

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
DEPARTAMENT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ I
D'ESTUDIS DE L'ÀSIA ORIENTAL

**EL DEBAT POLÍTIC DE LA DEMOCRATITZACIÓ
A LA XINA (1839-1939): ANÀLISI DE LES
DIFERENTS CORRENTS DE PENSAMENT**

Tesi doctoral que presenta

MARC SELGAS CORS

Director

Dr. SEÁN GOLDEN

BELLATERRA, SETEMBRE DE 2014



Universitat Autònoma de Barcelona

El debat polític de la democratització a la Xina (1839-1939): Anàlisi de les diferents corrents de pensament

Tesi doctoral que presenta

Marc Selgas Cors

Director

Dr. Seán Golden

Doctorat de Traducció i Estudis Interculturals

Departament de Traducció i Interpretació i d'Estudis de l'Àsia Oriental

Universitat Autònoma de Barcelona

Bellaterra, Setembre de 2014

Per què repetir antics errors, havent tants errors nous per cometre? (Bertrand Russell)

La democràcia occidental és com anar a un restaurant i triar un xef francès, alemany o italià que s'encarregui de decidir en el teu nom el què hi ha en el menú. Amb la democràcia, a la Xina sempre tenim el mateix menú – el Partit Comunista - però cada vegada més podem triar els plats que volem cuinar (Fang Ning)

La democràcia necessita tants conflictes d'idees com d'opinions, que li donin vitalitat i productivitat (Edgar Morin)

ÍNDEX

Agraïments.....	9
Cronologia dels esdeveniments més importants a la Xina (1839-1939)	11
Introducció.....	25
Feng Guifen 封桂芬	53
Wang Tao 王韜	81
Zhang Zhidong 张之洞	103
Yan Fu 严复	131
Kang Youwei 康有为	157
Liang Qichao 梁启超	179
Tan Sitong 谭嗣同.....	211
Zhang Binglin 章炳麟.....	239
Sun Yat-sen 孫中山.....	263
Chen Duxiu 陈独秀.....	297
Conclusions	329
Glossari.....	351
Bibliografia.....	367

AGRAÏMENTS

Aquesta tesi doctoral no hauria estat possible sense l'ajut inestimable de diverses persones, que directa o indirectament m'han proporcionat totes les eines i els instruments necessaris per arribar al meu port de destí, després d'un llarg i intens viatge, amb onatges i parades, amb calma i felicitat.

Al Dr. Seán Golden, tutor i director d'aquesta tesi, qui ha estat el meu far en aquest viatge, qui m'ha ensenyat a observar i descriure la realitat des d'un punt de vista diferent a com la societat *ego-occidental* veu el món. Gràcies per despertar en mi les ganes de perfeccionar la meua recerca, de conèixer més a fons la cultura xinesa, i de fer-me veure que el món es pot mirar amb uns altres ulls.

Al Dr. Shaun Breslin, qui em va donar l'opció d'adquirir coneixements fora del meu espai vital. La recerca ha estat més enriquidora després de l'experiència a Warwick. Al Dr. Peter Ferdinand, per les llargues hores de conversa a la Universitat de Warwick, que em van aportar sabia nova en la meua investigació. A totes les persones que desinteressadament es van mostrar obertes a que els entrevistés, amb una menció especial a: Daniel Bell, Gregor Benton, Eugeni Bregolat, David Goodman, Manel Ollé i John Parkinson.

Als meus pares i germà, qui han hagut de ser-hi sempre. Ells han patit el què significa la investigació de quatre anys, en els moments de més onatge i en els moments més planers. La seva consistència m'ha ajudat a continuar endavant dia rere dia.

A l'Aina, per ser les mans que m'han empès en el darrer tram de la investigació, segurament la més dura de totes les etapes. La seva persistència m'ha permès arribar a port.

CRONOLOGIA DELS ESDEVENIMENTS MÉS IMPORTANTS A LA XINA (1839-1939)

Primera Guerra de l'Opi (1839-1842): Es va lliurar, principalment, a la costa de la província de *Guǎngdōng* 东广. Després de noves disputes entre britànics i xinesos (mariners britànics ebri van assassinar un pescador a la costa davant de Hong Kong), els comerciants de *Guǎngzhōu* 广州 (Canton) van pressionar la classe política britànica perquè els donés una resposta decidida a les accions esdevingudes a Guangzhou que assegurés, a més, els interessos comercials xinesos en el futur (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 15). Per contra, el govern britànic buscava total llibertat per comercialitzar sense cap tipus d'interferències.

Londres no va donar una resposta que acontentés als xinesos, fet que va provocar l'expulsió dels comerciants britànics de la Xina i que va provocar fortes discussions a Londres i, encara que al final els partidaris de la represàlia armada van guanyar, el debat va mostrar que es tractava d'una qüestió polèmica sobre la qual no hi havia unanimitat en la societat britànica (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 15). L'atac perpetrat pel govern britànic amb la seva flota va iniciar una guerra entre els dos països, on els xinesos no van poder fer front a l'armada britànica, i van acabar rendint-se l'any 1842 després de perdre la ciutat de *Shànghǎi* 上海.

La derrota va comportar el consegüent *Nánjīng Tiáoyuē* 南京條約 (Tractat de Nanjing) (1842), que posava fi a la guerra, i representava un canvi radical en les relacions dels països europeus amb l'imperi Qing (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 15).

Tractats Desiguals (1842-1915): Després de la Primera Guerra de l'Opi, es van signar una sèrie de tractats, que fan referència a la qualitat de les condicions en què van ser signats certs tractats entre la Xina i algunes de les potències estrangeres, com per exemple el Regne Unit, França, Estats Units d'Amèrica o Rússia. Aquests tractats van ser signats durant el segle XIX i principis del segle XX, període en el qual la Xina va ser incapaç de resistir a les pressions militars i econòmiques de les potències

occidentals. Alguns d'aquests tractats van ser: *Nánjīng Tiáoyuē* 南京條約 (Tractat de Nanjing), amb el Regne Unit (1842); *Zhōng měi wàng shà Tiáoyuē* 中美望廈條約 (Tractat de Wangsha), amb els Estats Units d'Amèrica (1844); *Huángbù Tiáoyuē* 黃埔條約 (Tractat de Whampoa), amb França (1844), *Àihún Tiáoyuē* 璦琿條約 (Tractat d'Aigun), amb Rússia (1858); o la *Běijīng Tiáoyuē* 北京條約 (Convenció de Pequín), amb França, Regne Unit i Rússia (1860).

Aquesta sèrie de tractats amb estats occidentals, van debilitar el país (Martínez-Robles, 2008; 16). Especialment dur va ser el Tractat de Nanjing, que comportava la cessió de Hong Kong mans britàniques i l'extraterritorialitat que va permetre els estrangers establir-se en territori xinès i que de per si va minvar la sobirania xinesa. Va ser el primer a incloure l'anomenada *clàusula de la nació més afavorida*: qualsevol concessió que la Xina fes a qualsevol nació, de manera automàtica, en virtut d'aquesta clàusula, quedaria també atorgada a la Gran Bretanya. Aquesta clàusula, que es va incloure a partir de llavors en tots els tractats firmats per la Xina, va significar l'inici d'una cursa imparable per a ocupar esferes cada vegada més àmplies de la sobirania de l'imperi Qing. Una de les característiques que millor defineixen les accions de les grans potències colonials a la Xina és l'acord tàcit que hi ha entre elles per a compartir una empresa colonial atípica, en la qual el colonitzat manté una sobirania aparent i el colonitzador no té un únic rostre. Una coneguda vinyeta humorística, apareguda al principi del segle XX en un diari francès, mostra satíricament aquesta ànsia compartida per repartir-se el pastís xinès entre els diferents participants del banquet colonial, davant de la mirada impotent d'un funcionari xinès. A partir dels anys 1860, s'inicia un procés imparable de penetració occidental que s'allargà fins ben entrat el segle XX. El nombre de ports oberts s'amplia constantment, els grans imperis euroamericans van passar a controlar importants àmbits de l'esfera econòmica xinesa i el nombre de països amb tractats augmenta, incloent-hi nacions menors d'Europa, Amèrica del Sud o l'Àsia. La Xina es converteix en una semicolònia sotmesa als interessos de les potències euroamericanes.

Rebel·lió Taiping (1850-1864): La ideologia Taiping era una barreja genuïnament xinesa del cristianisme, el budisme mil·lenarista i altres influències clàssiques xineses,

que la van convertir, en una secta només comprensible dins del món xinès. Malgrat això, els Taiping van quedar ràpidament associats a la religió dels occidentals, amb conseqüències previsibles: el cristianisme va passar, més que mai, a ser considerat una influència perillosa, esperó d'aixecaments i rebel·lions. Ni el poble ni els mateixos governants no podien tenir una visió positiva dels missioners cristians que, a partir dels anys 1860, poblarien l'imperi. Per a entendre la importància d'aquesta rebel·lió, només són necessàries algunes dades. El nombre de morts provocats per les confrontacions va ser d'entre vint-i-cinc i quaranta milions. Es va prolongar durant catorze anys, fins a 1864, en un moment en què la Xina, econòmicament i socialment, passava per moments extraordinàriament delicats. Una part important de les províncies del centre del país, de gran productivitat agrícola i dinamisme comercial, van passar a estar sota el domini dels rebels, la qual cosa va privar l'Estat Qing d'importants recursos fiscals durant anys (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 23).

La historiografia occidental denomina aquesta *rebel·lió*, de manera canònica, com a la rebel·lió del *Tàiping Tiānguó* 太平天国 (*Regne Celestial [Tiānguó] de la Pau Suprem [Tàiping]*). Els Taiping van llançar una ofensiva que va amenaçar la mateixa capital imperial. Les tropes Taiping es comptaven en centenars de milers, el capital acumulat, al seu tresor, va arribar a ser superior al del mateix Govern, i solament la falta de planificació i d'unió va evitar que poguessin derrotar o, si més no, amenaçar més greument la dinastia regnant (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010:23). La rebel·lió dels Taiping va quedar lligada per sempre a la influència estrangera per la seva vinculació amb el cristianisme, fet que va contribuir a la suspicàcia existent contra els estrangers (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010:26).

Segona Guerra de l'Opi (1856-1860): Com a conseqüència dels primers tractats, el comerç internacional va créixer de manera destacada durant tota aquella dècada, especialment entorn dels ports de Shanghai i Hong Kong. Tanmateix, les expectatives dels grans imperis euroamericans no es van arribar a acomplir. Això, al costat de l'actitud desafiadora d'alguns representants del Govern Qing, va portar l'esclat d'un nou conflicte armat, aquesta vegada amb la participació de França com a aliada dels anglesos, fet que va donar lloc a la Segona Guerra de l'Opi (1857-1860), que va

culminar amb la signatura del *Tiānjīn Tiáoyuē* 條約天津 (Tractat de Tianjin) (1858) i les convencions de Pequín (1860), a més de la gratuïta i injustificada invasió i destrucció anglofrancesa del *Yuánmíngyuán* 明園圓 (palau d'estiu de l'emperador). Aquests nous tractats ampliaven els drets dels països estrangers a la Xina: nous ports oberts al comerç, també en regions de l'interior, permís d'evangelització a totes les províncies, legalització de l'opi i residència a la capital de ministres estrangers. (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 16)

Moviment d'Autoenfortiment (1861-1895): També conegut com el *Yángwù Yùndòng* 洋務運動 (*moviment de l'occidentalització*), va ser un moviment social i intel·lectual, que va néixer a partir de la derrota dels xinesos en les diferents Guerres de l'Opi i les concessions que havia fet la Xina a les potències occidentals. Aquest moviment, va consistir en una sèrie de reformes institucionals i es va caracteritzar per l'adopció de les tecnologies i els coneixements científics occidentals.

Les reformes institucionals tenien un rerefons d'occidentalitzar la política i la societat xinesa. La humiliació a que va ser sotmesa la Xina va fer patent la necessitat d'iniciar una modernització general del país en l'àmbit econòmic, institucional i militar. Tanmateix, aquesta necessitat no va ser entesa com un simple impuls occidentalitzador. Així va quedar formulat en l'expressió *zhōngtǐ xīyòng* 中體西用, (essència xinesa i pràctica occidental), que es convertirà en la base conceptual de l'anomenat *Moviment d'Autoenfortiment*. L'objectiu era buscar un ús pràctic dels coneixements bàsicament tècnics, que van arribar a partir d'aquell moment des de l'estranger a la Xina, sense renunciar els fonaments de la cultura pròpia (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010:18).

Primera Guerra Sino-Japonesa (1894-1895): En l'origen del conflicte sinojaponès es troba l'interès de tots dos països per a estendre la seva influència sobre la península coreana, tradicionalment sota la influència xinesa. El Japó no solament havia aconseguit frenar l'avanç dels països occidentals al seu territori, sinó que en les gairebé tres dècades des de l'inici de la restauració Meiji (1868) havia assolit un nivell d'industrialització i de

modernització institucional tal que començava a albergar la pretensió de competir mà a mà amb aquestes potències imperials. En aquest escenari, Corea emergia com a un territori ple de recursos naturals que podia alimentar les necessitats de matèries primeres d'una nació en creixement com el Japó. Quan, al 1894, l'emperador coreà Gojong (1852-1919) va sol·licitar l'ajuda militar de la Xina per sufocar la rebel·lió de Donghak (1894) i les tropes xineses van arribar a la península, els dirigents japonesos, escudant-se en interpretacions d'alguns tractats firmats amb Corea, van aprofitar l'ocasió per intervenir, depositar l'emperador i instaurar un govern de la seva conveniència. Aquest va ser l'origen d'un conflicte que va culminar en la batalla de Yalu (1894), a la frontera entre la Xina i Corea, en la qual una flota japonesa teòricament inferior es va enfrontar a la més moderna de les esquadres navals xineses, màxim exponent dels projectes de modernització militar de la Xina. Tanmateix, la victòria japonesa va ser clara. En els mesos següents, les derrotes xineses als diferents ports de les penínsules de *Liáodōng* 辽东 i de *Shāndōng* 山东 i la invasió japonesa de les *Pēnghú běndǎo* 澎湖本島 (illes dels pescadors), molt properes a *Táiwān* 台湾, van obligar el govern xinès a signar el tractat de Shimonoseki (1895) (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 29-30).

Aquest representa el moment de màxima crisi nacional: a més de la duresa de les disposicions del tractat –que obligaven la Xina a pagar indemnitzacions extraordinàries al Japó, permetien la implantació de fàbriques japoneses en territori xinès, deslliuraven els seus productes del pagament d'impostos interns, cedien Corea a la seva influència, i l'illa de Taiwan al seu control sobirà–, la derrota i la firma d'un tractat amb el Japó van representar una humiliació que va fer despertar, entre els intel·lectuals i les elits, un sentiment d'orgull que es pot entendre com el naixement pròpiament dit del nacionalisme xinès. La Xina havia estat derrotada no solament per un poder estranger, sinó pel seu enemic ancestral, tradicionalment considerat inferior (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010:29).

Moviment de la Reforma dels Cent Dies (1898): A l'any 1898, a partir del desenllaç i les repercussions de la guerra sino-japonesa del 1895, es van iniciar diferents memorials que van ser entregats a l'emperador Guāngxù 光緒 (1873-1908), amb l'objectiu d'introduir una sèrie de propostes modernitzadores, tant a nivell polític, com social i

econòmic. Entre elles, es plantejava obertament la creació d'una Assemblea Nacional i una oficina de reforma governamental. El jove emperador Guangxu va rebre favorablement les propostes, i així es va iniciar l'anomenada *wéixīn yùndòng* 维新运动 (*Moviment Reformista dels Cent Dies*, juny-setembre de 1898). Es van promulgar desenes d'edictes reformadors: es va impulsar la creació d'escoles en un sistema d'educació modern que incloïa, en el currículum, continguts pràctics que mai fins llavors s'havien exigut als funcionaris imperials; es va preveure l'establiment d'oficines de comerç i indústria que havien d'impulsar el desenvolupament de les activitats productives autòctones per a recuperar la iniciativa davant les potències estrangeres; es va iniciar un procés de simplificació del sistema burocràtic, eliminant càrrecs sense contingut que gravaven el pressupost de l'Estat sense aportar res a la maquinària administrativa; i es va disposar la creació d'una assemblea deliberativa, acompanyada de la introducció de reformistes en el Gran Consell. (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 30-31).

