998; Lewis, 1999), el establecimiento de un discurso oficial capaz de ordenar a la sociedad fue una preocupación importante tanto para los pensadores como para los decisores políticos, y los exámenes imperiales chinos pusieron en marcha un sistema que combinaba la competencia intelectual y literaria con la administración del poder, creando así una situación de complicidad entre los intelectuales y los decisores políticos que sigue siendo importante en la actualidad. La construcción del moderno discurso del poder a nivel nacional e internacional está siendo llevada a cabo tanto en el gobierno como en círculos académicos. A falta de una sociedad civil muy desarrollada e independiente, aún incipiente en la China de hoy, la modernización y la traducción —o recreación— del «modernismo occidental» en el contexto chino es, en gran medida, el resultado de los debates entre la *intelligentsia*: intelectuales que también son consejeros, como Yu Keping en política, Hu Angang en economía o Wang Hui, cuyo enfoque en relación con el discurso del «modernismo», tanto el «occidental» como el chino, es más filosófico. Este papel los convierte en una especie de sociedad civil «por defecto».

Durante los últimos dos siglos, el discurso sobre «modernismo» que se había desarrollado en «occidente» —y el concepto concomitante de «soberanía»— se han enfrentado a la tradición china, con unos resultados traumáticos y desiguales que siguen desempeñando un papel importante en la percepción china de la Unión Europea y de Estados Unidos, y también de Japón. Como consecuencia, un análisis de la genealogía del discurso sobre el «modernismo» proveniente de «occidente» es un necesario primer paso en el proceso de realización de un análisis comparativo del discurso cívico y político chino contemporáneo (Golden, 2004). Ese análisis no puede quedar indiferente a las implicaciones geopolíticas de los intereses en política exterior de EEUU. Los líderes chinos perciben la geopolítica unipolar de EEUU como una amenaza,³ y promueven la reconstrucción de un mundo multipolar en el que las relaciones UE-China tendrían que desempeñar un papel fundamental. Esta consideración nos vuelve a conducir a la relación entre palabras y soberanía que subyace al discurso geopolítico chino contemporáneo.

Lenguaje soberano y soberanía

ARTICLE LI.	大英國官民自不	內叙	文無論京外	一嗣後各式公	第五十一款
It is agreed that, henceforward, the character "夷" (barbarian), shall not be applied to the Government or subjects of Her Britannic Majesty in any Chinese official document issued by the Chinese Authorities either in the Capital or in the Provinces.	得提書夷字				

Artículo 51. Se acuerda que, en adelante, el carácter «[yí]» 夷 [bárbaro], no se aplicará al Gobierno o a los súbditos de Su Majestad Británica en ningún documento oficial chino emitido por las autoridades chinas, ya sea en la capital o en las provincias.

Tratado de Tianjin, 1858 (véase Liu, 2004: 32)

La imposición del «modernismo» europeo en China en el siglo XIX por medio de la fuerza, de los tratados desiguales y de la extraterritorialidad obligó a los pensadores chinos a importar nuevos términos y nuevas ideas por medio de la traducción. La importación al por mayor de nuevas terminologías y nuevos conceptos tuvo lugar en un contexto histórico y cultural que era bastante diferente del contexto que dio lugar a la Ilustración europea. A resultas de ello hubo pocos precedentes o equivalentes culturales que pudieran servir para promover la comprensión mutua. El hecho de que un tratado internacional pudiera censurar las palabras que los funcionarios chinos pudieran usar en los documentos oficiales es un ejemplo harto significativo de la relación asimétrica que existía entre la sociedad china, con una cultura milenaria, y el nuevo mundo (o nuevo orden mundial) del expansionismo europeo, estadounidense (y poco después japonés), que crearía dificultades tanto para la traducción como para el entendimiento. La construcción del «modernismo» bajo coacción en China es actualmente uno de los temas de investigación más importante de los estudiosos chinos, tanto dentro de China como fuera de ella. Lydia H. Liu ha acuñado el término *translingual practice* (práctica translingüe) para referirse a este proceso y hasta ahora ha escrito dos libros sobre el tema (Liu, 1995; 2004). Parte de la obra de Wang Hui sobre esta cuestión se ha publicado en inglés (Wang Hui, 2003); y actualmente Wang Hui está trabajando en un estudio en cuatro volúmenes sobre el desarrollo del pensamiento chino moderno (en chino), que incluye un largo capítulo sobre Yan Fu, uno de los traductores más importantes de finales del siglo XIX, y sobre sus traducciones.⁴

La falta de equivalentes culturales ha representado una dificultad en el diálogo entre Europa y China desde finales del siglo XVI, cuando los primeros misioneros jesuitas, que fueron los primeros sinólogos europeos serios, empezaron a trabajar en China (Golden, 2000), pero sus intentos de acomodarse a los valores culturales chinos fueron reemplazados en el siglo XIX por la diplomacia de las cañoneras, en paralelo a una versión mucho más agresiva y menos tolerante de la actividad misionera protestante, provocando ambas unas reacciones xenófobas que constituyen los antecedentes del actual nacionalismo chino. Cuando Yan Fu (1854-1921) tradujo las principales obras sobre el darwinismo, el darwinismo social y otras ramas de las ciencias sociales de «occidente» al chino, tuvo que usar términos chinos que no tenían las mismas connotaciones que los términos «occidentales» que estaba traduciendo. A falta de un equivalente cultural nativo, el término «nación» pasó a ser 群 *qun*, «rebaño», por ejemplo, mientras que «partido (político)» se convirtió en 黨 *dang*, «facción», cuando ninguno de esos dos términos transmite un sentido equivalente de lo que estos términos significaban en el contexto europeo.

Lydia H. Liu ha dado muchos ejemplos significativos de las consecuencias de la imposición de la soberanía a las palabras:

Uno de los conceptos principales que surgieron en el discurso político de la China moderna puede rastrearse hasta los neologismos inventados por [W.A.P.] Martin y por los traductores chinos de *Elements of International Law* [Nociones fundamentales de Derecho Internacional]. El concepto que tengo en mente es el de *quanli* [權利], o «derecho», que, igual que *zhuquan* [主权] «soberanía» y muchos otros términos acuñados en el siglo XIX, ya no nos resultan extraños o poco chinos porque han sido naturalizados en la historia del discurso político chino (y japonés) y mediante el uso repetido durante casi un siglo y medio. La situación fue percibida de manera diferente, sin embargo, por quienes vivían a mediados del siglo XIX. Esto quedó debidamente documentado por los propios traductores catorce años después de los hechos, cuando todavía sentían la necesidad de defender su «torpe» acuñación. En una nota que encabezaba la traducción de la obra *Introduction to the Study of International Law* [Introducción al estudio del Derecho Internacional] de [T.D.] Woolsey, conocido en chino como *Gongfa bianlun*, Martin y sus colaboradores chinos explican cómo habían acuñado el neologismo *quanli* para vehicular el significado de «derecho». Su tono era claramente apologético:

«El derecho internacional es un ámbito separado de conocimiento que exige una terminología especial. Hubo momentos en que no podíamos encontrar un término chino adecuado para vehicular la expresión original, por lo tanto nuestra elección de palabras parecía menos que satisfactoria. Tomemos por ejemplo el carácter *quan*. En este libro, esa palabra significa no solo el tipo de poder que uno tiene sobre los demás, sino algo a lo que cualquier persona corriente tiene derecho. En algunas ocasiones hemos añadido la palabra *li* [para formar un término compuesto], como, por ejemplo, en la expresión *quanli*, que significa los «derechos» innatos del plebeyo, etc. En un primer momento, estas palabras y expresiones pueden resultar extrañas y torpes, pero tras verlas repetidamente el lector se dará cuenta de que los traductores han hecho, realmente, lo mejor que podían [...]».

Efectivamente, tal como he sugerido, el nombre *quan* tiene un amplio espectro de significados asociados con «poder», «privilegio» y «dominio» en el uso chino, así como la palabra *li* trae a la mente «interés» «provecho» y «cálculo». Acechando detrás de las traducciones de «derechos» y «derechos humanos», estos significados desterrados siempre pueden aparecerse como fantasmas para atormentar al super-signo y abrir involuntariamente los términos «derechos» o «derechos humanos» a sus «otros» significados, tales como «privilegio» y «derecho de posesión». El subtexto de significación «excesiva», pues, constituye una glosa del significado evidente de la palabra inglesa «*right*» [«derecho»], añadiéndole algo más de lo que dice de manera ostensible. Esto no quiere decir que los traductores fueran incapaces de comprender el significado verdadero de «*right*». Por el contrario, la significación «excesiva» parece tener en cuenta el mensaje histórico del discurso sobre los «derechos» en la práctica del derecho internacional de una manera más que adecuada, ya que registra el hecho de que la idea había sido traído a China por los representantes europeos del derecho internacional del siglo XIX, quienes habían afirmado sus «derechos comerciales» y el «derecho» de invadir, saquear y atacar al país. Su lenguaje sobre «derechos» no puede sino transmitir el claro mensaje de amenazas, violencia y agresión militar al gobierno Qing en la mesa de negociaciones y a la población china en general (Liu, 2004: 124-131).