El Gran Consell va ser un òrgan d'assessorament a l'emperador, en la presa de decisions. També tenia la funció de control sobre els funcionaris d'alt nivell de l'administració pública. El Gran Consell és l'evolució d'una estructura informal, que va néixer en la dècada dels anys vint del segle XVIII, per tal de prendre decisions i que estava formada per tres persones, i un aparell oficial format per sis ministeris, encapçalats per un president manxú i un xinès. Hi havia dos institucions més: la primera d'elles servia per gestionar les relacions amb l'exterior, i l'altre era un censorat que servia com a òrgan informador de l'emperador.

Cent quatre dies després de l'inici de les reformes, l'emperador Guangxu va ser obligat a rectificar i a cedir el control del Govern a la vídua de l'emperador Cixi 慈禧太后 (1835-1908), de caire molt més conservador i les reformes proposades anteriorment van quedar bloquejades i el moviment va acabar de manera dràstica, amb persones executades, perseguides i algunes d'elles van haver de marxar a l'exili, entre elles Liang Qichao 梁启超 (1873-1929) i Kang Youwei 为康有 (1858-1927) (Martínez-Robles, i Sasot-Mateus, 2010: 31).

Rebel·lió Bòxer (1899-1901): Els bòxers, es tractava d'un grup poc organitzat i desestructurat que es va articular entorn de figures carismàtiques i creences religioses que postulaven, entre altres idees, la seva invulnerabilitat a les bales després d'una sèrie de pràctiques, rituals i possessions espirituals. La seva característica principal era el caràcter manifestament xenòfob, especialment cap aquells que eren cristians. En les dues últimes dècades del segle XIX, les accions dels missioners a la Xina havien donat mostres d'agressivitat, especialment en les pugnes amb els funcionaris xinesos a l'hora de posar en pràctica algunes clàusules polèmiques dels tractats, la qual cosa va provocar friccions entre els cristians i no cristians. El 1899, els missioners cristians van aconseguir que se'ls considerés oficialment del mateix rang que els funcionaris locals i provincials, que podien tractar com a iguals. Això era especialment patent a Shandong, una província pobra, afectada des de feia dècades per inundacions i en la qual hi havia un important port internacional des de 1860 que havia aconseguit desestructurar econòmicament la regió. Els bòxers, que van adoptar la proclama *fúqīng nièyáng* 福清涅阳 (donar suport als Qing, exterminar els estrangers), es van nodrir de camperols i marginats socials, que van donar al moviment l'impuls que el va portar a estendre's més enllà de Shandong. (Martínez-Sasot, 2011: 31).

Els bòxers van atacar inicialment els missioners cristians, però després també els xinesos que podien tenir algun tipus de relació amb els estrangers, i tot allò que representés Occident: ferrocarrils, noms estrangers, esglésies, etc. Els cristians xinesos que van morir a les mans dels rebels es van comptar per milers. Quan els bòxers van dirigir els seus exèrcits cap a Pequín, les potències estrangeres van organitzar les seves tropes en la propera ciutat de Tianjin, per acudir en defensa de les legacions que tenien a la capital. L'exèrcit Qing es va interposar i les va atacar, adduint que l'acció no disposava de l'autorització del Govern que encapçalava la regent Cixi. D'aquesta manera, els bòxers van aconseguir arribar a la capital, on no van trobar cap resistència, i al juny de 1900 van iniciar el setge les legacions estrangeres, moment que la regent Cixi va aprofitar per declarar la guerra als països estrangers. La resposta d'aquests va ser immediata: van organitzar un exèrcit aliat, amb tropes de vuit països diferents, que va avançar fins a Pequín, va derrotar els rebels i va obligar la cort a fugir i refugiar-se a Xi'an 西安, i així va posar fi al moviment. El conflicte va acabar amb la firma del Protocol dels Bòxers (1901) (Martínez-Sasot, 2011: 31-32).

Protocol dels Boxer (1901): Aquest protocol, es va signar el 7 de setembre de 1901, entre la Xina i vuit potències occidentals (Imperi Austro-Hongarès, França, Alemanya, Itàlia, Japó, Rússia, Regne Unit i Estats Units), que van participar de manera aliada per intentar acabar amb la revolta, que ocasionava perills pels residents occidentals a la Xina. Aquest protocol va imposar a la Xina una indemnització extraordinària equivalent als ingressos anuals del govern xinès de quatre anys, que havia de pagar en trenta-nou anys i amb interessos. Encara que finalment només va arribar a satisfer aproximadament un terç del total d'aquesta suma, una xifra tan desorbitada que va obligar a la Xina a trobar nous recursos de finançament, però alhora va fer que els països estrangers adquirissin consciència del perill que podia representar exigir massa al Govern manxú (Martínez-Sasot, 2011: 32).

Revolució Xinhai (1911-1912): La Revolució Xinhai o *Xīnhài Gémìng* 辛亥革命, en el seu inici, posaria fi a la dinastia Qing, va representar una mostra de la situació de debilitat en la qual aquesta es trobava i les diferències d'interessos entre el Govern de Pequín i les elits locals. El maig de 1911 comencen les protestes entre les elits econòmiques de *Sìchuān* 四川, quan la cort anuncia l'ús de crèdits estrangers per a apropiarse de la construcció de diverses línies de ferrocarril que eren a les mans de companyies privades provincials xineses. Això serà la llavor que provocarà un motí militar a *Wǔchāng* 武昌 (Húběi 湖北) el mes d'octubre. La revolta s'estendrà ràpidament: les províncies del sud s'uneixen a l'aixecament quan les assemblees locals, amb la col·laboració de l'exèrcit, proclamen la seva independència. Davant de la difícil situació que s'ha declarat, la cort es veu obligada a acudir a una de les màximes figures militars del país, el general i governador *Yuan Shikai* 凱袁世 (1859-1916), perquè posi fi a la situació, alhora que alguns representants de les províncies es reuneixen a l'antic capital de *Nánjīng* 南京 amb la intenció de fundar una república. En aquell moment, *Sun Yat-sen* 逸仙孙 (1866-1925) és als Estats Units, però tot i així és proclamat President, i com a tal torna a la Xina el desembre de 1911. (Martínez-Sasot, 2011: 36).

Per assegurar el triomf de la revolució, Sun Yat-sen va prometre cedir a Yuan Shikai el seu càrrec de president si aquest s'uneix a la causa republicana i accepta la

nova constitució. Yuan Shikai, encara que havia estat apartat parcialment per la cort, en aquell moment era el comandant més important de tot Xina, amb l'exèrcit més modern i ben preparat, i una de les màximes preocupacions de Sun Yat-sen era evitar una guerra civil que esgotés encara més el país, de manera que el seu acostament a Yuan Shikai no ha de sorprendre. Després que Yuan Shikai acceptés l'ofertament, el gener de 1912, aquest va aconseguir l'abdicació de la dinastia. Amb ella, el sistema imperial arribava a la seva fi després de l'agonia dels últims setanta anys. Així es posava fi al sistema monàrquic inaugurat l'any 221 aC pel primer emperador de la dinastia Qín 秦 i que s'havia mantingut vigent durant dos mil·lennis (Martínez-Sasot, 2011: 36-37).

Fundació del Guómíndǎng 国民党 [Kuomintang]: A partir del moviment revolucionari de la Lliga de l'Aliança Unida – *Tóngméng huì* 同盟会–, que estava liderada per Sun Yat-sen es va reorganitzar com a partit polític (Martínez-Sasot, 2011: 9), per poder participar en els primers comicis, que s'efectuaven a la Xina al 1912, després de la caiguda de la dinastia Qing i l'aprovació de la Constitució Xinesa, el mateix any.

Per poder presentar-se a les eleccions el moviment s'havia de transformar en partit polític, i el resultat va ser el naixement del Guómíndǎng 国民党 [Kuomintang] o Partit Nacionalista. El nom d'aquesta entitat política quedaria indefectiblement lligat al de la República de la Xina (Martínez-Sasot, 2011: 9),.

Moviment de la Nova Cultura (1915 -1920's): El 1915 es va començar a publicar a Pequín la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 (*Nova Joventut*), editada per Chen Duxiu 独秀陈 (1879-1942), un jove intel·lectual que havia estudiat durant anys al Japó i que, quan va tornar a la Xina, va ser testimoni directe de la Revolució del 1911. La revista transgredia la cosmovisió i la moral tradicionals i proposava una transformació cultural radical com a únic camí per a la salvació de la Xina. En els seus articles, Chen Duxiu criticava obertament els valors i les creences confucianes, especialment el sistema familiar i la posició que la dona hi ocupava, i proposava unes bases culturals noves per a la transformació de la Xina. Aquestes bases havien de partir de fet de les idees

polítiques i socials arribades des d'Occident i de la ciència i la tècnica que les feia possibles (Martínez-Sasot, 2011: 13).

Aquest moviment va intentar introduir la revolució lingüística i literària, a partir de diferents textos, que van servir de rebuig del dialecte literari del xinès clàssic *wényán* 文言, per afavorir a la llengua vernacla *báihuà* 白话, en un clar símptoma del rebuig total de la tradició xinesa a favor de la modernització a l'estil occidental.

Moviment del Quatre de Maig (1919): El dia 4 de maig del 1919 va arribar a Beijing la notícia de que els aliats havien atorgat al Japó la sobirania dels territoris xinesos, abans regentats per Alemanya, especialment a *Shāndōng* 山东. Això va provocar que milers d'estudiants de la Universitat de Beijing i d'altres dotze universitats es van reunir a la capital. Es van redactar resolucions demanant un aixecament de masses per oposar-se a l'ocupació japonesa de Shandong. Més de tres mil manifestants es van reunir a la Plaça de Tiananmen, corejant consignes nacionalistes i instant al govern de *Běijīng* 北京 de no ratificar el Tractat de Versalles (1919). La resposta del govern va ser la de dispersar els manifestants i detenir gairebé tres dotzenes dels seus líders. L'endemà, els estudiants de Beijing van anar a la vaga, una acció que va ser ràpidament replicada pels estudiants en altres parts de la Xina. Això va tenir un efecte en cadena en diversos sectors de la societat xinesa, com per exemple, a principis de juny del mateix any, fins a cent mil treballadors de la indústria a Shànghǎi van declarar una vaga general, d'una setmana de durada, enutjats amb la resposta del govern xinès amb els estudiants a Beijing i la contínua detenció dels líders estudiantils. El què havia començat com una manifestació d'estudiants d'una universitat s'havia convertit en un moviment nacional. Les tensions només es van alleujar després que el govern va alliberar als presoners estudiantils, va acomiadar a diversos ministres clau i va donar instruccions als seus negociadors a Europa de no signar el Tractat de Versalles.

El Moviment del Quatre de Maig va transformar el rostre de la Xina, no solament reivindicant un canvi en la posició política de la Xina al món, sinó especialment redefinint les bases culturals i socials que la Xina adoptaria a partir de llavors. A diferència dels moviments de modernització del final del segle XIX i la primera dècada del XX, que apostaven per l'adopció de la ciència occidental i el manteniment de

l'essència cultural xinesa, el descriu com una proposta de modernització occidentalitzadora que ataca directament les bases de la cultura tradicional xinesa, tot i que també és molt crític precisament amb les accions de les potències occidentals. (Martínez-Sasot, 2011: 13-14)

El moviment va durar fins els anys 30 i va nodrir la consolidació d'una oposició d'esquerres que ajudava a l'ascens dels comunistes. El moviment reivindicava el rebuig de la tradició xinesa i la importació de les idees de la Il·lustració Europea. Va ser una radicalització i una ampliació del Moviment de la Nova Cultura.

Fundació del Partit Comunista Xinès (1921): L'articulació del moviment marxista a la Xina va ser la conseqüència directa principal del Moviment de la Nova Cultura: amb la intervenció de la Internacional Comunista, els marxistes xinesos es van organitzar el 1921 en el *Zhōngguó Gòngchǎndǎng* 共产党中国共 (Partit Comunista Xinès). Aquell mateix any es va fer el Primer Congrés del Partit Comunista, en el qual Chen Duxiu va ser nomenat primer secretari general (Martínez-Sasot, 2011: 16).

Expedició al nord (1925-1928): El 25 de maig del 1925 es va produir un incident a la ciutat de Shanghai, que va ser decisiu perquè les forces antiimperialistes xineses s'acostessin encara més: en unes protestes contra els privilegis estrangers a la ciutat, la policia de la concessió internacional va disparar contra la multitud i van resultar morts dotze ciutadans xinesos. Les protestes es van estendre per totes les grans ciutats i es va iniciar una onada de vagues i boicots. En aquelles circumstàncies, alguns senyors de la guerra del sud van unir les seves forces a les del Kuomintang, cosa que va permetre a Chiang Kai-shek 蔣中正(1887-1975) sentir-se prou segur i enfortit per a proposar una expedició que havia de conquerir els territoris del nord. Malgrat que inicialment el Partit Comunista Xinès es va mostrar contrari a la idea, el 1926 es va unir al Kuomintang per posar en marxa el que seria conegut com l'*Expedició al Nord* (Martínez-Sasot, 2011: 21).

L'Expedició al Nord va rebre en general el suport de camperols i treballadors. Tant a les zones rurals com a les grans ciutats hi va haver vagues i mobilitzacions de

grans dimensions i al camp van aparèixer associacions camperoles que s'enfrontaven als terratinents (Martínez-Sasot, 2011: 21).

Al final del 1926, l'Expedició al Nord havia començat a donar fruits. La meitat sud de la Xina havia estat recuperada per les tropes governamentals. Va ser el moment en què la unitat del Kuomintang, que després de la mort de Sun Yat-sen, s'havia mantingut més per factors conjunturals que ideològics, es va trencar. Quan els membres de l'ala esquerra del Kuomintang van decidir crear un govern a Wūhàn 武汉, Chiang Kai-shek va dirigir-se a Shanghai, on va rebre el suport dels obrers i va assentar la seva base logística. Sota el seu comandament, l'Expedició al Nord va continuar avançant, fins que el 1928 va prendre Pequín i va proclamar un govern nacional amb seu a Nanjing (Martínez-Sasot, 2011: 22).

Terror Blanc (1927-1928): A l'abril del 1927, es va iniciar una dura repressió contra els comunistes, per part de Chiang Kai-shek, en qui mai no havia confiat. Aquest terror blanc va rebre el suport dels industrials, les màfies i fins i tot de les potències estrangeres, que volien mantenir l'activitat empresarial i comercial de la ciutat, amenaçada per les mobilitzacions dels treballadors industrials. Davant de la falta de suport i d'efectius, el Govern esquerrà de Wuhan es va dissoldre, fet que va enfortir la posició de Chiang (Martínez-Sasot, 2011: 22).

Les conseqüències de l'Expedició per al Partit Comunista Xinès i les persecucions que es van iniciar el 1927 van ser enormes. Els seus membres havien quedat molt reduïts i la seva base urbana, aniquilada. Els líders comunistes van apostar per intentar impulsar aixecaments i insurreccions entre les tropes del Kuomintang i a les grans ciutats. En una de les sublevacions, Mao Zedong va patir una severa derrota, fet que el va impulsar a refugiar-se en una regió muntanyosa de la zona fronterera de les províncies de Jiāngxī 江西 i Húnán 湖南. Allà es va reunir amb Zhū Dé 朱德 (1886-1976), membre de l'exèrcit del Kuomintang que, després de la caiguda del front unit, havia desertat i havia fugit amb les seves tropes a aquella mateixa regió. Amb el lideratge militar de Zhu De, entre tots dos van formar una força armada que es convertiria en la primera llavor de l'Exèrcit Roig. A partir d'aquell moment, els

objectius i les accions del Partit Comunista Xinès s'allunyarien de les ciutats i passarien a orbitar sobre el món agrícola (Martínez-Sasot, 2011: 22).

Llarga Marxa (1934-1935): A l'octubre del 1934, una persecució per les regions del sud, oest i nord-oest de la Xina que es va estendre milers de quilòmetres i que es va convertir en un esdeveniment de dimensions mítiques dins de la història del Partit Comunista, conegut com la *chángzhēng* 长征 “Llarga marxa”. Després de deixar enrere els ancians, nens, malalts i bona part de les dones que formaven part del *Zhōnghuá Sūwéi'āi Gònghéguó* 中华苏维埃共和国 (soviet de Jiangxi), dels 86.000 comunistes que van iniciar la fugida, només quatre mil van aconseguir arribar al final del pelegrinatge, a la província de Shǎnxī 陕西, el 1935, després d'un any de penalitats i ordalies. Tot i que es va tractar d'una derrota militar, els participants en la Llarga Marxa van quedar prestigiats per tota la vida, afavorits pels vincles i la solidaritat que es van forjar entre els supervivents, i d'ells va sorgir la primera generació de dirigents comunistes.

De fet, durant la Llarga Marxa, Mao Zedong 泽东毛 (1893-1976) es va convertir en el gran líder dels comunistes xinesos, posició que va consolidar quan va arribar a Shanxi. Allà, a la ciutat de Yán'ān 延安, el Partit Comunista Xinès va establir el 1935 la seva seu i va començar una nova era en la seva història (Martínez-Sasot, 2011: 24).

INTRODUCCIÓ

El món occidental ha escrit la història des de la seva pròpia perspectiva i experiència. Com va dir Winston Churchill (1874-1965), “la història l’escriuen els vencedors”. Aquestes experiències, sovint, són diferents a les que s’han viscut als països asiàtics o aquells que van ser colonitzats, en el seu moment, per potències com França, Espanya, Regne Unit o Holanda.

Tot i que, la influència d’Occident pot semblar inevitable i necessària per explicar certs moments de la història, existeixen perspectives més àmplies per entendre el funcionament de les societats, les economies, les polítiques i les cultures.

Els occidentals veuen els seus països i les seves cultures com la recerca constant de la modernitat, la qual s’ha intentat que es propagués i difongués com una cultura universal. Per aquesta raó, avui en dia, cada societat sembla que compleixi un marc trivial, el qual està recollit pels paràmetres de la modernització occidental. Aquestes regions o societats assumeixen un ordre universal centrat en els seus valors, els occidentals.

És precisament en un d’aquests escenaris polítics i socials, on les visions euroamericanes del terme *democràcia*, han monopolitzat els marcs teòrics, els paràmetres, les pautes i els indicadors del grau de democratització d’una societat, des de fa més de cent cinquanta anys. Com a conseqüència, deixen poc espai per a que es desenvolupin altres concepcions alternatives fora de l’àmbit euroamericà. En el marc de la modernitat euroamericana, fruit de la Il·lustració, la democràcia ha estat caracteritzada per un seguit de valors, normes, pautes, institucions, indicadors i estadístiques, que són pròpies de les circumstàncies històriques, econòmiques, socials i polítiques d’Europa i de les Amèriques.

Tot i això, apareixen en les societats de l’est o les societats orientals, un grup de persones, polítics, intel·lectuals, economistes, filòsofs, etc., que posen en qüestió tot aquest marc. Aquests intel·lectuals entenen la història i la societat a partir d’uns valors, que provoquen que les societats siguin independents unes de les altres i trenquin amb el model de les teories més universalistes.

Sovint aquesta ruptura ha provocat l'enfrontament entre els diferents teòrics de la política entre Occident i Orient.

La Xina, durant més de quatre-cents anys, des de principis del segle XV fins a mitjans del segle XIX, va viure una política d'autoaïllament, sense mantenir, pràcticament, cap tipus de contacte amb el món exterior. Aquest fet afegit que a la Xina d'abans de la dinastia Qing (1644-1911), els drets individuals mai van ser reconeguts, proporcionava una creença que, el mandat de l'emperador, la seva legitimitat, venia des del "Cel", amb la conseqüència que mai va poder ser impugnada per l'oposició política. La doctrina de Confuci suposava una harmonia natural entre els governants i els governats i, una estricta jerarquia en l'ordre polític. Els moderns règims democràtics, al segle XIX, van imposar els seus interessos econòmics arreu del món, és a dir, es va produir una expansió dels sistemes econòmics, de les anomenades potències democràtiques, que van començar a desafiar l'harmonia natural tradicional de l'ordre polític i va fer possible, per exemple, que amb la seva arribada a la Xina, es comencessin a introduir determinades idees democràtiques.

Precisament aquesta harmonia natural va veure com a partir de les invasions estrangeres, i especialment a partir de la Primera Guerra de l'Opi (1839-1842), li trencaven el seu *status quo* i introduïen unes normes i un estil de viure totalment diferent a les costums dels més de quatre mil anys de la civilització xinesa.

Aquest nou contacte amb els occidentals, propicià que una pluralitat de pensaments, idees, valors, etc., comencessin a aflorar dins del territori xinès. Amb una extensió de nou milions i mig de quilòmetres quadrats, equivalent a la superfície europea des de la costa atlàntica fins als monts Urals, i amb una població de més de mil tres-cents milions d'habitants, és a dir, la cinquena part de la humanitat, la Xina es retalla en l'horitzó com un desafiament irreductible, fascinant i de descomunals proporcions (Ollé, 2005: 7)

Dintre d'aquests desafiaments trobem el fet que la Xina va avançar, a finals del segle XIX i principis del segle XX, cap a una reforma del seu sistema polític, social i econòmic. Una reforma plena de complexitats, paradoxes i interrogants. Davant de molts interrogants, en aquesta tesi hem intentat exposar com la *democràcia* no és un terme que hagi aparegut de la nit al dia, ni molt menys que la democràcia i la Xina

siguin dos termes antagònics, sinó que al llarg de diversos segles, però especialment en el segle XIX, el concepte de democràcia i les seves derivacions, com podien ser llibertat, drets, lleis, etc., van ser font de debat en diferents cercles de la societat xinesa. Un debat intens que va fer evolucionar diferents visions i formes d'ús, per a polítics, intel·lectuals i gent comuna.

Al mateix temps volem desmitificar el fet que la democràcia i la Xina són dos conceptes totalment aliens l'un de l'altre. Segurament el viatge que va fer el terme *democràcia*, dins del territori xinès, a partir de 1839 fins al primer terç del segle XX, sorprendrà a molts.

Els reptes que aquesta paraula, democràcia, la qual va néixer a l'Antiga Grècia, posava sobre la taula tant per a l'*establishment* polític xinès, com per als nous líders intel·lectuals, socials o polítics, així com per a la mateixa societat xinesa, posava de manifest, que durant els cent anys d'estudi, de 1839 fins al primer terç del segle XX, la democràcia havia pres diferents formes i concepcions a la Xina, que per a molts occidentals semblava impossible d'imaginar, i que en molts casos podien resultar familiars.

Davant d'aquest escenari, aquesta investigació ens va portar a plantejar l'elaboració d'un marc teòric capaç de respondre a la necessitat de concebre la democràcia des d'uns valors diferents, o alternatius als valors dominants en l'escenari internacional, els euroamericans. Al mateix temps és interessant veure com en un país, que pot semblar *a priori* unitari, pel què fa al pensament, existeix un ric debat polític i intel·lectual sobre com s'ha, i s'hauria d'utilitzar el terme *democràcia*, i poder-ho classificar en diferents corrents de pensament.

El terme *democràcia* i el seu debat a la Xina va entrar en les agendes, tant dels polítics com dels intel·lectuals xinesos, a mitjans del segle XIX. Pensadors com Kang Youwei 为康有 (1858-1927), Yan Fu 严复 (1854-1921), Liang Qichao 梁启超 (1873-1929) o Sun Yat-sen 逸仙孙 (1866-1925), entre d'altres, van començar a preguntar-se com adaptar la democràcia a les circumstàncies històriques, econòmiques, socials i polítiques de la Xina, i un cop fet el plantejament, si, en primer lloc, la democràcia era viable tal i com s'entenia a Occident, o bé s'havia d'adaptar a les característiques de la Xina, o bé, com a tercer punt i últim escenari, si un cop explorades totes les definicions,

obstacles, beneficis i perjudicis, la democràcia s'havia de refutar del marc de pensament xinès.

Tots aquests moviments d'idees es van iniciar amb Wei Yuan 魏源 (1794- 1857)¹, qui va ser el primer erudit xinès en parlar del concepte democràcia a la Xina. Wei Yuan estava profundament preocupat per la crisi que afrontava la Xina al segle XIX, però, mentre ell seguia sent lleial a la dinastia Qing, també va esbossar una sèrie de propostes per la millora de l'administració de l'imperi.

Wei Yuan va editar i va publicar el 1842, *Hǎiguó túzhì* 海國圖志 (*Introducció als països d'ultramar*), que va ser el primer llibre, que es va publicar a la Xina, per observar les polítiques estrangeres, les economies i les seves cultures. Inicialment l'autor descriu el sistema federalista, de la manera com es practica als Estats Units, i ho fa de manera positiva:

There is no king or emperor in the United States of America [a country] that consists of twenty-seven states and millions of citizens... The Twenty-seven states were divided into two areas, West and East, and elected a person called a president. The president is not hereditary and has to be changed in a term of four years. Such a political system is fundamentally different from the one in our history while all American people give their consent to it. Why don't we think it is all right? (Yu, 2009: 158-159)

Però realment era necessari intentar adaptar el model de les democràcies liberals a la Xina? Per mostrar una de les respostes més adoptades entre els autors intel·lectuals que han estat escollits, cal citar a Francis Fukuyama quan explica que (Sor-Hoor, 2004:

¹ Wei Yuan va ser un erudit xinès a Shaoyang, Hunan. Wei Yuan va obtenir el títol provincial (Jǔrén 人舉) en els exàmens imperials i posteriorment va treballar a la secretaria de diversos estadistes prominents, com ara Lin Zexu. Wei Yuan estava profundament preocupat per la crisi que afrontava la Xina al segle XIX, però, mentre ell seguia sent lleial a la dinastia Qing, també va esbossar una sèrie de propostes per la millora de l'administració de l'imperi. Més endavant en la seva carrera, es va preocupar més per l'amenaça de les potències occidentals i la defensa marítima.

2): “at the end of history, it is not necessary that all societies become successful liberal societies merely that they end their ideological pretensions of representing different and higher forms of human society” (Fukuyama , 1992: 13).

Aquest és precisament el debat que sorgeix en el si de la societat xinesa a mitjans del segle XIX i que s’ha anat estenent durant dècades, fins al dia d’avui. Una de les premisses que ha sorgit al llarg de l’estudi del debat de la democràcia a la Xina, és el que Francis Fukuyama adverteix, amb posterioritat, quan afirma que: “[that] liberal democracy is the only universally valid norm because it resolves fundamentally the ‘contradictions’ involved in the human struggle for recognition by ensuring universal and equal recognition is unpersuasive” (Sor-Hoor, 2004: 2). La tesi de Fukuyama explica que les circumstàncies històriques i culturals particulars de cada societat, fan de la democràcia liberal a l’estil occidental un concepte inadequat, fins i tot perjudicial, per les seves societats, i les alternatives no liberals tenen unes solucions als seus problemes. (Sor-Hoor, 2004: 2).

Aquest és el punt de partida d’aquest estudi. Els elements culturals i històrics seran els que faran reflexionar als intel·lectuals, quan arribin a les seves pròpies conclusions, de si la democràcia a la Xina s’ha d’instal·lar de manera autòmata o bé, com apuntaria Francis Fukuyama un segle més tard, la democràcia liberal s’ha d’adaptar a les característiques pròpies de cada societat, amb la conseqüent transformació de la democràcia en una democràcia amb característiques pròpies del lloc d’adopció.

Aquesta transformació de la democràcia liberal en una democràcia intercultural és la que apunta Theodore de Bary quan afirma que “greater political participation and freedom of expression in China depend in part on agreement that human rights should not be understood or defined solely in Western terms; rather, they are a growing, expandable concept that will be enhanced through shared multicultural learning and experience” (Sor-Hoor, 2004: 4).

Theodore de Bary dóna a conèixer el què seria un element clau dins del debat polític i reformador xinès del segle XIX i principis del segle XX. Elements que es poden considerar de caire natural dins de les democràcies occidentals, no ho seran dins dels plantejaments formulats per part de la població xinesa. Elements com llibertat, drets individuals o col·lectius, drets humans, etc., no poden ser entesos única i

exclusivament a partir de les definicions occidentals, com apuntava Fukuyama i de Bary perquè aquests poden fracassar en el seu intent d'implementació. La democràcia ha de néixer i s'ha de voler implementar a partir de l'aprenentatge multicultural, és a dir, intentant escollir el millor de la democràcia d'occident, per intentar-la adaptar a les situacions determinades de les societats en concret, a partir de les experiències, les quals hauran de ser compartides.

Quan parlem d'experiències compartides i d'adaptació a les societats, estem fent referència a un element bàsic per entendre el funcionament de qualsevol societat: els valors. Com apunta Sor-Hoor (2004, 6), John Dewey creia que hi ha identitats culturals i polítiques d'Àsia valuoses, diferents a la dels occidentals. El debat sobre la cultura forma part d'un "examen de consciència", especialment pels propis ciutadans asiàtics

Aquest debat sobre els diferents tipus de cultures o valors, té un punt clau a l'hora de la seva diferenciació. De la mateixa manera que els valors que propicia la democràcia occidental es podrien englobar, de manera general en el dret a votar, en l'estat de dret, la separació de poders, els drets humans i les diferents tipus de llibertats, com la d'expressió, associació, de reunió, etc.; els valors de les societats orientals són més diversos del que poden ser els valors occidentals. Seguint aquesta línia de raonament, Peter Ferdinand² explica que molts cops confonem els valors asiàtics amb els valors confucians. Parlar dels valors asiàtics ens pot portar a errors, perquè molts països no tenen res a veure uns amb els altres; en aquest cas hauríem de parlar de valors confucians i no de valors asiàtics. Els valors asiàtics tenen molta diversitat i disparitat, i les comunitats com la xinesa o la japonesa o la vietnamita, poden ser o són molt diferents, una de les altres.

² Entrevista realitzada a la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit), el 08/06/2012. Peter Ferdinand és professor de Ciència Política i Estudis Internacionals a la Universitat de Warwick. Va completar un doctorat sobre la política soviètica en la dècada de 1920. És professor a la Universitat de Warwick des de 1976 i també ha estat un investigador de British Academy Research Fellow at the Chinese Academy of Social Sciences a Beijing. Entre 1989 i 1993 va ser adscrit a l'Institut Reial d'Afers Internacionals, Chatham House, a Londres, on va ser Cap del Programa d'Àsia i el Pacífic. Va ser assessor de la House of Commons Foreign Affairs Select Committee, sobre la investigació de les relacions del Regne Unit amb la Xina anteriorment i a posteriori del lliurament de Hong Kong a la Xina, el 1997.

Profunditzant i comparant paral·lelament amb els valors occidentals, els valors asiàtics, com apunta Ferdinand, molts cops es confonen amb els valors xinesos, és a dir, es dona per suposat que el què és asiàtic és xinès, com el què és occidental és nord-americà o europeu, i aquí hi ha un error greu. L'Índia, apunta Ferdinand, és un altre exemple que els valors indis i els valors xinesos, per exemple, són totalment diferents. Tendim a universalitzar conceptes, valors, fets, etc., però realment la diferència entre conceptes, valors i fets, provoca que tal universalització deixi de servir-nos com a exemple i englobi un seguit de conceptes en un mateix significat.