Geometrías de valores euclidianas y no euclidianas

La importancia de la geometría euclidiana radica no tanto en la matemática real que contiene sino en el método sistemático que usó Euclides para presentar y desarrollar esas matemáticas [...] el poder del método axiomático, en el que la verdad de los teoremas derivados se sigue de la verdad de los axiomas y los postulados. Debido a que estos últimos se presentaron como una verdad evidente, los contemporáneos de Euclides creyeron que los teoremas derivados constituían unas descripciones precisas del mundo y unas herramientas válidas para estudiarlo. El postulado de las paralelas de Euclides atrajo el interés tan pronto, con la publicación de los *Elementos*, porque parecía menos evidente que los demás. Su equivalente más popular es el siguiente: a través de un punto dado P que no está en una línea l pasa sólo una línea en el plano de P y l que no se encuentra con l . Los intentos de derivar el postulado de las paralelas de los demás postulados, transformándolo así en un teorema, llevaban a resituarlo en relación con sus dos alternativas —que no existe esa línea o que hay más de una— y luego a mostrar las contradicciones que se siguen de ello. Inesperadamente, no hubo contradicciones resultantes de ninguna de las dos sustituciones: el resultado fue, en cambio, el de dos nuevas geometrías no euclidianas que fueron consideradas tan válidas y coherentes como la geometría euclidiana. Pronto quedó claro que es imposible determinar cuál de las tres geometrías, en caso de que alguna lo sea, es la representación matemática más adecuada del mundo real. Así, pues, los matemáticos se vieron obligados a abandonar su preciada idea de que existe una única geometría correcta y reemplazarla por la de que existen unas geometrías alternativas igualmente coherentes y válidas. También se vieron forzados a reconocer que los sistemas matemáticos no son meros fenómenos naturales que están esperando a ser descubiertos sino que los matemáticos crean esos sistemas al seleccionar unos axiomas y postulados coherentes y al estudiar los teoremas que pueden derivarse de ellos (*Encyclopaedia Britannica*).

El concepto de la Ilustración de «verdades evidentes» antecede al descubrimiento de la geometría no euclidiana y se basa en la supuesta universalidad de la geometría euclidiana. El papel de la geometría euclidiana en el desarrollo de la lógica aristotélica, y por lo tanto del pensamiento racionalista occidental, no es en absoluto trivial. El silogismo de Aristóteles se deriva del método axiomático de Euclides. A. C. Graham, uno de los mayores sinólogos del siglo XX y uno de los principales expertos en el antiguo discurso chino, señaló que «no hay pruebas

[...] de que [los primeros lógicos chinos] formularan pruebas geométricas, siendo su ausencia uno de los principales vacíos del pensamiento chino en comparación con el pensamiento griego» (Graham, 1989: 160). Las diferentes bases conceptuales de sociedades con historias y culturas diferentes pueden llevar a modos alternativos de construir la realidad social.

El modo occidental de filosofar, con terminaciones de número, parte de la sumatoria de unos elementos particulares, llevando a dos de sus extremos a la reducción del cosmos y de la comunidad a agregados de átomos y de personas individuales, mientras que los chinos, que operan con nombres genéricos, piensan en términos de un Camino [*Dao*], de un patrón [*li*: un concepto único de lo que da «forma» a las cosas en la cosmología china], [de *qi*: un concepto único de lo que da «sustancia» a las cosas en la cosmología china], y del tipo de cosas que son divisibles de varias maneras» (Graham, 1989: 389; véase también Lu, 1998).

La introducción de ideas e ideologías extranjeras como el budismo, el islam o el cristianismo en el pensamiento y la cultura chinos debió hacer frente a

lo que podría llamarse un «imperativo cultural»: ninguna religión marginal que penetrara del exterior podía albergar esperanzas de arraigarse en China (al menos a nivel social) a menos que se adaptara a la pauta que en la época de finales del imperio estaba más definida que nunca. El confucianismo representaba lo que era *zheng* [...], «ortodoxo», en un sentido religioso, ritual, social y político, y para no ser clasificada como *xie* [...], «heterodoxo» y ser tratada como una secta subversiva, una religión marginal debía probar que estaba del lado del *zheng*. [...] Dado que [los conversos chinos] carecían de la herencia intelectual y teológica que sus maestros jesuitas habían traído consigo desde Europa, debieron adaptar los fundamentos jesuitas a su propio universo de discurso tradicional, igual que más de mil años antes los discípulos chinos de Kumarajiva [monje budista y máximo traductor e interprete de los textos budistas, hacia 385-409] habían absorbido ansiosamente las enseñanzas del maestro y pese a ello crearon sus propias versiones de filosofía Mahayana, sencillamente porque carecían del marco de referencia indio y escolástico de Kumarajiva (Zurcher, 1994: 40-41, 63).

Lo mismo que puede decirse de la introducción de sistemas de pensamiento religioso nuevos y foráneos en la cultura china tradicional puede

ser aplicado a la introducción de ideologías modernas foráneas en la cultura china de los siglos XIX y XX, aunque también cabe señalar que el equilibrio del poder se había invertido en este último caso a favor del lado extranjero. En la situación actual el poder ha empezado a volver otra vez hacia el lado chino, pero el análisis del discurso geopolítico chino actual debe seguir respetando la genealogía de las palabras involucradas y sus implicaciones para la soberanía.

Una mujer embarazada subiendo a un autobús

Un país en desarrollo es como una mujer embarazada. Su organismo atraviesa un delicado proceso creador que precisa atenciones y cuidados especiales. La transición hacia una sociedad predominantemente urbana implica verdaderas «transformaciones hormonales» en la sociedad tradicional agraria. Es un cambio de piel, de valores y pautas. Para la población implicada es un viaje a lo desconocido. Para los políticos que intentan gobernar el proceso, un sinfín de riesgos y amenazas [...] A un país en desarrollo y a una mujer embarazada no se le pueden pedir determinados rendimientos, cargas y actitudes [...] La idea es que cuando nos encontremos en el autobús a un país en desarrollo, nos levantemos para cederle el asiento. [...] Ese gesto no puede confundirse con paternalismo, ingenuidad o condescendencia. [...] En la actitud de no cederle el asiento al país en desarrollo hay muchas cosas. Hay amnesia sobre nuestra propia historia. Hay una incapacidad, muy europea, por ponerse en el lugar de quien es diferente. Hay también arcaicos prejuicios y estereotipos de guerra fría, ahora mezclados con nuevos intereses derivados de la rivalidad comercial. Y, finalmente, hay ecos de una actitud colonial-imperialista [...] Cederle el asiento a la embarazada no es disminuir la crítica. Al contrario; es hacerla más seria y eficaz, desmarcarla de la propaganda, apostar por un diálogo firme y respetuoso en todas esas cuestiones [...] Me alegra constatar que los documentos de la Unión Europea comienzan a ir en esa línea. Y estoy seguro de que los amigos chinos agradecerán ese diálogo (Poch, 2003).

El análisis que ha hecho Wang Minmin de la construcción china del discurso de la opinión pública mundial y su respuesta a él resulta especialmente relevante para el análisis del discurso oficial chino en relación con la UE.⁵ Seis componentes se han propuesto como prototipo de la opinión pública mundial: fuerza (o autoridad) moral, valor pragmático, temor al

aislamiento, poder de la opinión pública mundial, imagen de la nación, y el mundo como una unidad.

El componente moral se refiere a juicios de valores compartidos sobre lo que está bien y lo que está mal o es moral e inmoral en las expresiones de las naciones de la opinión pública mundial. El componente pragmático, que apunta a los intereses compartidos por las naciones en el uso que hacen de la opinión pública mundial, hace referencia a las actitudes, comportamientos o políticas que serían de interés para todas las naciones. El aislamiento tiene que ver con un comportamiento explícito o implícito, es decir sanciones, ruptura de relaciones diplomáticas por líderes nacionales o naciones para distanciarse de o para condenar a unas naciones o líderes nacionales que actúan contrariamente a los dictados de la opinión pública mundial. El poder de la opinión pública mundial es un sinónimo de la fuerza de la opinión pública mundial o de la influencia que, según se dice, tiene la opinión pública mundial en los asuntos internacionales. La imagen de la nación se refiere directa o indirectamente a las percepciones que otros países tienen de una nación debido a su comportamiento pasado o presente o a la reputación que la nación desea proyectar al mundo. El mundo como una unidad incluye las muchas maneras en las que las naciones del mundo (o sea la «comunidad internacional», «el mundo civilizado») puede describirse como una unidad que emite el juicio de la opinión pública mundial (Wang Minmin, 2002).

La cobertura china y estadounidense de dos eventos, la IV Conferencia Internacional sobre Mujeres en Beijing y el traspaso de Hong Kong de soberanía británica a soberanía china revelaron que la principal diferencia entre Estados Unidos y China es el énfasis que pone EEUU en los cuatro primeros componentes, que juntos refuerzan una concepción de opinión pública mundial como limitadora del poder, y el énfasis chino en los últimos dos componentes, que no reflejan en la misma medida el poder vinculante de la opinión pública mundial. «El análisis revela las reglas retóricas que Estados Unidos y China emplean en su construcción de la opinión pública mundial. China parece seguir las reglas retóricas de 1) promover su imagen nacional y 2) mantener un fuerte sentido del mundo como unidad. Estados Unidos parece conformarse al poder de la opinión pública mundial como fuerza moral» (Wang Minmin, 2002).