Aquest punt és el que els intel·lectuals xinesos del segle XIX i principis del XX van intentar evitar, la universalització dels conceptes, encara que des d'un principi aquesta fos inevitable per intentar entendre què volia dir la democràcia. Un cop interioritzada el concepte el van poder desenvolupar, tot adaptant-lo a les necessitats de la població xinesa, és a dir, van modificar els conceptes occidentals per uns conceptes xinesos, que els van mostrar la realitat de la democràcia i del que podia comportar per a la societat xinesa, davant d'una possible reforma del sistema polític.

Donada aquesta circumstància de l'adaptació dels valors occidentals, en els valors xinesos, Peter Ferdinand comenta que la manera com la cultura interpreta la democràcia és el més important. La democràcia és una via que la societat ha d'interpretar per organitzar políticament el seu territori. La democràcia no és com els Estats Units d'Amèrica o la Unió Europea volen que es vegi el món. Sinó la democràcia és la manera com la gent decideix viure.

Per contra d'aquesta postura, existeix la tendència en alguns àmbits intel·lectuals occidentals de considerar la democràcia, a partir del què Dewey (Sor-Hoor, 2004: 8) anomena com a "crusading Westerners", qui generalment prediquen, per a les societats d'Àsia, una democràcia liberal, que emfatitza l'estat de dret i els drets universals, en base als supòsits de l'autonomia individual i del govern com un mal necessari per limitar tant com sigui possible.

Eugeni Bregolat³ anomena que l'estat de dret vol dir submissió de tothom i de tota mena d'institucions, a la llei, administrada per jutges independents. És evident que la Xina està i estava molt lluny d'aconseguir aquest objectiu, però no era una idea fora del sentit comú, com s'ha pogut demostrar a posteriori amb els casos de Hong Kong o Singapur, o bé "democràcies" amb un estat de dret molt dèbil com són els casos de l'Índia o les Filipines, per citar exemples pròxims a Xina.

Aquesta base de democràcia occidental va poder ser contemplada per autors com Sun Yat-sen, Chen Duxiu (en la primera part de la seva vida intel·lectual) o Wang Tao, amb la idea, si més no, com apunta Yu Ying-shih (1997, 208; Sor-Hoor, 2004: 7)⁴ d'abraçar una idea occidental de democràcia que signifiqués abandonar la "regla de la virtut" tradicional per l'"estat de dret".

Un estat de dret, com apunta Manel Ollé⁵ era i és difícil que s'aconegués en un país com la Xina, perquè no existeix ni tampoc existia, a finals del segle XIX i principis del segle XX, la separació de poders ni la transparència informativa.

A la Xina de fa més d'un segle manava el governant, per mandat diví del Cel, i no manava la llei del poble. Per tant, la primera fase, com apunta Manel Ollé es incompleta, per assegurar qualsevol estat de dret.

Shaun Breslin⁶ apunta que aquest estat de dret no hauria estat mai possible anteriorment per a la Xina, degut a les diferències entre l'elit i el poble (diferències que

³ Entrevista realitzada el 30/03/2013. Llicenciat en Dret per la Universitat de Barcelona, va ingressar a la carrera diplomàtica el 1971 sent diplomata en Estudis Internacionals. Va ser director general del departament internacional amb els presidents espanyols Adolfo Suarez i Leopoldo Calvo Sotelo. Ha estat ambaixador d'Espanya a Indonèsia, Xina (en dues ocasions), Canadà, Rússia i Andorra.

⁴ Yu argumenta que el confucianisme pot existir com una entre diverses doctrines dins d'una democràcia liberal integral.

⁵ L'entrevista es va realitzar el dia 10 de maig de 2012, des de la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). És professor titular en Història i cultura de la Xina moderna i contemporània en el Departament d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra (UPF), coordinador del Màster en Estudis Xinesos de la UPF. Les seves línies d'investigació es centren en la Xina marítima en els Segles XVI-XVII, les percepcions europees de la Xina amb els portuguesos i els castellans a l'Àsia Oriental. La diàspora xinesa al sud-est d'Àsia. La crítica de la cultura xinesa contemporània, i Internet, una cultura de masses i Mitjans de Comunicació a la Xina

⁶ L'entrevista es va realitzar el dia 3 de maig de 2012, a la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). Shaun Breslin és professor de Política i Estudis Internacionals a la Universitat de Warwick, Regne Unit. Està considerat com un expert acadèmic en Política Xinesa i Economia, Globalització, Regionalisme, Governança i Economia Política Internacional. El professor Breslin és Coeditor de la Revista *Pacific Review*. També és membre del Comitè Editorial de *Review of International Studies*, *the China and World Economy* and *Fudan Review of International Relations*.

avui en dia encara existeixen). Aquestes diferències farien que el sistema no fos efectiu. Aquestes diferències eren, en el segle XIX i principis del XX, d'una magnitud enorme entre rics i pobres, i Breslin assenyala que l'estat de dret no s'hauria pogut aplicar de la mateixa manera que la democràcia liberal s'hagués pogut aplicar a la Xina.

Una part de la població xinesa, apunta Breslin, buscava aconseguir els tres pilars de legitimitat: increment/millora econòmic/a, estabilitat (es menja els problemes que puguin sorgir en la societat) i la ideologia. Aquests dos darrers pilars van molt lligats, perquè un amb l'altre fan balança. Llavors tenim que les necessitats diàries fa que el sistema i la societat estiguin molt allunyats, això no permetia que l'estat del benestar fos possible. Si no salvaven aquestes diferències potser aquesta inclusió del seu projecte de futur quedaria destrossat. Aquesta mateixa reflexió se la van fer intel·lectuals com Liang Qichao, Kang Youwei, Yan Fu o Zhang Zhidong 张之洞 (1837-1909).

Aquests autors coincidien amb la visió de Breslin, quan afirma que calia reformar amb urgència les estructures de l'estat i sobretot mirar què fer amb la corrupció. Per a ells intentar crear un Estat del Benestar o un sistema que permetés la millora del benestar col·lectiu, era molt important.

Eradicar la pobresa estava dins dels seus principals projectes. Una societat molt més igualitària era fonamental per poder adoptar qualsevol sistema. Per aquest motiu, van pensar, Liang Qichao, Kang Youwei, Yan Fu o Zhang Zhidong, en un primer moment que la democràcia occidental adaptada a les necessitats xineses era la via que s'havia de seguir per aconseguir obtenir aquests objectius socials, polítics i econòmics que s'havien marcat.

Les diferències socials i la corrupció els van fer pensar que podien ser el gran motiu per a una gran inestabilitat, i que precisament això és el què no els convenia, si realment volien proporcionar unes reformes sòlides a l'estructura social xinesa.

Breslin en la mateixa línia que autors com Chen Duxiu (en la seva darrera etapa) o Zhang Binglin, creuen que la Xina no necessitava de la democràcia i molt menys, de la democràcia liberal.

Gregor Benton⁷ afirma que el moviment de 1918 portava les tesis trotskistes en el seu rerefons. Lev Trotsky (1879-1940) i Chen Duxiu descrivien una estratègia paral·lelament, a partir dels mercats, la ciència i les lleis per organitzar i modernitzar els països, i Chen Duxiu ho feia a la Xina, mentrestant Ióssif Stalin (1878-1953) no escoltava les reformes que podien provenir des de la Xina.

Chen Duxiu, el fundador del Partit Comunista Xinès (PCX), deia, segons Gregor Benton, que la democràcia vindria a partir de la dictadura del proletariat. Aquest concepte tindria un gran ressò tan a la Xina com a Rússia, i Lev Trotsky el va voler traslladar a Rússia. Així doncs, els moviments reformistes de la Xina, van tenir el seu impacte als països del voltant de la seva geografia. El procés de debat polític xinès no només va ser un punt d'inflexió dins de la societat xinesa, sinó que aquesta va servir de mirall, pels països fronterers.

El debat de democratització de la societat i la política xinesa, va tenir un impacte profund, sobretot en aquells països que començaven o que eren comunistes. Aquest fet ve determinat, segons Gregor Benton, pel gran impacte de Lev Trotsky a la Xina de 1929-30. Esdevé molt important dins el PCX. Al 1931, les tesis de Lev Trotsky s'imposen dins el PCX i es va començar a organitzar i esdevenir a partir de les seves propostes. Les tesis de Lev Trotsky van tenir una especial incidència en Chen Duxiu, qui precisament va ser un exemple per a molts joves. Els seus escrits encara estan presents i molts són recuperats en l'actualitat. El concepte de democràcia i socialisme és quelcom que es va voler introduir tant per joves estudiants com per obrers.

Ens trobem davant d'una situació en què l'educació es convertiria en part essencial per a l'assimilació dels nous conceptes, per a una reforma del sistema polític i social. L'educació era un principi que Confuci recollia en el seu llibre *Lúnyǔ* 论语 (*Anacletes*), i que posteriorment va servir com a guia d'ús per la societat xinesa. L'educació formava, i forma, part essencial de la cultura xinesa. Com apunta Liu Junping (2004: 102) els Confucians són persones explícites quan parlen que la societat

⁷ L'entrevista es va realitzar el dia 3 de maig de 2012, des de la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). És un professor associat de la Universitat de Cardiff. Anteriorment va ser professor associat d'Antropologia a la Universitat d'Amsterdam (1979-1989) i professor d'Estudis Xinesos a Leeds (1989-1999). També ha treballat en la Universitat de Malàisia i va dictar cursos de la Xina a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicat llibres sobre el marxisme, la història comunista xinesa, els guerrillers vermells de la Xina, la guerra xinès-japonesa, la dissidència a la Xina, el trotskisme xinès, etc.

necessitaria ser governada per líders que tinguessin un talent polític i moral superior a la mitjana. Potser la declaració més influent, de caire polític de Confuci va ser en el seu relat del *Dàdào* 大道 (Gran Camí), en el *Lǐjì* 记礼 (Registre de Ritus), un treball que descriu com en una època, el món, els qui ostentaven el poder, treballaven per als interessos de totes les persones (*Tiānxià wèi gōng* 公为天下), el què es coneix pel bé comú. Aquestes persones, que treballaven pel bé comú, arribaven al poder gràcies a un sistema com el de la meritocràcia política, que significa, com apuntava Confuci: “*Xuǎn xián yǔ néng* 选贤与能 (Elegir els savis i capaços)” (Liu Junping, 2004: 102).

Davant d'aquesta postura ens trobem que a la Xina va existir un debat ric pel què fa al concepte de democràcia. Diferents ideologies, diferents maneres d'entendre una mateixa situació, com era la necessitat de modificar i reformar el sistema polític xinès, va portar a intel·lectuals i persones amb càrrecs importants dins l'administració xinesa, a prendre diferents posicionaments.

Aquesta situació va conduir a que la majoria es fixessin inicialment en la democràcia liberal que provenia dels països més desenvolupats d'Occident. Tot i que creien que la democràcia liberal no era la reforma política que necessitava la Xina, per exemple, Chen Duxiu o Zhang Binglin creien que el què realment necessitava la Xina era una reforma política, una reforma on la gent tingués canals d'accés a la informació, d'aquí que nasquessin revistes com *Xīn Qīngnián* 新青年 (*Nova Joventut*), per tal de fer arribar al màxim de persones les novetats i la informació que el poble necessitava, segon els seu punt de vista, per intentar estar al corrent de tots els *affairs* que succeïen a la Xina, i especialment en la política xinesa.

Aquest fet com apunta Breslin, era una necessitat per dotar al sistema de més transparència en tots els camps i també es necessitava més igualtat entre les diferents capes socials. Les reformes s'havien de fer de dalt a baix, però vindrien impulsades de baix a dalt, tal i com autors com Chen Duxiu o Liang Qichao demanaven.

Això va portar a que al tenir més canals d'informació, la gent es preguntés què estava passant, i tingués nous mitjans, escrits i orals, per comparar i veure que existia una altra realitat, de la que fins aquells moments (inicis del segle XX) havien tingut coneixement. Com a conseqüència, feia que la gent pensés què estava passant realment i

els va “fer moure de les seves butaques i reclamar” reformes, que els van conduir a diferents moviments com el *Moviment d'Autoenfortiment* al segle XIX, o al *Moviment del 4 de Maig*, al segle XX. És a dir, buscaven el què avui en dia podríem considerar com una democràcia efectiva, però adaptada a les necessitats xineses, una realitat més propera, una democràcia més propera.

David Goodman⁸ apunta que les seves necessitats, la de la societat xinesa, passaven per intentar aconseguir una democràcia formal que conduís a una democràcia efectiva, és a dir, la democràcia formal havia de ser el pas previ cap a una democràcia efectiva.

Manel Ollé, afegeix que les distincions entre “democràcia formal” (la democràcia que tot el món entén com una democràcia amb totes les seves variants) i la “democràcia popular” o “democràcia orgànica” o “democràcia substancial o efectiva” és típica del discurs auto-legitimador dels règims sense pràctica democràtica, de cap tipus (d'arrel comunista o feixista, unipartidistes, amb monopoli partidista del poder, amb arbitrarietat jurídica, amb sistemes legislatius sense poder efectiu...) com a mecanisme del discurs per legitimar-se.

A la Xina parlar de transició democràtica o de camí cap a la democràcia, afirma Manel Ollé, significa anar en la línia de l'estat de dret, transparència en la governança, apertura informativa, eleccions, dotació real al poder legislatiu, etc.

De fet alguns autors com Liang Qichao, Feng Guifen o Yan Fu van apostar per la implementació dels elements formals de les democràcies liberals, com el fet de poder tenir una constitució, una Assemblea Nacional i unes eleccions. A partir d'aquí, com apunta Goodman, van intentar aconseguir millores en els seus drets d'educació, salut i benestar social. Totes aquestes millores s'intentaven aconseguir a partir d'un concepte bàsic de democràcia.

⁸ L'entrevista es va realitzar el dia 24 d'abril de 2012, des de la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). David Goodman és professor de Política Xinesa a la Universitat de Sydney, on també és director de Institute of Social Sciences. La seva recerca s'ha centrat en la política provincial de la Xina; la història del Partit Comunista de la Xina; i el canvi social i polític a la Xina des de 1900, sobretot a nivell local.

Com indica John Parkinson,⁹ la democràcia com a concepte necessita canvis constant perquè els temps van canviant constantment, i la democràcia ha de adaptar-se als nous temps.

Precisament aquesta és una de les premisses que troben els autors que es citen en aquest treball, perquè a partir dels canvis de la democràcia aquesta podia ser aplicada a la Xina. El treball està enfocat en donar resposta a les diferents visions que es tenia de la democràcia i veure com el concepte de democràcia també varia segons l'autor i segons el temps.

Si la democràcia, com apunta Parkinson té problemes d'aplicació en el món real de les normes de la competència, les institucions que competeixen i que al mateix temps competeixen interessos poderosos, també es va trobar amb aquestes dificultats a la Xina de finals del segle XIX i principis del segle XX. Per aquesta raó, la democràcia es va acomodar com un conjunt de normes i accions a petita escala, tenint poc marge de maniobra, fet que va impossibilitar la seva adaptació a la Xina, i que alguns dels autors van haver de renunciar al seu desig inicial d'aplicació de la democràcia, davant de les falles que hi van trobar que podria produir en el context concret de la Xina de l'època.

La democràcia el què va aportar va ser una nova forma de pensar sobre la participació ciutadana en tot l'espectre de l'acció política, de les ciutats i pobles dels estats nacionals, i de les xarxes locals dels sistemes transnacionals, fins i tot globals.

Aquesta aportació de la democràcia, ens porta a contemplar, com a punta Daniel Bell¹⁰ citant a Francis Fukuyama en el seu llibre *El final de la història*, que la democràcia liberal podria semblar que, si no era aquest sistema, cap altre sistema no fos

⁹ L'entrevista es va realitzar el dia 30 d'abril de 2012, a la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). John Parkinson és professor associat de política pública a la Universitat de Warwick. S'ha especialitzat en l'anàlisi conceptual de la política, les relacions i les institucions polítiques, que abasta coses com la democràcia deliberativa i la innovació democràtica; la participació pública en la formulació de polítiques; i la narrativa, pels aspectes formatius de la política i la política. Ha publicat en experiments deliberatius del Servei Nacional de Salut del Regne Unit, els referèndums de tot el món i la representació simbòlica a les capitals.

¹⁰ L'entrevista es va realitzar el dia 28 d'abril de 2012, des de la Universitat de Warwick, Coventry (Regne Unit). Daniel Bell és professor en cap d'Arts i Humanitats a la Shanghai Jiaotong University, i professor de teoria política al Center for International and Comparative Political Philosophy a la Tsinghua University a Beijing. Daniel Bell és un gran coneixedor i teòric de la interpretació política confuciana. També és l'editor de la revista *Confucian Political Ethics* (Princeton University Press).

legítim en una societat moderna o en la recerca de la modernització de qualsevol societat. En aquesta legitimitat, apunta Daniel Bell, citant a Max Weber (1864-1920), existeix un tipus ideal d'autoritat legítima, com és l'autoritat tradicional, la qual semblava haver-se ensorrat juntament amb la dinastia Qing el 1911.

Un cop perduda aquesta legitimitat, la primera prioritat del govern, apunta Daniel Bell, hauria d'haver estat assegurar el benestar econòmic de la població. Segons les *Analectes* de Confuci, el govern té l'obligació d'assegurar les condicions per als mitjans bàsics de les persones de subsistència i desenvolupament intel·lectual / moral. En cas de conflicte, però, el primer té prioritat:

Ranyou drove the Master's carriage on a trip to Wey. The Master said: "What a huge population!" Ranyou said: "When the people are so numerous, what more can be done for them? The Master said, "Make them prosperous." Ranyou asked, "When the people are prosperous, what more can be done for them?" The Master replied, "Educate them." (Bell, 2006: 237)

L'educació en el camp de la política va ser un altre element que va preocupar als intel·lectuals. Sense una bona educació la introducció de nous conceptes no podria ser possible. Sense un coneixement previ de les formes d'ús, del significat de les paraules i dels sistemes polítics (federalisme, monarquia parlamentària, república parlamentària, etc.), que es volien importar des d'Occident, era motiu imprescindible, el fet d'aconseguir un bon domini dels conceptes. Aquest domini passava per una bona educació i una assimilació dels nous conceptes.

Aquests conceptes, apunta Eugeni Bregolat, podien arribar a portar a la Xina, en un cas extrem, a acceptar la democràcia com a principi universal, però considera que la democràcia liberal és una concreció vàlida per Europa o Estats Units, no així per a la Xina, perquè les seves circumstàncies històriques, econòmiques, de cultura política, etc. són diferents. Ells, els xinesos en general, volien i volen traduir el principi democràtic al seu propi context.

La “democràcia amb característiques xineses” inclou conceptes com la “democràcia deliberativa” (o “consultiva”). Aquesta democràcia amb característiques xineses, que portaven buscant, des de fa més de cent cinquanta anys, ha tingut un impacte en l’actualitat. Elaboren el Pla Quinquennal, per exemple, fan unes consultes que duren tres o quatre anys a tota mena d’institucions polítiques i socials, províncies i ajuntaments, etc., àdhuc als ciutadans, via Internet o per carta. Diuen que a les democràcies liberals elegeixen el Parlament i aquest no fa cap tipus de consulta als ciutadans. Un altre concepte és el de controls i contrapesos (*checks and balances*) dins del marc del monopoli de poder del PCX

Aquesta democràcia amb característiques xineses es podria traduir per una definició, com fa Eugeni Bregolat, en que pels xinesos democràcia vol dir que el poble es governa a ell mateix, i no veuen contradicció en l’expressió “dictadura democràtica”.

Aquesta frase va ser utilitzada per primera vegada per Chen Duxiu a principis del segle XX, quan intentava defensar que el poder polític havia de residir en el poble. Aquest poder havia de ser absolut i el poble havia de controlar les institucions i no al revés. Però perquè això es pogués produir, Eugeni Bregolat afirma que la democràcia exigia certes pre-condicions: classes mitges, alt nivell educatiu, absència de conflictes irreductibles (el que els anglosaxons en diuen “*agreement on fundamentals*”).

Si hi ha conflictes econòmics extrems, com va succeir durant la Guerra de l’Opi i els anys posteriors amb la invasió dels estats occidentals, amb una minoria molt rica i una gran massa de pobres, la democràcia només podia permetre articular els interessos d’aquests, que demanen “el repartiment”. Com apunta Eugeni Bregolat, en casos així la democràcia acabava malament, com va passar amb la pobra II República Espanyola.

Els xinesos van observar quines eren les característiques de la democràcia i van veure que el debat havia de continuar per trobar una democràcia que fos eficient i eficaç, abans d’instaurar un sistema polític, que si era copiat d’Occident, no els conduiria a una situació de calma i estabilitat, social, política, econòmica ni institucional.

Motivació de la Investigació

L'embrió d'aquesta investigació neix a l'any 2000, quan vaig iniciar els meus estudis en Ciència Política i de l'Administració. Allà vaig tenir els primers contactes amb una paraula que em va resultar fascinant al descobrir la complexitat de la qual. *Democràcia* en va ser la paraula. La democràcia, una paraula tan antiga però que ha anat evolucionant al llarg dels segles, ha patit diferents transformacions i molts intel·lectuals i polítics s'han apoderat del seu significat i del seu ús.

La disparitat de pensaments va fer que nasqués en mi una curiositat, per intentar trobar resposta a les necessitats de saber si la democràcia era un concepte que podia tenir una definició universal o bé era un concepte que podia tenir diferents accepcions depenent de les característiques del lloc d'on es volia portar a terme, és a dir, la democràcia no era una finalitat sinó un instrument per arribar a una finalitat.

Al 2008, els camins em van portar fins a la Xina, on vaig descobrir una societat i una cultura que em van fascinar. Molt poca cosa del què havia après a la llicenciatura podia trobar resposta als comportaments socials i polítics del país del mig.¹¹ Una llicenciatura enfocada bàsicament als postulats euroamericans de les ciències polítiques, van produir en mi una incertesa en no poder trobar certes respostes al què al mirar a la televisió podia veure, o el què podia observar al passejar per un *hútòng* 胡同 o bé el comportament de les persones en un petit poblat al sud de la Xina.

Totes aquestes contradiccions van provocar que, a l'arribar a Catalunya, decidís intentar compaginar el què per a mi s'havia convertit en una passió, la Xina i la democràcia. Aquests dos conceptes, Xina i democràcia, que podien resultar antagònics, em van provocar la curiositat de voler investigar si realment era així. Vaig tenir l'oportunitat de fer el màster en Relacions Internacionals a la Universitat Autònoma de Barcelona, amb la sort que hi havia assignatures que es compaginaven amb el màster d'Àsia Oriental. Allà vaig poder gaudir de les classes del professor Seán Golden, qui em

¹¹ És la traducció literal del nom en xinès de la Xina, *Zhōngguó* 中国, on *Zhōng* 中 és mig, i *guó* 国 és país.

va donar l'impuls definitiu per iniciar una carrera investigadora, primer amb el treball final de màster¹² i a continuació amb la tesi doctoral.

Així, els conceptes *democràcia* i *Xina* van començar a tenir una vinculació especial, es va crear una parella de ball, que em va motivar a investigar sobre els passos que havien donat conjuntament.

La motivació, per altre banda, se li afegia l'aspecte, innovador, de poder investigar sobre una temàtica que existeix una manca d'estudis al nostre país i en la nostra llengua i, en concret, per la discriminació que existeix cap als postulats i les teories que es surten de la base del pensament euroamericà, fora de la democràcia liberal que tots coneixem.

El fet d'intentar demostrar, que la democràcia no pertany a cap marc normatiu i que els xinesos la van voler utilitzar, per intentar millorar la seva societat, es va convertir en una obsessió i al mateix temps en un repte. Poder portar aquesta investigació fins al final, per poder ensenyar que la Xina i la democràcia no són dos conceptes allunyats. La democràcia no pertany a uns pocs sinó que és l'instrument que s'ha d'utilitzar, seguint les característiques històriques, culturals i tradicionals, per millorar el desenvolupament d'una societat. El ric debat que va néixer a la Xina al segle XIX, per intentar establir la millor de les democràcies m'ha portat durant quatre anys a gaudir dels diferents punts de vista i de la pluralitat d'opinions, que en definitiva és el que enriqueix a qualsevol democràcia del món.

Justificació de la Investigació

El debat polític i social sobre el concepte de la democràcia a la Xina, des de la seva introducció després de la Primera Guerra de l'Opi (1839-1842), fins a l'actualitat era una tasca tan laboriosa que es necessitarien diverses línies d'investigació per poder-la dur a terme. Per aquest motiu es va decidir acotar la investigació des de la invasió de les tropes occidentals a la Xina (1839), fins a un segle després, que coincideix amb els

¹²El treball final de màster (17/09/09) portava com a títol *El procés de "democratització" a la Xina: Des de la visió Institucionalista a una nova concepció*. Aquest treball va ser dirigit pel Dr. Seán Golden.

darrers escrits d'una de les persones més influents a l'inici del segle XIX, com va ser Chen Duxiu.

La tradició de les ciències polítiques en el nostre entorn ha tendit a universalitzar el concepte de la democràcia i la derivació de conceptes que poguessin néixer a partir d'ella, tals com llibertat, eleccions, legitimitat, etc. Per aquest motiu, hi ha hagut la tendència a identificar aquests conceptes amb les definicions acadèmiques occidentals, sense parar-nos a pensar si podien haver altres definicions fora dels marcs normatius tradicionals. Si es dóna altres definicions, aquestes poden ser definides com a culturals, sense una altre tipus de justificació, quan el marc tradicional el què està emprant és un marc cultural determinat per fer la seva definició universalista.

Certament, la característica principal de la investigació és el debat que va néixer i va ajudar a enriquir el desenvolupament, primer de tot de la societat civil xinesa, i per altre banda, la idea de la democràcia, la qual va poder calar en diferents capes de la societat xinesa. Aquest ric debat va ajudar a una juxtaposició d'idees sobre la democràcia que van enriquir el seu debat i el seu coneixement.

Tot i que els conceptes *democràcia* i *Xina* poden semblar, a priori, que provenen de dos entorns molt diferenciats, el primer prové de la Grècia Antiga i s'ha desenvolupat darrerament sota uns postulats definits com a liberals, tant en el camp polític com en el camp econòmic; el segon concepte, la Xina amb una llarga tradició política monàrquica o d'estat autoritari, poden semblar dos conceptes totalment allunyats l'un de l'altre, però que durant el seu debat polític i social va proporcionar un aproximament molt important i un desenvolupament de la idea de democràcia, que avui en dia, pot ser comparable amb algunes accions o decisions que s'estan prenent en determinats països de l'àmbit euroamericà.

Finalment, la manca d'estudis, en el nostre país, sobre la democràcia i els processos democratitzadors a la Xina, ha estat un dels motius principals per tal d'elaborar la tesi en català. La recerca d'aquesta tesi s'ha fet bàsicament a partir de textos en anglès o bé en textos en xinès traduïts a l'anglès, fet que justifica la manca de literatura no només en català sinó també en castellà dels estudis xinesos, pel què fa a la política xinesa del segle XIX i principis del segle XX. El fet d'analitzar com els intel·lectuals xinesos, escollits en aquesta investigació, entenien i definien la

democràcia, amb els punts a favor i els punts en contra, la seva visualització de la democràcia i la manera com la volien aplicar en el territori xinès, ha permès fer un anàlisi d'elements, els quals s'han hagut d'interpretar, perquè els conceptes que nosaltres els podem considerar únics o universals, la interpretació d'aquests intel·lectuals podia alterar la seva concepció, prèviament prefixada.

Objectiu de la Investigació

L'objectiu principal de la investigació d'aquesta tesi doctoral és analitzar, categoritzar i avaluar les diferents corrents de pensament sobre democràcia que tenen els intel·lectuals, pensadors o polítics xinesos des de les perspectives xineses per tal d'establir les bases per un estudi contrastiu de les perspectives xineses i de les perspectives euroamericanes.

Al mateix temps, la tesi té com a finalitat, recopilar les diferents corrents de pensament polític a la Xina a partir del primer terç del segle XIX fins a la finalització del primer terç, aproximadament, del segle XX, i exposar la seva visió de la democràcia. Per altre banda, la tesi vol aportar nous instruments d'anàlisi tant al camp dels estudis d'Àsia Oriental, com de la Ciència Política en general.

Un altre dels objectius marcats en aquesta tesi ha estat poder elaborar un marc teòric per als estudis culturals comparatius, sobre la base de l'objecte d'estudi, que podria servir per fomentar l'esperit crític, primer vers la concepció de democràcia dins l'Estat xinès, i segon vers la concepció euroamericana del concepte democràcia.

Per poder fer aquest anàlisi ha estat necessari, abans de res, determinar quins han estat els diferents corrents de pensament. Dins la teoria política xinesa hem trobat diferents corrents com poden ser postulats confucians, neo-confucians, comunistes, o liberals, que interactuaven entre ells, i que fomentaven el debat amb postures fermes, i defensant la seva visualització de la democràcia a partir de la seva ideologia o creença.

Tanmateix, no hauria estat possible obtenir tots els resultats que es presenten en aquesta tesi sense conèixer que el camp polític xinès, ha estat, com a mínim des de fa més de cent cinquanta anys, un camp pluriideològic, que no només s'ha fonamentat en una o dues visions de concebre la societat. El pluralisme en la societat xinesa va ser un

dels causants a intentar implementar o estudiar la democràcia des d'una perspectiva, la qual havia de ser la més efectiva per a la societat. Sense aquesta pluralitat de pensament, el debat no hauria pogut existir.

Partim de la base, doncs, que la democràcia no és un concepte universalista, sinó que té estructures complexes, que deriven d'unes peculiaritats històriques, culturals i tradicionals de cada societat, i d'una escola filosòfica que s'ha convertit en corrent ideològic dins del sistema polític i econòmic xinès.

Per poder aprofundir en el camp ideològic ha estat necessari, primer de tot aprofundir en els coneixements de la ciència política per saber què volia dir cada ideologia, i en segon lloc, fer un aprofundiment de la cultura xinesa (cursant el segon cicle d'Estudis d'Àsia Oriental) i recuperant les pròpies experiències viscudes, de manera més pragmàtica, durant el meu any d'estança a Beijing.¹³

La configuració del discurs que s'ha seguit és la d'una explicació lògica i pautada en el temps, és a dir, a partir de la data de naixement de cada autor analitzat, s'ha anat classificant els autors, però també s'ha tingut en compte la variable de l'associació ideològica a la que van pertànyer. Aquestes dues variables ens han donat les eines per poder establir un ordre al moment d'escollir l'ordre dels autors. Per aquest motiu, un dels objectius d'aquest treball ha estat assegurar-se que el relat dels fets i els posicionaments tenia una acció ordenada en el temps i en la ideologia.

Finalment el darrer objectiu ha estat intentar no caure en les categoritzacions generals de la democràcia, tal i com s'entén a Occident i deixar que les aportacions dels teòrics xinesos, donés una nova visió del que podia denominar-se democràcia i el seu ús.

Hipòtesi i Subhipòtesi

A partir de l'objectiu general d'aquesta tesi, es planteja la hipòtesi general (H) i les subhipòtesi (h).

¹³ En aquesta tesi s'ha optat per citar la capital de la República Popular de la Xina, Beijing, amb la transcripció en el sistema *pinyin*, donat que aquesta ha estat la línia que s'ha seguit en tota la tesi en la traducció de les paraules en xinès, donat que altres transcripcions es podien considerar poc adequades en la seva traducció al català.