Los orígenes de estas diferencias radican en circunstancias históricas y culturales. «El nombre de China, que significa literalmente el Rei-

no del Medio, refleja orgullo y la idea de que es el centro del mundo. La historia antigua [...] confirmaba esta concepción sinocéntrica. Sin embargo, el siglo que siguió a la guerra del Opio en 1840 ha dado más motivos de burla que de apoyo para esta definición. La historia moderna de China está llena de invasiones y derrotas: es una plétora de humillaciones» (Wang Minmin, 2002).

Las influencias culturales sobre la construcción del discurso político chino se derivan de los «Cinco Principios Internacionales» de Mao Zedong enunciados por Zhou Enlai en la Conferencia de Bandung de naciones afroasiáticas (1955): respeto mutuo a la soberanía y a la integridad territorial; no agresión; no interferencia en los asuntos internos de los demás; igualdad y beneficios recíprocos y coexistencia pacífica. «A partir de estos principios uno puede ver claramente el orden moral chino en las relaciones internacionales y el fundamento de la retórica china sobre opinión pública mundial. De importancia primordial es la soberanía nacional, que incluye los conceptos de respeto mutuo, igualdad, independencia, no interferencia en los asuntos internos y no agresión. En este orden moral la paz mundial fluye naturalmente (y por lo tanto depende) de la aceptación de la soberanía de cada una de las naciones» (Wang Minmin, 2002).

Los Cinco Principios, que surgen de este orden moral, informan la retórica China sobre la opinión pública mundial. Además de abogar por la autosuficiencia y la independencia, otra influencia histórica y cultural profunda que se refleja en las relaciones internacionales de China es su actitud suspicaz en relación con el imperialismo estadounidense [...] y es importante ver que China considera que la opinión pública mundial está en peligro de verse comprometida por la hegemonía política y económica estadounidense. Este temor al dominio de EEUU explica la manera en que China ignora a la opinión pública mundial [...] la opinión pública mundial negativa sobre China se etiqueta como la opinión de una pequeña facción antichina (generalmente estadounidense). Dado que se percibe que esta opinión pública viola la soberanía nacional y la independencia china, no se considera opinión pública mundial en absoluto y por lo tanto no merece ser tomada en cuenta.

Dado que el concepto chino de soberanía nacional contiene los conceptos de justicia, igualdad y respeto mutuo, una violación a la soberanía nacional es también una violación a todos estos valores morales. Así, pues, la opinión pública mundial negativa sobre China [era] considerada dañina

para la soberanía china y por lo tanto una violación de los estándares de justicia sobre los cuales podría basarse una comunidad mundial. Se presentaba a la opinión pública mundial negativa como deliberadamente dañina para la igualdad de las naciones y por lo tanto merecía que no se le considerara más que como la opinión de una pequeña facción sesgada. Esa manera de pasar por alto las opiniones negativas refleja el inmenso impacto del concepto de soberanía nacional en la posición internacional de China y la suspicacia (y actitud defensiva) de China en relación con los países (en general occidentales) que percibe como amenazadores.

Mientras que China identifica los conceptos de justicia, respeto mutuo e igualdad espontáneamente con sus conceptos de soberanía nacional, la paz mundial (el quinto principio internacional) no está menos apartada de la seguridad de la soberanía nacional. [...] el orden moral chino en asuntos internacionales concibe la paz mundial como dependiente de la soberanía nacional. [...] Puesto que el concepto de soberanía nacional tiene tal importancia en la escena internacional, además de asegurar su propia independencia y soberanía China también considera que es su responsabilidad defender a cualquier nación cuya soberanía se vea amenazada. Los ejemplos en los discursos [oficiales] suelen referirse a la creación de la igualdad: la responsabilidad de las naciones más poderosas hacia las que son más débiles, de las naciones más ricas hacia las que son más pobres, y así sucesivamente [...] Es consciente de su orgullosa e histórica gloria y está decidida a no sufrir nunca más las humillaciones de la historia moderna. Esta conciencia tripartita —de la gloria de su pasado antiguo, de la humillación de su pasado reciente y de la urgente responsabilidad que tiene en relación con el orgullo nacional y con los ideales de justicia e igualdad en el escenario mundial— hacen que China sea extremadamente sensible a la cuestión de la limitación del poder. Las amenazas de aislamiento y de desaprobatión moral mundial se consideran más como una amenaza a la soberanía nacional china (y por eso son tratadas con indiferencia o desatendidas), y no como amenazas que tienen el poder de regular la actuación de China. [...] Una vez que la identidad y la soberanía china (y las de cualquier país) se alcancen, se considera que el resto —derechos humanos, prosperidad económica, paz mundial, etc., le seguirán. [...] La opinión pública mundial se concibe así principalmente en términos de autocontrol y responsabilidad autoimpuesta: la responsabilidad de una nación fuerte hacia una nación más débil, o la responsabilidad de una nación rica en relación con una pobre. [...] La regulación puede concebirse de dos maneras: como autorregulación y como regulación impuesta por una fuerza externa. El énfasis chino en la primacía de la soberanía nacional lleva a China a privilegiar una concepción de la opinión pública mundial que refuerza aún

más esta soberanía. Este concepto de opinión pública mundial se basa en la autorregulación, y China conceptualiza la opinión pública mundial como regulatoria, dirigida a incitar a cada país a realizar plenamente su soberanía nacional, lo que incluye cumplir con sus responsabilidades hacia el resto del mundo. La opinión pública mundial se concibe como lo que puede conducir mejor al establecimiento de la soberanía nacional (la autorregulación puede ser vista como un indicador de soberanía nacional fuerte) (Wang Minmin, 2002).

Estados Unidos está lo suficientemente seguro de su propia soberanía como para que su concepción de opinión pública mundial resulte más coherente con cada uno de los seis elementos. «Al estar resueltas las principales cuestiones que tienen que ver con la soberanía y en su posición como una (si no *la*) superpotencia actual, para Estados Unidos resulta natural concebir la opinión pública mundial como una especie de poder regulatorio impuesto. [...] Como poder global establecido, Estados Unidos se identifica con la opinión pública mundial como valedor de las normas morales globales» (Wang Minmin, 2002).

Dadas las influencias históricas y culturales que han configurado las reglas retóricas de China,

¿resulta ético pedirle a China que se adapte a una concepción establecida de opinión pública mundial que incluya a todos y cada uno de los seis componentes? Sin embargo, aun en caso de que sea ético esperar e incluso exigir a China (o a cualquier nación) que se adapte a un código ético más universal que el actual [...] ¿le sería posible a China adaptarse a este código más universal? [Si fuera posible establecer] un conjunto de reglas y valores negociables pero vinculantes, la opinión pública mundial posibilitaría el discurso cívico y a la vez actuaría como el poder vinculante de una norma internacional. [Esas] reglas comunicativas [podrían] también concebirse como lo que Xing Lu llama retórica multicultural, que es «un sistema capaz de hacer honor tanto a valores universales como a concepciones culturales en la práctica y en la formulación de perspectivas retóricas» [Lu, 1998: 308] [...] Las reglas y valores comunicativos implicarían que debemos en primer lugar reconocer las diferencias en los órdenes morales de ambos lados, pero luego avanzar también más allá de esto para darnos cuenta del terreno común sobre el que ambas partes están situadas —que es la búsqueda de una verdad más completa (de tal manera que augura la paz mundial) (Wang Minmin, 2002).

En este sentido, la retórica multicultural exigiría una capacidad crítica para analizar, desmitificar, reformular o crear nuevas estructuras retóricas y metafóricas sin privilegiar las estructuras retóricas y metafóricas heredadas. Se ha hecho algún trabajo importante sobre el análisis de las metáforas que nos rigen (o por las que somos regidos),⁶ pero necesita hacerse mucho más en este aspecto de los estudios socioculturales comparados en el marco de las ciencias políticas y de las relaciones internacionales.

Marte y Venus, 武 *wu* y 文 *wen*, el Espíritu y el Camino

Cuando Robert Kagan usa arquetipos de la mitología griega para caracterizar las diferencias entre la que según él es la concepción hobbesiana de EEUU sobre la necesidad de ejercer poder absoluto en calidad de poder soberano unipolar que asegurará la estabilidad del orden mundial a través del uso implícito o explícito de la fuerza (Marte), en oposición a la que según él es una concepción kantiana de la UE de una confederación mundial multipolar basada en el poder seductor de la persuasión racional y el imperativo categórico de la era de la Ilustración (Venus) (Kagan, 2002), está recurriendo, de manera consciente o no, a una estructura metafórica basada en elementos culturales que es parte fundamental de una visión del mundo antropomórfica «occidental». La cultura política china concebía una pareja diferente de conceptos — 武 *wu*, «fuerza militar», y 文 *wen*, «cultura» — cuya relación dinámica ha configurado la esfera política desde la antigüedad. La «violencia institucional» (武 *wu*) posibilitó la movilización de la sociedad para la guerra o para las obras públicas, pero la «hegemonía» (文 *wen*) — en el sentido gramsciano del término — ejercida por los mandarines tecnócratas era necesaria para su estrategia o diseño y para su administración. La continuidad de este concepto a lo largo de la historia de la cultura política china queda atestiguada por la célebre identificación de Mao del poder político con el cañón de una escopeta (武 *wu*) en tanto que advertía que debería ser el Partido (文 *wen*) el que controlara la escopeta y no la escopeta la que controlara al Partido, sustituyendo así los cuadros del Partido por los mandarines del sistema imperial tradicional. Mientras que Marte y Venus sirven como personificaciones antropomórficas de concepciones alternativas de la administración del poder basadas en narrativas humanas, 武 *wu* y 文 *wen* son pro-

cesos y relaciones, no personificaciones ni narrativas. En términos de la política exterior china contemporánea, 武 *wu* correspondería al poder militar duro «hegemónico» ejercido por el unilateralismo estadounidense, en tanto que 文 *wen* correspondería al «poder blando» como respuesta asimétrica china. En este paradigma, en oposición al paradigma Marte-Venus, queda por ver cómo debería ser caracterizada la UE.