La hipòtesi d'aquesta tesi és que al segle XIX i a principis del segle XX, ja havia començat un procés de democratització a la Xina, però que els intel·lectuals, polítics i pensadors xinesos concebien la democràcia en termes compatibles amb les circumstàncies històriques, econòmiques, socials i polítiques de la Xina, i es recelaven de la universalització del model de la democràcia liberal sorgit de la Il·lustració euroamericana. A més, els pensadors xinesos observaven la degradació de la democràcia en països veïns o bé en països que havien estat estudiats en profunditat per diferents intel·lectuals de l'època, i qüestionaven l'adequació del model euroamericà a les seves circumstàncies.

Aquests fets van fomentar un debat polític sobre la democratització a la Xina, i requereixen una anàlisi de les diferents corrents de pensament que van sorgir allí, ja que la concepció dels polítics no és necessàriament la mateixa que la dels intel·lectuals, ni la d'aquests a les de la societat.

A partir d'aquesta hipòtesi de partida sorgeixen les primeres preguntes d'investigació, que donaran lloc a les subhipòtesis :

- Com s'imaginaven els xinesos la democràcia? Era realment important per a ells la democràcia?

h1: La democràcia havia estat imaginada, en un primer moment, a partir dels textos polítics que havien arribat a la Xina i les experiències que havien viscut les persones que havien tingut experiències en països occidentals. La democràcia que s'imaginaven, en un primer moment, era la democràcia liberal que funcionava a Europa i als Estats Units d'Amèrica.

h2: La importància de la implementació de la democràcia a la societat xinesa era relativa. La democràcia era un fenomen nou per a la majoria de la població, i molts d'ells se la miraven amb escepticisme. Els qui realment la van poder estudiar i analitzar a fons la veien, no tots ells, com un instrument per canviar el règim polític que tenien fins al 1911.

- Existia una postura dins la societat xinesa que volgués apostar per una democràcia amb característiques euroamericanes?

h3: Una part de la societat xinesa es va il·luminar pels postulats euroamericans i va apostar per una democràcia amb característiques euroamericanes, al veure el desenvolupament que havien patit els països que havien apostat per democratitzar el país.

h4: Tot i la h3, una part de la població que inicialment era pro-democràcia euroamericana va virar el seu discurs al veure que les característiques socials, econòmiques, culturals i tradicionals xocaven amb l'ús de la democràcia liberal.

- Existia una postura dins la societat xinesa que rebutgés una democràcia amb característiques euroamericanes i que volgués apostar per una democràcia amb característiques xineses?

h5: Algunes de les persones que inicialment van estar a favor de la democràcia euroamericana (h3) i que posteriorment van abandonar aquest postulat (h4), van apostar per intentar adaptar la democràcia euroamericana a una democràcia amb característiques xineses, i que respectés els costums i les tradicions mil·lenàries xineses.

h6: No només van existir, sinó que van propiciar el ric debat que va confrontar les seves idees amb els teòrics liberals occidentals. La democràcia s'havia d'adaptar a unes característiques culturals i filosòfiques determinades, si aquesta, la democràcia, volia sobreviure dins la Xina, i l'única manera era tenint una democràcia amb base a les costums i tradicions xineses.

- Estan realment contraposades les visions euroamericanes i xineses sobre la democràcia?

h7: Les visions euroamericanes i xineses estan contraposades totalment, pel concepte cultural de la societat. La implementació de la democràcia s'ha d'ajustar a unes característiques determinades i la democràcia s'ha d'adaptar a la societat i no la societat a la democràcia. Aquesta premissa és fonamental per entendre perquè les visions euroamericanes i xineses estan contraposades. La democràcia és un instrument i no una finalitat

h8: El diferent concepte de qui dóna la legitimitat al governant és un altre aspecte important per contraposar les dues visions. La legitimitat als governants, pot ser donada en un estat autocràtic, dictadura del poble; fet que la visió euroamericana no entén que aquesta legitimitat no s'aconsegueixi sense que hi hagi hagut un pas per unes eleccions.

h9: Una pilar fonamental que contraposa les visions és el fet de com s'escullen els governants. La meritocràcia forma part del concepte de democràcia dels xinesos, només els més aptes i preparats poden tenir càrrecs de responsabilitat, per contra la visió euroamericana la meritocràcia desapareix del seu ideari i qualsevol persona pot arribar a ser president d'un Estat, estigui o no preparat, només cal que sigui elegit pel poble.

h10: El concepte colonitzador no estava dins del marc ideològic dels xinesos. Per contra els països que practiquen una democràcia liberal, eren països amb un fort present colonitzador (França o Gran Bretanya). Aquest fet porta a rebutjar, en moltes esferes de la societat xinesa, una democràcia que recolza els interessos d'uns pocs en detriment del col·lectiu. Aquest és un altre aspecte que diferencia la democràcia euroamericana de la que defensaven els xinesos.

- Hi ha una pluralitat de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de la democràcia?

h11: La pluralitat de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de democràcia, no només va existir una sola línia de pensament, fet que va propiciar el debat que va existir.

- Realment era necessari obrir un procés de democratització a la Xina?

h12: El que necessitava la Xina era un procés de reforma política i la democràcia va ser un instrument que va sorgir per intentar canviar el model existent. La democràcia amb característiques occidentals no va servir per solucionar els problemes existents a la Xina. El procés de democratització calia que s'obrís, des d'un punt de vista de canvi, però no si el que es volia aconseguir era una còpia del model occidental de democràcia.

- Després de l'estudi de la democràcia liberal, aquesta va acabar quallant dins la societat xinesa o per contra va ser rebutjada per a la majoria dels intel·lectuals?

h13: La democràcia liberal va ser rebutjada, per la gran majoria d'intel·lectuals. Si bé, alguns van apostar per ella en un principi, aquests es van fer enrere al veure que era incompatible amb la filosofia i el *modus vivendi* de la societat xinesa, fet que els va impulsar a rebutjar-la per complet.

- Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa, van tenir un paper important a l'hora del desenvolupament de la democràcia?

h14: Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van ser la base per rebutjar, la democràcia liberal,

h15: Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van afavorir el desenvolupament i la creació d'un marc teòric d'una democràcia que s'ajustés a les característiques de la societat xinesa.

Marc Teòric i Metodologia

Aquest treball neix i s'estructura a partir de diferents espais interdisciplinaris, és a dir, el treball està constituït sobre diferents disciplines que s'interrelacionen unes amb les altres, fet que dota al treball d'un ampli camp de treball. Si bé el seu marc teòric és, especialment, la història política intel·lectual de la Xina, altres camps com el sociològic o el filosòfic també tenen un discurs important en aquest treball d'investigació.

El fet que el treball sigui un treball multidisciplinari ajuda a que existeixi un ric debat acadèmic, amb diferents punts de vista que interactuen entre sí, i al mateix temps neixen controvèrsies entre aquests punts de vista, moltes vegades antagònics entre la construcció del discurs xinès i l'occidental.

Metodològicament, aquesta tesi doctoral parteix de la base de la taxonomia de les corrents de pensament polític xinès i de l'anàlisi de l'estudi de cas es proposaran les característiques d'un un marc teòric del pensament polític xinès sobre la democràcia. L'elaboració d'una proposta de marc teòric xinès és una aportació innovadora als

estudis culturals comparatius, d'una banda, i a les ciències polítiques comparatives, de l'altra. Aquest marc permetrà un anàlisi comparatiu i contrastiva del marc xinès i del marc euroamericà estàndard.

Les metodologies d'aquest treball d'investigació són de tres tipus: una primera de caire recopilatori i descriptiu; una segona amb una basant analítica; i finalment una de comparativa, on es contrastaran els diferents corrents de pensament sobre democràcia que debaten els pensadors polítics xinesos, per tal de crear un marc on es puguin classificar aquestes tipologies.

Al llarg de tota la investigació s'ha pogut comprovar les dificultats per trobar obres que tractin del pensament polític xinès del segle XIX i principis del XX, no només en castellà que les fonts són escasses o gairebé nul·les sinó en britànic. Aquest fet fonamenta l'interès per poder elaborar un estudi en català, per dotar a aquesta llengua d'un estudi de referència i innovador en aquest camp.

Tot i això caldria citar dues obres que sí que ho fan, i que aporten un valor afegit al reproduir textos traduïts dels autors que han permès fer el cos de la investigació. Aquestes dues obres són: *Sources of Chinese Tradition*, de William Theodore de Bary i una recopilació de textos que acompanyen al llibre *The Search of Modern China*, de Jonathan D. Spence,

Per poder donar resposta als objectius que prèviament s'havien establert, i per poder també validar totes les hipòtesis i subhipòtesis que s'havien formulat prèviament a l'estudi d'investigació, aquest treball s'ha estructurat a partir de la tria de deu intel·lectuals, polítics i persones amb forta influència en la societat xinesa de l'època d'estudi, els quals han aportat a la investigació el cos principal, que ha permès, a partir de les seves teories de pensament, la seva ideologia i els seus actes, poder realitzar un anàlisi comparatiu i categoritzar els seus pensaments en marcs de referència.

Un cop realitzat l'anàlisi de les diferents mentalitats s'ha pogut realitzar una comparativa per classificar les diferents corrents de pensament que han permès la redacció de les conclusions finals d'aquest treball d'investigació, al mateix temps, que donar resposta a les preguntes inicials d'investigació i corroborar, o no, les hipòtesis de partida.

Prèviament a l'anàlisi de les diferents corrents de pensament, s'ha creat una cronologia dels esdeveniments més importants que van passar entre el 1839 i el 1939, a la Xina. Aquesta cronologia serveix per explicar els fets, els moviments i les accions més importants que van passar en la societat xinesa, i que aniran sortint al llarg de tota la investigació i que ajudarà al lector a entendre en què va consistir cada moviment, acció o fet, i el perquè de la implicació dels intel·lectuals en cada moviment, i com els fets anaven lligats amb els posicionaments filosòfics o polítics de cada intel·lectual que s'ha analitzat. Per altre banda, aquesta cronologia també serveix, al mateix temps, per no haver d'explicar en cada capítol en que va consistir un determinat fet, moviment o acció.

Qüestions de Caire Terminològic i Formal

La paraula *democràcia* ha estat un concepte que apareix amb molta freqüència al llarg del treball. *Minzhǔ* 民主 (democràcia), però no apareix només com a substantiu aïllat sinó que també apareix acompanyat d'adjectius com *popular*, *confuciana*, *deliberativa*, *xinesa*, *euroamericana*, *representativa*, etc. Aquest fet expressa com la democràcia no només va tenir un sol ús pels xinesos, sinó que va esdevenir un concepte amb un ampli ventall d'interpretacions.

Pel què fa a l'escriptura xinesa, en aquest treball d'investigació, s'ha utilitzat primer de tot els caràcters simplificats, seguits de la transcripció fonètica d'acord amb el sistema *pinyin* elaborat pel govern Xinès i acceptat com a norma a l'àmbit internacional, i entre parèntesi la traducció al català. Aquest sistema s'ha utilitzat, quan s'ha cregut necessari per concretar, especialment, els casos dels conceptes que hem considerat claus i íntimament relacionats amb la democràcia, i que s'havien de subratllar com a aportacions importants dins del marc teòric polític xinès, per part de la persona que analitzàvem.

Per altre banda, tots els noms d'autors xinesos que es recullen en aquest treball d'investigació, quan apareixen per primera vegada es posa el cognom i nom (que és l'ordre tradicional xinès), seguit dels caràcters simplificats, en xinès. Tot i així, els caràcters s'inclouen també en un índex antroponímic per ordre alfabètic de noms xinesos en *pinyin*.

Seguidament es va considerar convenient incloure també un glossari ideològic, compost pels termes i conceptes més importants que s'utilitzen al llarg del treball. Cal apuntar, que, de vegades, els conceptes propis del pensament polític i ideològic xinès, són difícils de traduir, i sovint, fins i tot, tenen un alt grau de dificultat d'expressar el seu significat.

Totes les declaracions citades, a partir de les traduccions que s'han fet del xinès a l'anglès, s'ha volgut conservar la traducció originària del text. Per aquest motiu tots els textos estan en anglès, ja que era la font original d'on han estat extrets, i s'ha considerat oportú fer-ho així, per no fer una traducció d'una altre traducció, ja que la traducció en anglès prové de la traducció de l'original xinès.

Per últim, cal assenyalar, que els títols de referència o publicacions fetes pels autors, que han estat analitzats al llarg d'aquest treball d'investigació s'ha intentat anomenar el títol en xinès, és a dir, el títol original de l'obra, seguit de la traducció en català del títol.

Feng Guifen 封桂芬

Feng Guifen 封桂芬

Introducció

Feng Guifen (1809-1874) va ser un dels primers pensadors xinesos que va declarar que a la Xina s'havien de fer reformes, en els camps de la política, l'economia i la tecnologia, durant la darrera etapa del mandat Qing (1644-1911). Nascut a *Sūzhōu* 苏州, dins d'una família benestant, Feng Guifen va ser un estudiant de Lin Zexu 林则徐 (1785-1850)¹⁴ (Wang, 1998: 116). A l'any 1832 va rebre el grau de *Jinshi* 進士,¹⁵ fet que li va permetre accedir a la prestigiosa institució acadèmica Hanlin. Aquest fet li va permetre poder accedir a altres nivells més elevats, dins de l'administració xinesa. Anys més tard, quan la Revolució Taiping (1851-1864) s'inicià, a la dècada de 1850, Feng Guifen va organitzar una milícia anti-Taiping a la seva ciutat natal (Wang, 1998: 116).

Chen i Liu (2005; Schell i Delury, 2013: 44) comenten que les idees de Feng Guifen van estar profundament influenciades pels escrits de Wei Yuan 魏源 (1794-1857), en referència als temes de benestar o riquesa, i poder. Per altre banda, Wei Yuan

¹⁴ Lin Zexu va ser un erudit i funcionari xinès durant la dinastia Qing. Lin Zexu era membre d'un petit grup d'intel·lectuals que van tenir molta influència en la societat per tal de portar a terme diferents reformes (polítiques, socials, econòmiques). Lin Zexu va tractar de revitalitzar el pensament i les institucions xineses tradicionals. Les seves reformes van ser posteriorment adoptats pel "Moviment d'Autoenfortiment".

Lin Zexu va determinar que les autoritats xineses havien d'impartir un càstig pels crims que es produïssin en sòl xinès encara que els culpables fossin els estrangers. Els britànics van negar-se a lliurar a sospitosos de culpabilitat, degut a que els britànics consideraven als funcionaris xinesos com a persones venjatives i inhumans. Això va significar que Lin Zexu respongués amb la ruptura de totes les relacions comercials amb els britànics i la seva expulsió de Xina; això va ser l'inici de les hostilitats a gran escala entre xinesos i britànics (de Bary i Lufrano, 2000: 201-202).

A part d'aquest episodi, Lin Zexu també va tenir un paper molt important durant la Primera Guerra de l'Opi (1839-1842), quan va escriure una famosa carta a la reina Victòria (1839), on Lin Zexu argumentava la seva disconformitat amb el comerç d'opi amb tota la seriositat moral de l'erudit confucianista. No obstant això, el seu to indicava la necessitat dels xinesos per negociar amb els britànics d'igual a igual (de Bary i Lufrano, 2000: 202). La carta mai va tenir resposta.

¹⁵ El *Jinshi* 進士 era el darrer examen a la capital o el de grau màxim dins l'escala de l'administració xinesa. L'obtenció d'aquest títol, on els exàmens es realitzaven cada tres anys i atorgaven només dos-cents títols, no garantitzava aconseguir un lloc reconegut dins l'administració xinesa. L'obtenció d'aquest títol equivalia al que al què Occident coneixem el grau acadèmic de Doctor. Amb aquest títol es podia accedir als càrrecs més alts de l'administració pública.

també va servir-li de referència pel què fa a la visualització de com havien de ser les reformes institucionals, i de la manera com s'havia de governar i com els estudis de les polítiques occidentals tenien un alt grau d'importància, per dur a terme les reformes que plantejava.