Según la *Encyclopaedia Britannica*, la sustitución de los palillos por cuchillos en la mesa refleja el ascendente del letrado en relación con el guerrero como héroe cultural. El desarrollo de una cultura culinaria que cortaba todo que hacía falta en la cocina antes de llevar la comida a mesa hacía innecesaria la presencia de armas (cuchillos) en los comedores donde se celebraban los banquetes que formaban parte de las negociaciones diplomáticas, evitando así el riesgo de que las diferencias de opinión o de prioridades condujesen al uso de las armas. Este sería un ejemplo temprano de la sutil eficacia del poder blando, como sería la política del sistema de los estados tributarios que durante milenios sirvió para regular las relaciones del imperio chino con sus vecinos en términos tanto de política exterior como de comercio exterior, evitando cualquier necesidad de expansionismo imperial (un interesante precedente de la actual política de buena vecindad que China está practicando en Asia, que contradice el escenario descrito por el *lobby* antichino, que describe a China como «amenaza»).

La continuidad del papel de 文 *wen* en la política exterior china y de Asia Oriental puede ilustrarse con el «espíritu de Shanghai» asociado a la Organización de Cooperación de Shanghai (OCS), cuyos principales objetivos son los de «reforzar la confianza mutua y la buena vecindad y la amistad entre estados miembros; desarrollar su cooperación eficaz en asuntos políticos, economía y comercio, ciencia y tecnología, cultura, educación, energía, transporte, protección medioambiental y otros ámbitos, trabajar juntos para mantener la paz, la seguridad y la estabilidad regionales y promover la creación de un nuevo orden político y económico internacional caracterizado por la democracia, la justicia y la racionalidad» (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2004).

Esta definición de los principios básicos de la OCS se corresponde bastante con el análisis ya mencionado de Wang Minmin sobre los fundamentos de la retórica china sobre opinión pública mundial (bien reflejados asimismo en el *Policy Paper* de China sobre la UE): «La adhesión a los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas; el res-

peto mutuo a la independencia, soberanía e integridad territorial; la no interferencia en los asuntos internos de los demás; el no uso ni amenaza de uso de la fuerza mutuos; la igualdad entre todos los estados miembros; la resolución de todos los asuntos a través de consultas; el no alineamiento y no posicionamiento contra ningún otro país ni organización; la apertura al mundo exterior y la voluntad de llevar a cabo todo tipo de diálogos, intercambios y cooperación con otros países y organizaciones internacionales o regionales relevantes» (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2004).

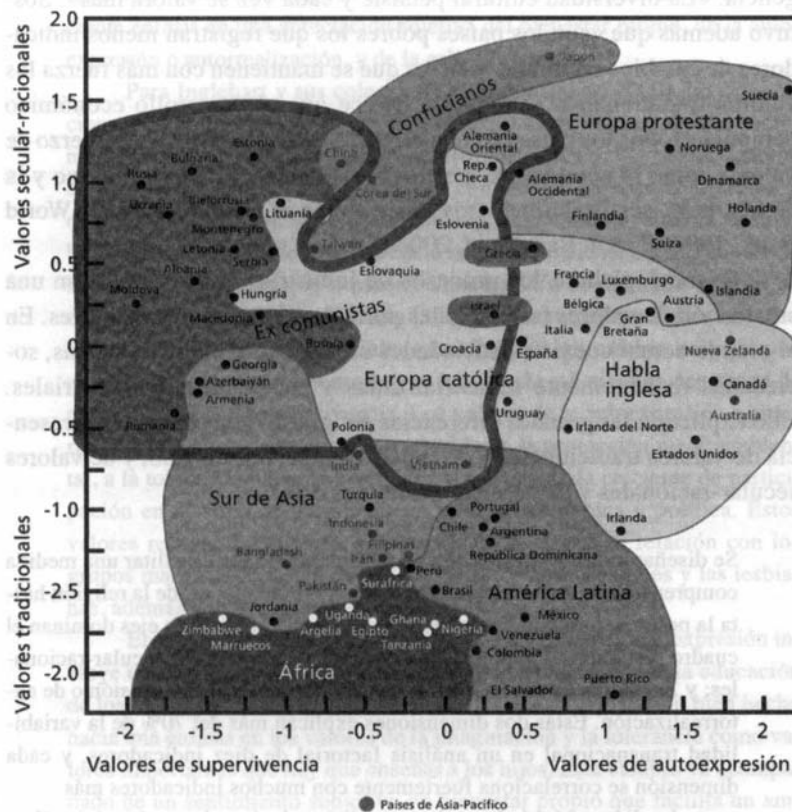
Esta formulación de los principios de la OCS o «el espíritu de Shanghai» tiene implicaciones claras para la comparación o contrastación de la concepción china de asociación con la de la UE, así como para entender la posición china sobre regionalismo y cooperación regional (Mantaha y Golden, 2004).

La OCS aboga y actúa sobre la base de un nuevo concepto de seguridad basado en la confianza mutua, el desarme y la seguridad cooperativa, una nueva relación entre los estados con asociación en lugar de alineamiento como núcleo y un nuevo modelo de cooperación regional caracterizado por esfuerzos concertados de los países de todos los tamaños y cooperación mutuamente benéfica. En la carrera del desarrollo, gradualmente ha tomado forma un espíritu de Shanghai, un espíritu caracterizado por la confianza mutua, el beneficio mutuo, la igualdad la cooperación, el respeto por civilizaciones diferentes y el desarrollo común (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2004).

Antes de concluir este capítulo con algunas referencias específicas a la manera en que se comprenden en China algunos de los términos clave del *Policy Paper* de la UE sobre China, merece la pena considerar algunos aspectos socioculturales adicionales de la China contemporánea y de Asia Oriental tal como se reflejan en el *Mapa mundial de valores* que Ronald Inglehart presentó en el marco del *Diálogo sobre globalización, identidad y diversidad* organizado por el Foro Universal de las Culturas, celebrado en Barcelona en 2004 (Forum Barcelona, 2004a; Golden, 2005).

El *Mapa mundial de valores* de Inglehart visualiza la fuerte correlación de valores en culturas distintas. Los países se agrupan de una manera que destaca por su previsibilidad. La *World Values Survey*, que dirige Ronald Inglehart, es un proyecto internacional que consiste en la

GRÁFICO 1



Nota: el gráfico resalta el caso de los países asiáticos dentro de un estudio llevado a cabo por la *World Values Survey*, <<http://www.worldvaluessurvey.org>>

FUENTE: *Anuario Asia-Pacífico 2004* (2005), Casa Asia, Fundación CIDOB, Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos.

medición, análisis y comparación de los valores culturales de los diferentes países y regiones geográficas del mundo para determinar si hay un efecto de convergencia de estos valores a partir de la globalización. Los resultados se plasmaron gráficamente en su *Mapa mundial de valores*, un mapamundi de valores socioculturales que muestra un alto grado de homogeneidad entre ciertas culturas, además de cierta correlación entre el nivel de desarrollo económico de una cultura y su sistema de valores (gráfico 1).

Inglehart afirmó que, a pesar de lo que se presuponía, no existe convergencia. «La diversidad cultural persiste y cada vez se valora más». Sostuvo además que «son los países pobres los que registran menos indicadores de cambios culturales y en los que se mantienen con más fuerza los valores tradicionales», aunque sí parece que el desarrollo económico «empuja a todos los países en una dirección común», hacia el refuerzo de valores como la igualdad de género, la tolerancia, el buen gobierno y la democracia, según define estos dos últimos el Banco Mundial (World Bank, 1992; Forum Barcelona, 2004b).

Según Inglehart, los procesos de industrialización conllevan una sustitución de valores tradicionales por valores racionales-seculares. En el mundo actual coexisten sociedades escasamente industrializadas, sociedades recientemente industrializadas y sociedades posindustriales. Ello explicaría las grandes diferencias geográficas en cuanto a la presencia de valores tradicionales y de supervivencia, por un lado, y de valores secular-racionales y de autoexpresión, por otro.