De la influència del pensament de Wei Yuan, va néixer, anys més tard, la definició del concepte que Feng Guifen va fer d'“autoenfortiment”. Per aquest pensament, Feng Guifen es va fer famós, tot i que en realitat havia estat utilitzat per primera vegada per Wei Yuan, en el seu relat de la Primera Guerra de l'Opi (1839-1842), en el qual, Wei Yuan havia escrit sobre la necessitat de la Xina d'una *zìxiū zìqiǎng* 自修自强 (automillora i autoenfortiment).

En aquest desenvolupament de les seves idees, Feng Guifen va establir una estreta connexió conceptual entre el llinatge i l'estat, posant el sistema *zōngfǎ* 宗法,¹⁶ com un exemple del sistema que havia existit a la Xina, durant segles, i que s'havia de superar per poder anar molt més enllà del què el sistema *zōngfǎ* 宗法 permetia, i així poder-lo adaptar al sistema que s'estaven desenvolupant al món occidental.

Feng Guifen, en el seu intent per desenvolupar els sistemes polítics occidentals, basats en la democràcia, va posar especial èmfasi en la reforma de l'administració local. Feng Guifen va apostar per començar la reforma des de la línia més baixa de l'administració, per després continuar cap a les reformes de caire més general dins l'administració de l'Estat. Aquestes reformes, però, havien de copiar el model occidental, però no l'havien d'imitar, ja que després de la còpia, Feng Guifen apostava per aportar els valors i la moral de les tradicions xineses, per complimentar el model de democràcia occidental.

A partir d'aquest plantejament ideològic, Feng Guifen, com apunta Kuhn (1995, 317), de la mateixa manera que ho va ser Wei Yuan, el seu mentor intel·lectual, va ser admirat pels historiadors occidentals, per les mateixes raons etnocèntriques. Kuhn (1995, 318) afegeix que Feng Guifen va ser lloat com un dels pioners del *Moviment de*

¹⁶ El sistema *zōngfǎ* 宗法 era un sistema que es regia per l'estructura dels clans patriarcal. L'emperador havia de governar als buròcrates a partir de la moralitat i els buròcrates, a canvi, havien de servir a l'emperador amb la lleialtat. De la mateixa manera, que un pare havia de fer de pare a partir de les virtuts (en termes confucians) i el fill havia de comportar-se amb gratitud cap al seu pare (Tangyuenyong, 2010: 7).

l'Autoenfortiment (1861-1895), al mateix temps que, els historiadors occidentals, que tracten aspectes de la Xina, li donen la seva importància, en referència a la història constitucional de la Xina, on Feng Guifen va aportar tot el seu esforç per tal de transformar l'agenda política i econòmica xinesa més antiga. Feng Guifen era vist com un reformador, com un intel·lectual progressista.

El coneixement occidental com a base de modernització

Alguns d'aquests autors o pensadors occidentals, com Kuhn, que destacaven a Feng Guifen, ho feien pel seu punt de vista occidentalitzador de les concepcions polítiques. Feng Guifen va prendre com a referència diferents països occidentals, pel què fa a la seva manera d'organitzar-se políticament. L'estat que va prendre com a referència, Feng Guifen va ser els Estats Units d'Amèrica. El model de democràcia i modernització dels Estats Units d'Amèrica són el punt de partida per a Feng Guifen, per fer els seus escrits i les seves teoritzacions, sobre la necessitat de reformar l'estat xinès. Schell i Delury (2013, 47), en aquesta mateixa línia narren, com Feng Guifen va escriure sobre l'Amèrica d'Abraham Lincoln (1809-1865), durant la dècada de 1860, i es va basar en les concepcions de la política, del polític nord-americà, per després intentar-les aplicar, de la mateixa manera a la Xina.

Feng Guifen va ser conegut com el pioner del liberalisme xinès, i que qüestionava i posava de manifest, la idoneïtat de la democràcia per al seu país, de la mateixa manera com els Estats Units d'Amèrica ho havien fet en l'època de Lincoln, fent de la teoria de la democràcia com el millor sistema polític ideal del món (Schell i Delury, 2013: 47).

Feng Guifen, tot i agafar el model nord-americà com a referència, per a les seves reformes a la Xina, va intentar obrir el seu camp polític visual. Sense moure's de les teories occidentalitzadores, va agafar com a punts de referència o exponents, les teories de la divisió de poders occidentals, al mateix temps que va veure la reforma educativa com la base per a la modernització del sistema imperial, en el seu conjunt. Com assenyala Marme (2002, 577), Feng Guifen concebia les societats educades, és a dir, aquelles que tenien un *background* de cultura democràtica, com la garantia per a la implementació de les diferents legislatures dins la societat.

Per expressar aquestes teoritzacions, Feng Guifen, va escriure un dels textos escrits que més influència va generar, en les posteriors generacions, dins la societat xinesa. Aquest llibre es titulava *Jiàobīnlú Kàngyì* 校邠庐抗议 (*Assaig de Protesta*). Aquests escrits van consistir, segons Kuhn (1995, 319-320) en la introducció de canvis, que consistien en reassignar el poder polític de l'estat, tant a dins de la burocràcia com a fora d'ella. Kuhn (1995, 321) afegeix que les propostes de Feng Guifen no eren només un gir momentani en el procés inevitable de la reforma política, sinó més aviat una confirmació de que certs valors fonamentals de la vida pública xinesa havien de canviar. De les paraules de Kuhn, se'n desprèn que Feng Guifen, no va plantejar la reforma política com un simple canvi espontani, determinat pels aconteixements de la història de la Xina, sinó que els plantejaments de Feng Guifen tenien un fonament, en intentar millorar l'estructura, a llarg termini, del sistema polític xinès.

Va ser en el context d'aquestes idees, que anys més tard, els reformadors del sistema polític i social, de la dinastia Qing, com Liang Qichao o Kang Youwei, van forjar la seva interpretació de la democràcia moderna. Les idees sobre la democràcia de Feng Guifen van crear càtedra i van ser aprofitades i desenvolupades per pensadors, que anys més tard jugarien un paper molt important en les reformes i en el debat sobre la democràcia a la Xina.

Els assajos de Feng Guifen van servir com a punt de referència per a molts intel·lectuals, sobretot durant les Reformes dels Cent Dies, al 1898. Com s'ha comentat anteriorment, reformadors com Liang Qichao o Kang Youwei, van aprofitar les idees de reforma política i de com visualitzava la democràcia Feng Guifen, per desenvolupar-les i tenir un marc de referència. De la reforma política de Feng Guifen, s'ha de destacar, com apunta Kuhn (1995, 324), l'avís sobre els "perills mortals" que representava la monarquia centralitzada, per a les noves idees i reformes que Feng Guifen preconitzava, i que tenien una inspiració en el mode de participació occidental, de la vida política d'aquelles societats.

Tot i alertar dels perills de la democràcia, la visualització de la democràcia de Feng Guifen, eren visualitzacions inconfusiblement cap a una democràcia a l'estil occidental i que tenia els seus fonaments en l'autoritat local.

Així mateix, l'autonomia local era la base, per a Feng Guifen, de la consolidació de la democràcia. Marme (2002, 577) assenyala en aquesta línia, que Feng Guifen, exposava que aquests òrgans o institucions locals havien de ser utilitzats tant per frenar l'exercici arbitrari del poder com per millorar les comunicacions entre l'Estat i la societat. El poder local era el nexa que havia d'unir la gran administració central amb la població, és a dir, l'administració local havia de ser el punt de referència dels ciutadans, en qüestions de política.

La importància del poder local és com apunten Beetham i Boyle (1996, 81), primer de tot, per afavorir la presa de decisions, la qual es feia a partir d'un ventall o mostra més àmplia de la població, és a dir, el ciutadà tenia més possibilitats de participar i accedir a la presa de decisions i els governs locals eren molt més sensibles a les necessitats i circumstàncies locals particulars. Cal afegir, que en una societat com la xinesa on el concepte d'igualtat era un concepte que s'havia de tenir en compte, el poder local afavoria a la igualtat de la ciutadania, perquè el poder local tendia a igualar les normes i usos dels serveis.

A aquests plantejaments de reforçar el poder local, conjuntament amb la visualització de les idees de reforma de Feng Guifen, denoten que la reforma política que havia de patir la Xina, segons el punt de vista de Feng Guifen, s'havia de fer des de baix fins a dalt. Feng Guifen va donar una especial importància a les institucions locals, perquè eren les que més a prop i millor podien representar al ciutadà, davant la gran institució com era en aquells moments la cort Qing. El pes de l'administració local era molt important. L'administració local podia facilitar les reformes a partir de les necessitats dels ciutadans. D'aquesta manera la implementació de la democràcia podia ser molt més efectiva que no qualsevol altre tipus de reforma.

Aquest procediment de la implementació de la democràcia, té, com s'ha comentat anteriorment, el seus fonaments en la democràcia dels Estats Units d'Amèrica. Kuhn, (1995, 317) afegeix a aquest aspecte de la seva adaptació de les idees polítiques occidentals, el fet que va ajudar a intentar integrar els nous conceptes, als temes de la vella agenda xinesa.

Feng Guifen, parteix de la idea que els ciutadans xinesos iniciaven aquest viatge cap a la democratització amb un desavantatge respecte als occidentals en diferents

camp. Aquests desavantatges provocaven que no fossin ni tan competitius en el camp tecnològic ni econòmic, al mateix temps que tampoc fossin tan desenvolupats pel que fa als aspectes socials i polítics:

In terms of achieving all of our people's potential, we are not as good as the West; in terms of maximally using land, we are not as good as the West; in terms of communications between the state and the people, we are not as good as the West; in terms of implementing laws and policies, we are not as good as the West; in terms of navy ships and firearms, we are not as good as the West; in terms of moving forward but being unable to reverse, we are not as good as the West (Feng Guifen, *Xiaobolu kangyi*; 172; Zhang i Xu, 2007: 423)

Partint de la base que els xinesos iniciaven la seva democratització amb un cert desavantatge comparatiu, respecte els ciutadans occidentals, Feng Guifen destacava des del camp de la politologia, que els xinesos tenien com a primer desavantatge, la relació entre el poder de l'Estat i el poble. Aquesta, era una relació amb grans desequilibris i imperfeccions, que no es produïen en els models occidentals. Aquest fet tenia com a greuge que els xinesos no tenien les mateixes capacitats d'adaptar i implementar les polítiques i les lleis que eren creades pel poder estatal. Les implementacions de les polítiques i les lleis van ser un fet que va preocupar a Feng Guifen. Una bona implementació, havia de comportar una implementació efectiva i eficaç dels conceptes i els mecanismes, que provenien d'Occident. Els xinesos, tal i com denunciava Feng Guifen en la cita anterior, la implementació de les lleis i les polítiques no les feien de la manera més correcte. Aquí era on es veïen les imperfeccions del sistema. Un sistema que no era capaç de fer unes polítiques eficients, era un sistema que no produïa polítiques i lleis que fossin bones per a la societat.

Feng Guifen, emmirallant-se amb Occident, va veure una primera solució a aquests problemes d'implementació de les polítiques i les lleis, en intentar adoptar models completament tecnocràtics i apostar per introduir canvis profunds en el sistema polític i ideològic.

Feng Guifen es va adonar, que una part significativa de la força d'Occident, tot i les reformes que va proposar, radicava en la responsabilitat dels seus governs davant els seus ciutadans. Feng Guifen creia en el dret de l'emperador a governar, per aquest motiu, va suggerir l'adopció de la democràcia en els petits pobles i processos pressupostaris oberts abans de reformar el poder estatal, en un primer moment. Per tal de fer efectives les seves teoritzacions, Feng Guifen va emmirallar-se en les potències europees i així va intentar reclamar reformes dins del sistema polític i social xinès. A l'any 1861 Feng Guifen va argumentar que:

China must learn to “strengthen itself” (*zìqiǎng* 自強) by including foreign languages, mathematics, and science in the curriculum: Chinese students excelling in these subjects should be granted the provincial examination degree. China was a hundred times larger than France and two hundred times larger than England (Spencer, 1990: 197).

El primer pas que havia de seguir la Xina per enfortir, *zìqiǎng* 強自, el seu sistema polític i social, s'havia de fer mitjançant la inclusió de les llengües estrangeres, les matemàtiques i la ciència en el pla d'estudis. Si la societat xinesa tenia una bona base dels coneixements estrangers, li seria molt més senzill poder adoptar al seu lèxic, les seves definicions i les concepcions, dels mots que provenien de l'estranger. Amb aquest raonament, Feng Guifen buscava fer entendre a la ciutadania xinesa, que es necessitava una base tant lingüística com cultural, per poder entendre els conceptes occidentals i, a *posteriori*, poder-los utilitzar d'una manera més eficient. Sense una bona base, qualsevol aspecte que provingués de l'estranger no tindria èxit en la seva implementació. La reforma política i social també passava per tenir una base sòlida de coneixement occidental.

Why are the Western nations small and yet strong? Why are we large and yet weak? We must search for the means to become their equal, and

that depends solely upon human effort. (*Jiaobinlu kangyi, Zhiyangqi yi*, pp. 58b-59a; de Bary i Lufrano 2000: 235-236)

Feng Guifen va continuar posant com exemple a les potències europees, per fer veure a la societat la necessitat de transformar la societat i d'aquesta manera poder-se adaptar a les potències europees, mitjançant els mecanismes que les havien portat al seu desenvolupament. Feng Guifen explicava que tot i que els estats europeus eren molt més petits que la Xina, aquests havien aconseguit fer-se forts; per contra, la Xina tot i ser un estat molt gran, era dèbil si es comparava amb els petits estats europeus. A partir d'aquesta base, els xinesos havien de buscar els seus mitjans per intentar-se equiparar amb els europeus i els habitants dels Estats Units d'Amèrica. Aquesta equiparació passava bàsicament per la introducció dels elements que havien permès als europeus i als estadunidencs desenvolupar-se i adquirir un alt grau de llibertats, equiparació de drets, i un sistema com el democràtic.

A partir de l'adquisició dels coneixements necessaris, el següent pas que mostra Feng Guifen, per assolir les més àmplies reformes polítiques, passava per adquirir els mètodes occidentals, en el camp de les idees de governar.

When the government above takes delight in something, the people below will pursue it further: their response will be like an echo carried by the wind. There ought to be some people of extraordinary intelligence who can have new ideas and improve on Western methods. At first they may take the foreigners as their teachers and models; then they may come to the same level and be their equals; finally they may move ahead and surpass them. Herein lies the way to self-strengthening. (*Jiaobinlu kangyi, Zhiyangqi yi*, 60a-61a; de Bary i Lufrano 2000: 236)

El què es podria conèixer com l'art de governar, Feng Guifen va desenvolupar la governança com el fet que els governants havien de buscar nous reptes i millorar les condicions de vida, per tal que la ciutadania tingués motivacions per intentar

evolucionar com a societat. En altres paraules, els governants havien de procurar intentar buscar objectius, per tal que el ciutadà mostrés un interès en poder-se superar i desenvolupar. Per poder dur a terme aquesta situació, Feng Guifen apostava perquè hi hagués algunes persones d'extraordinària intel·ligència que aportessin aquestes noves idees i milloressin els mètodes occidentals. Feng Guifen no només creia que els mètodes occidentals eren els que permetrien desenvolupar la societat, sinó que aquests mètodes havien de ser millorats pels ciutadans xinesos.

Per poder introduir els nous conceptes i els mètodes que provenien d'Occident, Feng Guifen apostava per portar persones estrangeres a la Xina, per tal que fossin ells qui ensenyessin els seus nous mètodes, entre els quals havia el sistema democràtic. Un cop els mètodes haguessin estat introduïts amb èxit, els xinesos havien de ser capaços d'assolir el repte de millorar aquells coneixements prèviament introduïts. En aquest pla requeria, el què es va conèixer com a autoenfortiment, és a dir, reforçar els punts dèbils dels xinesos respecte els occidentals, per després millorar-los i superar-los, i d'aquesta manera sortir-ne reforçats.