Se diseñaron las encuestas de valores del mundo para facilitar una medida comprensiva de todos los ámbitos de interés humano, desde la religión hasta la política, pasando por la vida social y económica. Dos ejes dominan el cuadro resultante: 1) valores tradicionales *versus* valores secular-racionales; y 2) valores de supervivencia *versus* valores de autoexpresión o de autorrealización. Estas dos dimensiones explican más del 70% de la variabilidad transnacional en un análisis factorial de diez indicadores, y cada dimensión se correlaciona fuertemente con muchos indicadores más.

La dimensión de los valores tradicionales/secular-racionales refleja el contraste entre las sociedades donde la religión es muy importante y donde no lo es. Una gama amplia de otras orientaciones se relaciona estrechamente con esta dimensión. Sociedades cerca del polo tradicional enfatizan lo importantes que son los enlaces entre padres e hijos y la deferencia frente a la autoridad, además de las normas absolutas y los valores tradicionales de la familia. Estas sociedades mantienen un alto nivel de orgullo nacional, y una perspectiva nacionalista. Las sociedades con valores secular-racionales muestran preferencias contrarias en cada uno de estos casos.

La segunda dimensión principal de la variabilidad transcultural está relacionada con la transición desde una sociedad industrial hacia una sociedad postindustrial, que comporta una polarización entre los valores de supervivencia y los valores de autoexpresión o de autorrealización. La riqueza sin precedentes acumulada por las sociedades más desarrolladas ha liberado a una proporción cada vez mayor de la población de la preocupa-

ción por su propia supervivencia. Como consecuencia, las prioridades han cambiado, desde un énfasis en la seguridad física y económica hacia un creciente énfasis en una apreciación subjetiva del bienestar propio, de la autoexpresión o autorrealización, y de la calidad de vida.

Para Inglehart y sus colegas (Inglehart y Baker, 2000), las orientaciones han cambiado de valores tradicionales hacia valores secular-racionales en casi todas las sociedades industrializadas. Pero la modernización no es lineal. Cuando una sociedad ha completado su industrialización y empieza a convertirse en una sociedad del conocimiento, cambia de rumbo, desde los valores de supervivencia hacia un creciente énfasis en los valores de la autoexpresión o autorrealización. Un componente central de esta nueva dimensión implica una polarización entre los valores materialistas y los valores posmaterialistas, reflejando un cambio cultural que emerge entre las generaciones que se han criado sin ninguna necesidad de preocuparse por su supervivencia. Los valores de la autoexpresión o autorrealización dan un alto grado de prioridad a la protección medioambiental, a la tolerancia hacia la diversidad y a la demanda creciente de participación en la toma de decisiones en la vida económica y política. Estos valores reflejan igualmente una polarización global en relación con los grupos marginados, como los extranjeros, los homosexuales y las lesbianas, además de en la igualdad de género.

El cambio de valores de supervivencia a valores de autoexpresión incluye un importante cambio en los valores relacionados con la educación de los niños, desde un énfasis en los valores del trabajo duro o bien hecho hacia una énfasis en los valores de la imaginación y la tolerancia como valores importantes que hay que enseñar a los hijos. Este cambio va acompañado de un sentimiento subjetivo de bienestar propio que facilita un ambiente de tolerancia, de confianza y de moderación política. Las sociedades con un alto grado de valores de autoexpresión tienden a dar mucha importancia a la confianza interpersonal.

Así se genera una cultura de confianza y de tolerancia, donde la gente da un valor relativamente alto a la libertad individual y la autoexpresión, y muestra orientaciones políticas activistas, que son precisamente los atributos que la literatura sobre la cultura política define como imprescindible para la democracia (*World Values Survey*).

Para Inglehart, los valores tradicionales enfatizan la religión, la obediencia, el patriotismo, la voluntad de hacer que los padres se sientan orgullosos, la no justificación del divorcio, el rechazo del aborto y el proteccionismo económico, mientras que los valores secular-racionales enfatizan lo contrario. Asimismo, los valores de supervivencia enfatizan la seguridad

económica, el machismo, la homofobia, el rechazo a los extranjeros, la insatisfacción existencial y las escasas participación política y preocupación medioambiental, mientras que los valores de autoexpresión o de autorrealización de tipo individualista enfatizan lo contrario.

Con estos parámetros, Inglehart señaló que el mapa de valores mundial es muy previsible, aunque existen importantes matices: los países ex comunistas se han vuelto ligeramente más tradicionales y más tendentes a valorar la supervivencia; los países en desarrollo muestran un cierto avance hacia los valores de autoexpresión, aunque conservan los valores tradicionales; y los países democráticos y económicamente avanzados muestran una progresión continuada hacia la autoexpresión de los individuos y hacia valores secular-racionales.

Inglehart relacionó el cambio cultural con el desarrollo económico de una sociedad, pero se trata también de un fenómeno de retroalimentación o *path-dependency*. Sostuvo que el bagaje histórico y el trasfondo cultural de las sociedades pesan de manera considerable a la hora de moverse en un sentido o en otro; esto es, a modernizarse o no. El *path dependency* se manifiesta a la hora de dividir el mundo por zonas en función de la similitud en su configuración de valores: la *World Values Survey* utiliza criterios tan diversos como las delimitaciones continentales, la religión o el idioma para colocar a los países dentro de categorías coherentes en términos de valores como «ex comunistas», «confucianos», «Europa protestante», «Europa católica», «habla inglesa», «América Latina», «África», y «Sur de Asia».

Asia Oriental, incluyendo a China, está situada en una posición alta en la dimensión secular-racional de la escala de valores (más alto que EEUU y que varios estados miembros de la UE), aunque China está más cerca de los valores de supervivencia que de los valores de autoexpresión en comparación con Japón. Por otro lado, si la hipótesis de Inglehart es correcta, el aumento de la prosperidad debería llevar a los valores colectivos chinos a una posición más alta en la dimensión de la autoexpresión, quedando así más cerca de las dimensiones combinadas de los estados más desarrollados de la UE, con lo que resultaría una cultura aun más conducente a la buena gobernanza y a la democracia.

Implicaciones para las relaciones UE-China en el marco del regionalismo

Los propósitos declarados de la política de la UE hacia China son: «Estrechar más las relaciones con China, tanto bilateralmente como en el escenario mundial, a través de un diálogo político reforzado; apoyar la transición de China hacia una sociedad abierta basada en el estado de derecho y el respeto a los derechos humanos; alentar la integración de China en la economía mundial integrándola plenamente en el sistema de comercio mundial y apoyar el proceso de reformas sociales y económicas que está teniendo lugar en China; incrementar el perfil de la UE en China» (Comisión Europea, 2005).

El *Policy Paper* sobre la UE de China afirma que: «China se compromete a convertirse en una sociedad opulenta de una manera completa y aspira a un clima internacional favorable. China proseguirá la búsqueda de una política exterior independiente de paz y trabajará en estrecha relación con otros países para el establecimiento de un nuevo orden político y económico internacional que sea justo y equitativo y esté basado en los «Cinco Principios de Coexistencia Pacífica». China, como siempre, respetará la diversidad en el mundo y promoverá la democracia en las relaciones internacionales en interés de la paz mundial y del desarrollo común» (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2003).

Las declaraciones chinas están bastante de acuerdo con el análisis de Wang Minmin sobre el orden moral chino mencionado antes. El lado chino reconoce y acepta la diversidad: «No existe un conflicto de intereses esencial entre China y la UE y ninguna de las partes plantea una amenaza a la otra. Sin embargo, dadas sus diferencias históricas, de herencia cultural, sistema político y nivel de desarrollo económico, resulta natural que las dos partes tengan puntos de vista diferentes o incluso que estén en desacuerdo en relación con ciertas cuestiones. No obstante, las relaciones China-UE de confianza y beneficio mutuos no pueden y no quedarán afectadas si las dos partes gestionan sus desacuerdos con un espíritu de igualdad y respeto mutuo» (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2003).

La insistencia china en la igualdad y el respeto y beneficio mutuos es un claro resultado de la necesidad percibida de revertir las humillaciones sufridas a lo largo de los siglos XIX y XX y recuperar el terreno perdido siguiendo un camino independiente en relación con el cual se pre-

tende recibir el mismo respeto que el que la UE espera recibir para sus prioridades. Una notoria diferencia entre los dos discursos es la insistencia china en la concesión mutua de ventajas y la reciprocidad (viejas virtudes confucianas) y en los beneficios mutuos y equitativos, en tanto que el discurso de la UE sólo menciona lo que se espera que haga China. En este sentido, la actitud de la UE es similar a la actitud que Wang Minmin atribuye a EEUU en comparación con China: China parece seguir las reglas retóricas de 1) promover su imagen nacional y 2) mantener un fuerte sentido del mundo como unidad. Estados Unidos parece conformarse con el poder de la opinión pública mundial como fuerza moral.

Esto supondría cierta insensibilidad a los registros semánticos y retóricos que China espera encontrar en las políticas y documentos oficiales de la UE en relación con China (en este sentido, sería interesante considerar la conveniencia de aplicar en el marco de las relaciones UE-China el concepto de *parity of esteem* («paridad de estimación»), que fue acuñado en relación con el proceso de paz de Irlanda del Norte en el contexto europeo). Un ejemplo claro es el tratamiento que recibe la «cultura» en el documento chino y en el último documento de la UE (Comisión Europea, 2003). El documento chino se refiere a la «cultura» cuatro veces. En dos ocasiones el texto rinde homenaje a ambas tradiciones culturales, con especial insistencia en la calidad y la paridad, en las otras dos ocasiones la referencia es institucional o vinculada a la producción de bienes culturales (el subrayado es nuestro):

- 1) Tanto China como los estados miembros de la UE tienen una larga historia y una espléndida cultura y abogan por desarrollar más intercambios culturales y emulación mutua. El entendimiento común y las interacciones en las esferas política, económica y cultural entre China y la UE ofrecen unos sólidos cimientos para un sostenido crecimiento de las relaciones China-EU [...]
- 2) III. La educación, ciencia y tecnología, cultura, sanidad y otros aspectos [...]
- 3) China se abrirá más en su reforzamiento y profundización de los intercambios y cooperación con los estados miembros de la UE en el ámbito cultural y trabajará a favor de un marco de niveles múltiples y multidimensional de intercambios culturales entre China y la Unión Europea, los estados miembros de la UE y sus respectivos gobiernos locales, y entre sus pueblos y sus comunidades empresariales, para así facilitar al pueblo chino y la UE el conocimiento de las magníficas culturas de ambos.

- 4) China establecerá centros culturales chinos en las capitales de los estados miembros de la UE y en la sede de la UE: Bruselas. Sobre la base de la reciprocidad y el beneficio mutuos, China acoge favorablemente el establecimiento, por parte de la UE, de centros culturales en Beijing. China alentará actividades de intercambio cultural de alta calidad y explorará nuevas modalidades de cooperación en las industrias culturales. Se mantendrán debates sobre la formación de un mecanismo consultivo de cooperación cultural China-UE y sobre la idea de celebrar conjuntamente un forum cultural China-UE (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China, 2003).

El *Policy Paper* de la UE se refiere a la «cultura» en dos ocasiones, una vez en un marco puramente institucional y otra en un contexto peyorativo, sin diferencia alguna que sugiera «paridad de estimación» (el subrayado es nuestro):

- 1) Promover una actitud activa de China en el proceso ASEM [*Asia-Europe Meeting*; Reunión Asia-Europa, el proceso de celebración de cumbres periódicas entre la UE y los países de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN), más China, Japón y Corea del Sur], con consultas sobre la seguridad internacional y regional y otros desafíos en el marco del pilar político de la ASEM, en la construcción de un entendimiento entre Asia y Europa en las negociaciones DDA [*Doha Development Agenda*] en el pilar económico e impulsando el compromiso de China a los contactos entre los pueblos en el Diálogo sobre Culturas y Civilizaciones.
- 2) La persistencia de una cultura proteccionista que impulse la industria local (Comisión Europea, 2003).

Este ejemplo ilustra muy bien el análisis de Wang Minmin de la construcción de la retórica china sobre la opinión pública mundial y la necesidad de que la UE desarrolle una estrategia comunicativa más apropiada a las expectativas retóricas y culturales chinas.

Los decisores políticos de la UE también tienen sus propias expectativas retóricas y culturales, y están especialmente ansiosos por saber cómo entienden los decisores políticos chinos términos clave de la UE tales como «gobernanza» o «discriminación política».

El de «gobernanza» es un concepto que ha tomado gran importancia en los últimos tiempos, y hace referencia tanto al gobierno como a la gestión (gobernanza corporativa). No hay un equivalente chino estándar

para este término. A veces se traduce como 統治 *tongzhi*, que combina la palabra empleada para «gobierno» (治 *zhi*) con el término con el que se designa «sistema», «orden» o «unidad» (統 *tong*), pero que podría tener la implicación de «dominar» o hacer cosas de manera interconectada y unificada. El término 治 *zhi* puede tener el significado de «gobernar» o «curar» y aparece a menudo en palabras vinculadas al gobernar (no a la gobernanza) o con tratamientos médicos o remedios. Esta conexión se remonta a la antigua concepción holística de la sociedad y a la naturaleza que forma parte de la «larga historia y espléndida cultura» de China. A veces se traduce como 治理 *zhili*, que podría entenderse con el significado de «teoría» o «principio» (理) «de gobierno» (治). Yu Keping, que es quizás el principal experto chino en la materia y dirige el Instituto de Gobernanza en la Universidad de Beijing, ve complicado encontrar un término equivalente en los textos chinos de su obra sobre la materia, y se ve obligado a recurrir al uso del término inglés, entre paréntesis, a continuación del término chino en su texto chino:

治理 *zhili* (*governance* [gobernanza])

统治 *tongzhi* (*government* [gobierno])

善治 *shanzhi* (*good governance* [buen gobierno; término bien conocido en inglés que también podría traducirse literalmente como 良好的治理 *lianghao de zhili*]) (Yu Keping, documento chino).

Yu usa el término 善治 *shanzhi* en el sentido de «buen gobierno», en el que 善 *shan* implica «bueno», «caritativo», «amable», pero también «limpio», en tanto que el término alternativo 良好 *lianghao*, «bueno» o «deseable», es un adjetivo que se aplica a la teoría o el principio del gobierno o a la ciencia política (良 *liang* implica «bueno» «magnífico», pero también se asocia con «[buena] conciencia»). El análisis de Yu del objeto de la gobernanza aplicado al contexto chino, especialmente a nivel local o de aldea, puede encontrarse en *Toward an Incremental Democracy and Governance: Chinese Theories and Assessment Criteria* [Hacia una democracia y gobernanza incrementales: teorías chinas y criterios de evaluación] (Yu, 2000).⁷

Yu Keping establece una clara distinción entre la «gobernanza» vinculada al «gobierno» y la «gobernanza» como sistema de administración o gestión independiente del gobierno y concluye que la sociedad civil china no es aún lo suficientemente fuerte como para implementar o

consolidar todos los aspectos del «buen gobierno». Las implicaciones para la política de la UE a este respecto son similares a las de la metáfora de Rafael Poch antes citada, según la cual un país en desarrollo es como una mujer embarazada subiéndose a un autobús, o como las implicaciones de una de las conclusiones de la *Agenda del Desarrollo de Barcelona* elaborada, entre otros, por John Williamson y Joseph Stiglitz en el marco del Foro Universal de las Culturas celebrado en Barcelona en 2004:

Tanto el razonamiento económico básico como la experiencia internacional sugieren que la calidad institucional —por ejemplo el respeto por el estado de derecho y los derechos de propiedad— sumada a una orientación de mercado con un equilibrio adecuado entre mercado y Estado y una actitud atenta a la distribución de los ingresos, están en la raíz de las estrategias de desarrollo exitosas. Además, las instituciones que convierten esos principios abstractos en realidad son importantes, y los países en desarrollo deberían trabajar duramente para mejorar sus entornos institucionales. Pero las innovaciones institucionales eficaces dependen en gran medida de la historia de un país, de su cultura y de otras circunstancias específicas. Alentar a las naciones en desarrollo a copiar mecánicamente las instituciones de los países ricos —como tienden a hacer las instituciones financieras internacionales— no es una garantía de resultados y puede hacer más mal que bien (Forum Barcelona, 2004c).

Williamson es considerado como el autor del «Consenso de Washington», cuya posterior interpretación y aplicación ha repudiado; por lo tanto su participación en la «Agenda de Barcelona» resulta especialmente interesante. Joshua Cooper Ramo ha acuñado el término «Consenso de Beijing» para referirse al modelo económico, político, de política exterior y de seguridad que se está desarrollando en China como un modelo de desarrollo viable y cada vez más atractivo para muchos países del mundo que rechazan el modelo «Washington» (Ramo, 2004). Quizás la «Agenda de Barcelona» sea más apropiada para la política de la UE en el triángulo de las relaciones UE-EEUU-China. La definición de este triángulo nos presenta problemas de orientación. ¿Están Bruselas y Beijing mirando a Washington desde lados opuestos del mundo? ¿O debería empezar Bruselas a mirar directamente hacia Beijing, sin tener que pasar por Washington? La masa continental euroasiática sitúa a Bruselas y a Beijing como dos extremos del mismo territorio y en lugar de darse la es-

palda mientras miran a Washington, quizás la UE y China deberían mirarse entre sí y empezar a desarrollar lo que muchas voces describen actualmente como el «arco euroasiático». En cualquier caso, el desarrollo de una posición independiente de la UE sobre la gobernanza y el desarrollo tomando una posición diferente de la de EEUU o de China podría ser un importante elemento de la futura política de la UE.

Hay que entender que la historia reciente de China ha involucrado algunos términos que son vistos positivamente en el discurso cívico de la UE y que tienen unas connotaciones muy peyorativas en el contexto chino contemporáneo. Uno de estos términos es el de «democracia», especialmente el de la «democracia participativa», que en el contexto chino recuerda las campañas de luchas de masas del período maoísta y los excesos de la Revolución Cultural. «El poder para el pueblo» no tiene las mismas connotaciones en China que en la Europa post-mayo del 68. El «buen gobierno» en el contexto chino significa estabilidad institucional, por encima de todo lo demás, como un medio de evitar los enfrentamientos sociales y mantener el crecimiento económico. Tal como ilustra el antes mencionado análisis de Lydia H. Liu del término 權利 *quanli*, muchos de los términos clave de la ciencia política «occidental» se entienden como espadas de dos filos en China.

Los puntos de vista opuestos de la UE y EEUU en relación con el tema del compromiso [*engagement*] (en oposición a la contención [*containment*]) resultan evidentes en cualquier análisis retórico de los documentos respectivos. El tono de *Política Estratégica Nacional de Estados Unidos* refleja claramente la diversidad de puntos de vista identificada por Wang Minmin: «Al estar resueltas las principales cuestiones que tienen que ver con la soberanía y en su posición como una (si no *la*) superpotencia actual, para Estados Unidos resulta natural concebir la opinión pública mundial como una especie de poder regulatorio impuesto. [...] Como poder global establecido, Estados Unidos se identifica con la opinión pública mundial como valedor de las normas morales globales» (Wang Minmin, 2002):

Las relaciones de Estados Unidos con China son una parte importante de nuestra estrategia para promover una región de Asia-Pacífico estable, pacífica y próspera [...] Los líderes chinos aún no han hecho la próxima serie de opciones fundamentales sobre el carácter de su Estado. Al intentar hacerse con capacidades militares avanzadas que pueden amenazar a sus

vecinos en la región de Asia-Pacífico, China está siguiendo una vía anticuada que, finalmente, obstaculizará su propia búsqueda de grandeza nacional. Con el tiempo, China descubrirá que la libertad social y política es la única fuente de esa grandeza. Ya cooperamos bien allí donde nuestros intereses coinciden [...] Afrontar [...] unas amenazas transnacionales representará un reto para China, que deberá abrirse más en relación con la información, promover el desarrollo de la sociedad civil y dar más importancia a los derechos humanos individuales. China ha empezado a seguir la vía de la apertura política, [...] sigue estando sin embargo muy comprometida con el gobierno nacional de partido único por parte del Partido Comunista. Para convertir a esa nación en verdaderamente responsable ante las necesidades y aspiraciones de sus ciudadanos, queda mucho trabajo por hacer. Sólo al permitir al pueblo chino pensar, reunirse y orar libremente puede alcanzar China su pleno potencial.. Esperamos que China cumpla con sus compromisos de no proliferación (*National Strategic Policy of the United States of America*, el subrayado es nuestro).

No hay paridad de estimación en este documento, y su contraste con la insistencia retórica en la igualdad, el beneficio mutuo y la reciprocidad de los textos oficiales chinos es notoria. En muchos sentidos, las relaciones con China deben basarse tanto en la forma como en el contenido. El desacuerdo respetuoso resulta aceptable, siempre que se de a China un estatus igualitario en el diálogo. La forma, el ritual y el protocolo (禮 *li*) han sido elementos básicos del pensamiento social y político chino desde la antigüedad. El contraste entre las políticas de la UE y de EEUU hacia China y la diferencia de la respuesta de China a ambas políticas ha sido ilustrada con bastante claridad por el reciente acuerdo UE-China sobre la limitación voluntaria a la exportación de textiles chinos. Tanto el gobierno como la prensa de China insistieron en elogiar a la UE por no tomar ninguna medida unilateral y por sentarse a hablar con China sobre la base del respeto mutuo e hicieron hincapié en criticar a EEUU por hacer lo contrario. La reciprocidad (恕 *shu*), no hacer a otro lo que uno no quiere que hagan consigo, ha sido siempre la clave para alcanzar el altruismo predicado por el confucianismo clásico, y sigue teniendo valor en la esfera de las relaciones internacionales, de acuerdo con el «espíritu de Shanghai» y la «vía ASEAN». Cuando se le preguntó cuál era la clave para su concepción de la ética, Confucio respondió que 忠恕 *zhongs-hu*, actuar de acuerdo con la reciprocidad, era el hilo conductor de todo su pensamiento.

Cuando China no recibe lo que en su percepción es un tratamiento igualitario, el término «discriminación política» queda de relieve. Un artículo reciente en *China & World Economy* analizaba la valoración preliminar de la UE sobre el «estatus de economía de mercado» de China, una de las más importantes preocupaciones chinas en política exterior junto con el levantamiento del embargo de armas de la UE, el mantenimiento de la «política de una sola China», la reforma de la ONU y la consolidación del multilateralismo en organizaciones como la OMC (fomentando el G20 como contrapeso al G7/8, el cultivo de la UE como contrapeso de EEUU), así como el regionalismo y la cooperación regional (China está promoviendo la creación de una zona de libre comercio basada en el marco ASEAN +3 y tiene la esperanza de hacer avanzar este proyecto en la cumbre de Asia Oriental que debe celebrarse en Kuala Lumpur a finales de este 2005, con la presencia, en calidad de observadores, de India, Australia y Nueva Zelanda). El no reconocimiento del «estatus de economía de mercado» por parte de la UE se describe como «un movimiento interesado». «La gente puede llegar fácilmente a la conclusión de que la UE solo reconocerá a China como economía de mercado si ese reconocimiento le resulta beneficioso. La política está cobrando más importancia que las soluciones técnicas en los procesos de decisión política, lo que da la impresión de que sólo el poder y la fuerza resultan útiles» (*Institute of Economic and Resources Management*). La percibida falta de reciprocidad y respeto mutuo es objeto de una crítica específica. «La UE no ha puesto en cuestión los argumentos y los datos proporcionados por China, sino que se ha limitado a poner de relieve las carencias que China reconoce en sus documentos y en los de otras fuentes. Dado un enfoque semejante, ¿qué sentido tiene exigir continuamente a China que proporcione una información relevante? Dado que la discusión interesa tanto a China como a la UE, la UE debe responder a la información proporcionada por China» (*Institute of Economic and Resources Management*). Al mismo tiempo, sin embargo, se expresa una actitud positiva general porque la respuesta de la UE fue un aplazamiento, no un rechazo del reconocimiento del «estatus de economía de mercado» de China. Cuando las razones para rechazar una petición china no se pueden considerar basadas en criterios objetivos, se alega «discriminación política». Lo mismo ocurre con el levantamiento, o no, del embargo de armas que impuso la UE después de la represión violenta de las manifestaciones populares en Beijing en 1989, y que EEUU prefiere que se mantengan. Las razones

alegadas no se perciben como objetivas; por lo tanto, desde el punto de vista chino son necesariamente políticas.

A modo de conclusión: ¿partituras de himnos o *jam sessions*?

La estrategia comunicativa que debe adoptar la UE en la construcción retórica de su diálogo con China en el marco del regionalismo debe ser plenamente consciente y sensible a los criterios del orden moral chino como han sido esbozados en este estudio y especificados en los «Cinco Principios» (respeto mutuo a la soberanía y a la integridad territorial, no agresión, no interferencia en los asuntos internos de los demás, igualdad y beneficios recíprocos y coexistencia pacífica), el «espíritu de Shanghai» y «la vía ASEAN», con especial énfasis en el reconocimiento mutuo, paridad de estimación y beneficios mutuos. Cualquier otro discurso será percibido, desde el punto de vista semiótico, como unilateralista y explotador. El respeto a la diversidad es fundamental, y la capacidad de armonizar la diversidad es una función principal del pensamiento político y cultural chino. «Armonía» y «paz» son la misma palabra en chino clásico: 和 *he* (和平 *heping* es la palabra moderna que significa «paz» y 和聲 *hesheng* es la palabra moderna que significa «armonía»). Así, toda práctica que produzca armonía, como la música o la cocina, será una forma de entrenamiento para el mantenimiento de la paz, la cohesión social y la solidaridad en la sociedad (o entre las naciones).

Que todos canten a partir de la misma partitura de himnos podría permitir cierta armonización, pero una metáfora más apropiada para el concierto de las naciones del mundo podría ser la de una *jam session*, que brinda a cada músico la oportunidad de hacer una contribución creativa e independiente a la armonía general del grupo. El antiguo pensador chino Yanzi (muerto en 493 d.n.e.) hizo una distinción entre «armonía» y «uniformidad» o «identidad».

La armonía [...] puede ser ilustrada con la cocina. El agua, el vinagre, los pepinillos, la sal y las ciruelas se usan para cocinar el pescado. A partir de estos ingredientes resulta un nuevo gusto, que no es ni el del vinagre ni el de los pepinillos. La uniformidad, por otro lado, puede asemejarse al intento de condimentar agua con agua, o confinar una pieza de música a una

sola nota. En ambos casos no hay nada nuevo. Aquí radica la distinción entre las palabras chinas *t'ung* [統 *tong*] y *ho* [和 *he*]. *T'ung* significa uniformidad o identidad, que es incompatible con la diferencia. *Ho* significa armonía, que no es incompatible con la diferencia; por el contrario, se produce cuando las diferencias se unen para formar una unidad. Pero para alcanzar la armonía las diferencias deben estar presentes precisamente en su proporción adecuada, que es *chung* [忠 *zhong*]. Así, pues, la función de *chung* [忠 *zhong*] consiste en alcanzar la armonía (Fung, 1960).

Ese es el mismo 統 *tong* que en 统治 *tongzhi*, «gobierno», el mismo 忠 *zhong* que en 忠恕 *zhongshu*, «actuar en reciprocidad», y el mismo 和 *he* que en «paz» y «armonía». Los conceptos básicos que subyacen en el pensamiento político chino tienen una larga y espléndida historia en la que las palabras tienen sus ancestros y los asuntos tienen su soberanía. Las relaciones maduras entre la UE y China en el marco del regionalismo exigen una sensibilidad en relación con ese linaje y esa soberanía, y una paridad de estimación en las estrategias comunicativas y diplomáticas.

Notas

1. El texto de este capítulo desarrolla, además de la ponencia impartida en el seminario CUIMPB *Regionalismo y desarrollo en Asia*, un estudio preparado para un taller de la Comisión Europea dedicado a las relaciones UE-China, organizado por el *European Institute of Asian Studies* (EIAS) y Nomisa (*Economics & Politics of East Asian Cooperation, China's Role in this Process: Opportunities and Challenges for EU Policy*, Bruselas, Brainstorming Workshop, 16-17 de junio de 2005).
2. La ley de Moore es la observación empírica de que al actual ritmo de desarrollo tecnológico, la complejidad de un circuito integrado con respecto a un coste de componentes mínimo se duplicará en alrededor de 24 meses.
3. Las relaciones UE-China no están exentas de este proceso, como demuestra la retórica de los títulos de dos artículos recientes de un autor estadounidense y otro europeo: David Shambaugh, «China and Europe: The Emerging Axis» (Shambaugh, 2004); Frank Umbach, «EU's Links with China Pose New Threat to Transatlantic Relations» (Umbach, 2004). Por otra parte, hay también autores cuyo tratamiento de la «latinoamericanización de China» pone en duda las verdaderas intenciones de quienes proponen reformas democráticas cuyas consecuencias debilitarían a China y preservarían la hegemonía estadounidense (véase Gilboy, 2004; Gilboy y Heginbotham, 2004).

4. Véanse también Chow (1993, 1998, 2002), Fewsmith (2001), Liu y Tang (1993), Louie (1986, 2002), Louie y Hodge (1998) y Saussy (2001).
5. Este apartado del estudio está basado en Wang Minmin (2002).
6. Véanse Lakoff y Johnson (1999, 2003), Lakoff (2002).
7. Resulta interesante el hecho de que Yu describa el actual proceso de introducción de principios de buen gobierno local en China como «democracia incremental», en tanto que uno de los principales expertos de EEUU sobre el sistema de gobierno chino, Kenneth Lieberthal (Lieberthal, 1995), lo describe como «autoritarismo fragmentado»: son dos ejemplos contrastantes de la construcción del discurso cívico.

Bibliografía

- Chow, Rey (1993), *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Chinese Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington.
- (1998), *Ethics After Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading*, Indiana University Press, Bloomington.
- (2002), *The protestant ethnic and the spirit of capitalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Comisión Europea (2003), *A maturing partnership – shared interests and challenges in EU-China relations*, Documento COM (2003) 533 final, Bruselas, 10 de septiembre de 2003. <http://europa.eu.int/comm/external_relations/china/com_03_533/com_533_en.pdf>
- (2005), *The UE's relations with China* <http://europa.eu.int/comm/external_relations/china/intro/index.htm>
- Fewsmith, Joseph (2001), *China since Tiananmen. The Politics of Transition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Forum Barcelona (2004a), <<http://www.barcelona2004.org/eng/contenidos/>>
- (2004b), <http://www.barcelona2004.org/eng/banco_del_conocimiento/documentos/ficha.cfm?IdDoc=1676>
- (2004c), <<http://www.bcn.es/forum2004/english/desenvolupament.htm>>
- Fung, Yu-lan (1960), *A Short History of Chinese Philosophy*, Derek Bodde, ed. y trad., Macmillan, Nueva York.
- Gilboy, George J. (2004), «The Myth Behind China's Miracle», *Foreign Affairs*, n° 83:4 (julio/agosto), pp. 33-48.
- Gilboy, George J. y Eric Heginbotham (2004), «The Latin Americanization of China?», *Current History*, n° 103:674 (septiembre), pp. 256-261.
- Golden, Seán (2000), «From the Society of Jesus to the East India Company: A Case Study in the Social History of Translation», en Marilyn Gaddis Rose,

- ed., *Beyond the Western Tradition. Translation Perspectives XI*, State University of New York at Binghamton Press, Binghamton, pp. 199-215.
- (2004), «Valores asiáticos y multilateralismo», en Seán Golden, ed., *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los «valores asiáticos»*, CIDOB edicions, Barcelona, pp. 103-132.
- (2005), «Cultura y sociedad: visión general», *Anuario Asia-Pacífico*, Fundación CIDOB, Casa Asia, Real Instituto Elcano, Barcelona, pp. 351-360.
- Graham, Angus Charles (1989), *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, Chicago.
- Guo, Chengwu (1975), *Ancient Chinese Political Theories*, The Commercial Press, Shanghai.
- He, Zhaowu y Jinzhi Bu (1998), *An Intellectual History of China*, Foreign Languages Press, Beijing.
- Inglehart, Ronald y Wayne E. Baker (2000), «Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values», *American Sociological Review*, nº 65:1, pp. 19-51.
- Institute of Economic and Resources Management, Beijing Normal University (2005), «Review of the EU's Preliminary Assessment of China's Market Economy Status», *China & World Economy*, nº 13:2 (marzo/abril), pp. 54-63.
- Kagan, Robert (2002), «Power and Weakness», *Policy Review online*, <<http://www.policyreview.org/JUN02/kagan.html>>.
- Kung-chuan Hsiao (1979), *A History of Chinese Political Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Lakoff, George (2002), *Moral Politics. How Liberals and Conservatives Think*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, Nueva York.
- y — (2003), *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lau, D.C., ed. y trad. (1963), Lao Tzu [Laozi], *Tao Te Ching*, Penguin Books, Baltimore.
- Lewis, Mark Edward (1999), *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, Albany.
- Lieberthal, Kenneth (1995), *Governing China. From Revolution through Reform*, W. W. Norton & Company, Nueva York y Londres.
- Liu, Kang y Xiaobing Tang (1993), *Politics, Ideology and Literary Discourse in Modern China*, Duke University Press, Durham.
- Liu, Lydia H (1995), *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937*, Stanford University Press, Stanford.
- (2004), *The Clash of Empires. The Invention of China in Modern World Making*, Harvard University Press, Cambridge y Londres.

- Louie, Kam (1986), *Inheriting Tradition: Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China 1949-1966*, Oxford University Press, Oxford.
- (2002), *Theorising Chinese Masculinity: Society and Gender in China*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Louie, Kam y Bob Hodge (1998), *The Politics of Chinese Language and Culture*, Routledge, Londres.
- Lu, Xing (1998), *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century, B.C.E.: A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Mantaha, Zainal y Seán Golden, eds. (2004), *Regionalism in Asia and Europe and Implications for Asia-Europe Relations (10-24 de noviembre de 2002, Barcelona, España)*, Asia-Europe Foundation, Singapur.
- Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Popular China (2003), *China's EU Policy Paper*, Beijing, octubre. <<http://www.fmprc.gov.cn/eng/wjb/zzjg/xos/dqzzywt/t27708.htm>>
- (2004), *Shanghai Cooperation Organization*, Beijing, julio. <<http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/sco/t57970.htm>>
- Poch, Rafael (2003), «Cuando informamos sobre China», conferencia presentada en el seminario organizado para periodistas españoles establecidos en Asia, Barcelona, diciembre de 2003.
- Ramo, Joshua Cooper (2004), *The Beijing Consensus*, The Foreign Policy Centre, Londres, <<http://fpc.org.uk/fsblob/244.pdf>>
- Saussy, Haun (2001), *Great Walls of Discourse*, Harvard University Press, Cambridge.
- Seal of the President of the United States (2002), *The National Security Strategy of the United States of America*, The White House, Washington. <<http://www.state.gov/documents/organization/15538.pdf>>
- Shambaugh, David (2004), «China and Europe: The Emerging Axis», *Current History*, n° 103:674 (septiembre), pp. 243-248.
- Umbach, Frank (2004), «EU's Links with China Pose New Threat to Transatlantic Relations», *European Affairs*, n° 5:2, European Institute, Washington, pp. 38-47.
- Wang Hui (2003), *China's New Order. Society, Politics, and Economy in Transition*, Theodore Hutters, ed., Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- Wang Minmin (2002), «Comparison of Chinese and American Views on World Opinion: A Rhetorical Study of Media Reports», en Xing Lu, Wenshan Jia y D. Ray Heisey, eds., *Chinese Communication Studies*, Ablex Publishing, Westport y Londres, pp. 213-225.
- World Bank (1992), *Governance and Development*, World Bank, Washington.
- Yu, Keping (documento chino), <<http://www.gongfa.com/yukpzhi.htm>>.
- Yu, Keping (2000), *Toward an Incremental Democracy and Governance: China-*

se *Theories and Assessment Criteria*, European Institute for Asian Studies, Bruselas. <<http://www.eias.org/publications/briefing/1999/incdemocracy.pdf.pdf>>

Zürcher, Eric (1994), «Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative», en David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Steyler Verlag, Nettetal.