L'assimilació dels conceptes occidentals, no implicava l'automàtica supressió de la base cultural xinesa, és a dir, el préstec dels conceptes occidentals, no significava que els valors i les tradicions xineses havien de desaparèixer de l'ideari del ciutadà xinès. Com apunta Pepper (1996; Gil i Adamson, 2011: 4), Feng Guifen advocava per sintetitzar les idees xineses i occidentals, atomitzant-les al màxim, *zhōngxué wéi tǐ, xīxué wéi yòng* 西学为用, 中学为体, (aprenentatge xinès pels principis essencials, aprenentatge occidental per l'aplicació pràctica) que permetés la preservació de la cultura tradicional de la Xina, al mateix temps que es construïa el poder nacional amb el desenvolupament occidental.

Feng Guifen volia conjugar les dues característiques, perquè sabia que la implementació directa de les teories occidentals no tindrien efectes positius dins la societat xinesa. Per aquest motiu, Feng Guifen donava importància a mantenir els costums i els valors del ciutadà xinès, per intentar que aquest s'adaptés als nous conceptes. La base havia de ser la tradicional xinesa, mentrestant la pràctica i les accions s'havien de prendre sota els nous mecanismes occidentals.

Per aconseguir dur a terme les reformes i introduir els conceptes occidentals, primer de tot, s'havia de fer un diagnòstic d'on la societat xinesa era més dèbil. S'havia de detectar els camps on la pràctica occidental superava a la pràctica xinesa. Bàsicament Feng Guifen va detectar quatre grans camps. El sistema polític era un dels camps on els xinesos eren superats pels occidentals. Per explicar quins eren els quatre camps, Feng Guifen va explicar que:

The West surpassed China in four critical ways: education (employing people's talents), economic development (profiting from the land), political legitimacy (keeping the rulers and people close), and intellectual inquiry (calling things by their true names) (Schell i Delury, 2013: 47).

Feng Guifen anomenava els quatre grans camps on la Xina perdia competitivitat respecte Occident. En aquest nomenament dels quatre grans camps, Feng Guifen afegia en què afectava aquesta superació. En el camp de la política era important veure com Feng Guifen feia esment, a la importància de mantenir en constant contacte els governants i els governats. Aquesta proximitat és la que permetia, que els governats legitimessin als governants. La legitimitat, era clau per entendre els sistemes occidentals. La democràcia es fonamentava en la legitimitat ciutadana dels governs. Tot i que un estat autocràtic podia ser governat per dirigents legitimats, aparentment, pel poble, Feng Guifen ressaltava aquesta qualitat, com una qualitat que els models occidentals tenien. El poble era font de legitimitat dels governs, mitjançant unes pràctiques, que Feng Guifen va anar desenvolupant.

Aquest fet de desenvolupar el sistemes democràtics occidentals a mitjans del segle XIX va portar a Feng Guifen a estar per davant dels seus companys, intel·lectuals, en l'exploració dels fonaments polítics de la superioritat d'Occident. Feng Guifen argumenta que

A critical part of the West's dynamism and strength was the accountability of their governments to their people or the closeness of the ruler and the ruled (Schell i Delury, 2013: 51).

Feng Guifen feia especial èmfasi en la relació que havien de tenir els governants amb els governats, i els governats amb els governants. Una relació bidireccional, era sinònim de bona salut democràtic i de progrés. En aquesta acció bidireccional, apareix la paraula *accountability* o rendició de comptes, per part dels governants cap als governats. És una paraula, que segles després s'ha tornat a posar sobre l'escenari polític i social, especialment en el món occidental. Feng Guifen creia que la rendició de comptes per part dels qui tenien el poder de decisió cap als seus ciutadans, afavoria la transparència i aproximava els de les altes esferes amb els de les baixes.

Aquest apropament significava un fet inusual a la política xinesa. Les distàncies entre els qui governaven i els qui eren governats eren abismals. La proximitat mostrava un nou escenari en el món xinès. Aquesta proximitat afavoria a la legitimitat que Feng Guifen anomenava, que havia de tenir un govern per poder governar sense dificultats. La legitimitat havia de ser guanyada pel representant polític davant el seu poble. De la mateixa manera que en els sistemes occidentals, que Feng Guifen havia estudiat, com el britànic o el dels Estats Units d'Amèrica, la legitimitat donava força al lideratge del governant. Com apunta Requejo (2013, 23) el lideratge constitueix un element clau per l'èxit dels projectes, especialment quan són ambiciosos i suposen canvis dels objectius i pràctiques habituals. Cal que el lideratge sigui de prestigi de cara endins per a que sigui reconegut i eficient de cara enfora. En els projectes col·lectius no es pot avançar amb contundència quan es tenen peus de fang. Un dels terrenys on aquesta formulació general adquireix unes dimensions més notòries és el de la política democràtica.

Precisament aquest era el plantejament de fons que Feng Guifen apuntava en la seva cita anterior. La rendició de comptes, era l'acció que havia d'esdevenir per tal que el governant tingués la legitimitat del poble. Aquesta legitimitat li donaria el lideratge necessari per poder afrontar qualsevol tipus d'assumpte d'estat. El procés democràtic que Feng Guifen va començar a dissenyar per a la Xina, tenia com a tercer punt la rendició de comptes. Aquest tercer punt coincideix amb el que actualment està apuntant

Francis Fukuyama, en el seu llibre *The Origins of Political Order*, on apunta que les tendències que van portar a l'ordre polític, van ser la creació de les institucions, que en realitat en són tres: L'Estat, l'estat de dret i la rendició de comptes.

La coincidència amb el pas dels anys, de les teoritzacions de Feng Guifen amb Francis Fukuyama, és que deixa un nexa en comú entre els dos autors. Així doncs les teoritzacions de Feng Guifen prenen encara més rellevància avui en dia, pel que fa a les seves aproximacions sobre la democràcia i la importància que li donava a la rendició de comptes, un aspecte que a Occident ha tornat a posar-se en primera línia de les agendes dels diferents governs democràtics-occidentals, per intentar millorar la qualitat de les seves institucions públiques. La qualitat de les accions públiques depenen de la qualitat de les institucions democràtiques i del seu bon govern. Aquestes accions es realitzen a partir dels principis de transparència, participació i rendició de comptes (*accountability*).

La rendició de comptes, en els processos democràtics són importants perquè d'ella, com apunta Jiménez, (2008, 7) en deriva la valoració de la insuficiència dels mecanismes existents per assegurar allò que s'anomena sovint la qualitat democràtica. És una constatació proactiva, que identifica molts aspectes manifestament millorables tant de la configuració de les polítiques públiques com de les formes de govern i de l'administració .

La rendició de comptes era quelcom important per a Feng Guifen, degut a que, com apunta Jiménez (2008, 7) la rendició de comptes incrementava el control i la legitimitat de les actuacions públiques i de les institucions, dels organismes i de les empreses relacionades, formalitzant nous mecanismes que impedeixen l'ús incorrecte, abusi o desviat, del poder i dels recursos públics.

Jiménez (2008,7) afegeix que la rendició de comptes és un concepte en el qual es dipositen esperances de contribuir favorablement en la resolució de necessitats i problemes d'ordre col·lectiu molt i molt divers.

Cal afegir que la rendició de comptes era un dels elements claus, per a Feng Guifen, per tal de portar a terme el seu pla per enfortir la Xina, en els diferents camps: social, polític i econòmic. Feng Guifen assenyalava que el pla consistia en “learn from the West, yes; borrow from the West, yes; but not rely on the West” (Schell i Delury,

2013: 47). Aquest enfortiment s'havia de fer a partir d'aquelles situacions i conceptes que a Occident havien funcionat en el camp social, polític, social i educatiu, però sense que aquest préstec, tal i com Feng Guifen l'anomenava, representés un estat de servitud cap a les potències occidentals. Feng Guifen tenia present el procés colonialista que havien patit altres països, els quals s'havien vist sotmesos a les normatives occidentals. La transformació social, política i econòmica no es podia fer, a partir de donar-ho tot a Occident. La Xina havia de conservar les seves arrels tradicionals. Adquirir el coneixement occidental era bàsic per Feng Guifen, per tal d'assolir els nous reptes que la Xina havia d'assumir, per tal de desenvolupar-se.

Si la rendició de comptes era un punt clau per entendre la transformació política del país, la persona que havia de rendir comptes, era l'eix central d'aquest procés. La persona encarregada de dirigir el país, de governar-lo, havia de ser una persona, el suficientment preparada i amb les capacitats de poder gestionar tot l'Estat.

Avançant cap a aquest procés de reforma política, en un excepcional manuscrit anomenat *Dissenting Views*, Schell i Delury (2013, 52) apunten que aquest manuscrit incloïa una fascinant avaluació de Feng Guifen de la democràcia nord-americana, escrita just després de les eleccions de 1860, quan va ser elegit Abraham Lincoln. Feng Guifen apuntava com a quart punt del procés de les reformes polítiques, la necessitat d'elaborar un procés electoral per escollir els representants. Agafant com a exemple als Estats Units d'Amèrica, Feng Guifen donava una nova eina a la població xinesa, per tal que entenguessin els motius prèviament explicats, en relació a la importància del cap de l'estat i com aquest havia de tenir la legitimitat del poble, no només mitjançant la rendició de comptes sinó també, a partir de l'elecció directa per part de la població. Això representava el quart punt de la seva reforma política.

A diferència dels caps de l'estat monàrquics que havia tingut la Xina, el cap de l'estat dels Estats Units d'Amèrica, no havia estat escollit per cap divinitat ni tampoc a partir de ser descendent sanguini, ni tampoc a partir d'un cop d'estat o imposició militar. "In America the country is ruled by a general commander. This office is transferred to the capable; it is not hereditary" (Xiong, 2001: 79). Feng Guifen, emmirallant-se amb els Estats Units d'Amèrica, i concretament en la figura d'Abraham

Lincoln, va mostrar al dirigent nord-americà com la persona que guiava a tot el país d'una manera segura i disciplinada.

La seguretat i la disciplina es veien reflectides en la figura del comandant. Era una metàfora, la del comandant, que utilitzava Feng Guifen per descriure la manera com el cap de l'estat havia de governar. Era important que la població xinesa veiés en les figures més properes a ells, per tal d'entendre el què volia dir. Això era un dels fonaments, perquè Feng Guifen explicava que era important no trencar del tot amb el passat i poder conservar les tradicions i els valors ancestrals. Precisament, perquè els nous conceptes fossin entesos amb més facilitat per la població. El fet del comandant és un exemple, per fer veure a la població com havia de governar un cap de l'estat.

De la mateixa manera Schell i Delury (2013, 52) mostren una altra citació de Feng Guifen, on feia extensiu el seu raonament i la importància que li donava, al fet que el cap de l'estat era elegit pel poble i no per mandat diví o per via hereditària. En aquest cas es centrava en el cas francès i britànic:

People reportedly write down the name of their favourite leaders on ballots and throw them into the ballot box, and the one who wins the most ballots rises to the presidency. The state governors are elected through the same procedure. Thereby, the nation became wealthy and powerful, gradually surpassing in national strength even Russia, England and France. Who dares say that there is no man [of greatness] among the barbarians?"¹⁷ (Feng, citat a Min, 1989: 234-235; Schell i Delury, 2013: 52)

Per explicar el procés d'elecció dels governants, Feng Guifen va fer un redactat de quins eren els passos que les persones d'Anglaterra, França o Rússia, seguien per elegir als seus representants. Era important fer una bona tutorització dels passos a seguir en un procés electoral, perquè per als xinesos eren processos completament nous. Feng Guifen

¹⁷ El manuscrit original es troba actualment a la Biblioteca de Shanghai, però la transcripció es conserva completament al llibre de Chen Xulu (1918-1988) *Guānyú xiào bīn lú kàngyì* 于校邠盧抗議关 (Xin Jianshe, 1964: 85-92).

començava indicant que el que havia de fer, primerament, les persones davant d'un procés electoral era informar-se sobre els candidats que es presentaven a ser governants.

Un cop conegudes les persones que es presentaven, era important fer l'acció d'elecció. Aquesta acció d'elecció es feia tot escrivint el nom del candidat en un paper, els quals, els papers s'havien de tirar dins d'unes urnes. Quan les persones amb capacitat de vot, un concepte molt important a tenir present perquè el sufragi universal¹⁸ no havia estat instaurat en la gran majoria de territoris occidentals, havien votat, s'iniciava el procés de recompte de vots. A partir d'aquí el candidat amb un nombre més elevat de vots era qui guanyava i s'elevava a la presidència. Els governadors estatals eren triats pel mateix procediment. Feng Guifen, el que feia era una descripció bàsica de qualsevol procés electoral, que avui en dia trobaríem del tot bàsic, però que per la seva senzillesa feia més atractiu i fàcil d'assimilar per la població xinesa.

Feng Guifen posava, en tot moment, com a exemple diferents estats, per fer veure als xinesos que el mateix sistema funcionava a països, que per a ells eren de referència, com Rússia, Anglaterra i França. Feng Guifen assenyalava que aquests països que havien assolit règims democràtics, tot i que fossin amb diferents tipus de democràcia, havien crescut, primerament com a força nacional per convertir-se en països rics i poderosos. Feng Guifen posava com a element important, l'assoliment del desenvolupament i el fet de convertir-se en un estat fort i poderós. Aquest era l'objectiu per al qual s'havia de fer una reforma política, encaminada cap a una democràcia a l'estil occidental.

Feng Guifen havia de mostrar motivacions, per tal que la població xinesa tingués aspiracions de poder assolir un dia, aquells reptes que les potències occidentals havien aconseguit. L'instrument per aconseguir-ho era la democràcia. A partir de la utilització d'aquest instrument, l'estat xinès es desenvoluparia i es podria convertir en un estat semblant als anteriorment citats, i al mateix temps podria competir en els diferents camps, aquells que en aquells moments patien d'un desavantatge comparatiu, amb els estats occidentals.

¹⁸ El sufragi universal al segle XIX només va existir a Nova Zelanda, a partir de 1893, data molt anterior al que proposava Feng Guifen. A partir de l'entrada del nou segle (XX) van ser diferents els Estats que van començar a permetre un vot més generalista entre tota la seva població. Tot i això, molts dels països que van utilitzar el sufragi universal el van restringir a factors econòmics, territorials o amb una elevada edat (21 o més anys). Per veure el desenvolupament del sufragi universal veure el capítol de Sun Yat-sen.

Feng Guifen va fer una proposta, que tindria una especial incidència en les seves teoritzacions. Com apunten Schell i Delury (2013, 52), Feng Guifen va proposar obrir les llistes, en dos sentits, una per a candidats a càrrecs de govern, i per una altra banda, a diferents tipus d'homes. Aquest fet suposava un avanç i una obertura a l'hora d'ocupar càrrecs públics, que anteriorment havien estat vetats a gran part de la població xinesa. Amb aquesta proposta, Feng Guifen va obrir el ventall de persones que podien accedir als càrrecs públics, al mateix temps que intentava apropar l'administració i la política a la població. Aquest aspecte com apunten Beetham i Boyle (1996, 123) dóna força a la substància i fa que els principis de control popular i d'igualtat política siguin més eficaços institucionalment, ja sigui democratitzant el règim o bé renovant i consolidant la democràcia establerta.

En aquest cas suposaria la democratització del règim que existia a la Xina a mitjans i finals del segle XIX. Aquesta obertura del sistema polític a la població xinesa va ser àmpliament recomanat, per Feng Guifen. Els homes podien participar en aquest procés podien ser "all scholar-gentry, all groups of students, village headmen, and their assistants in local communities" (Schell i Delury, 2013: 52). De la recomanació que feia Feng Guifen, cal destacar que els membres que podien ocupar els càrrecs polítics o posicions institucionals havien de ser elegits, podien ser persones molt vinculades a l'àmbit local.

L'àmbit local va ser un punt de referència per a Feng Guifen. Per aquest motiu era l'àmbit que, Feng Guifen va voler reforçar per tal d'instaurar la democràcia euro-americana amb característiques xineses. El govern local era el centre a partir del qual les reformes polítiques arribarien a tenir sentit i èxit. Així, els caps dels pobles, els estudiants i els assistents dels caps del pobles, eren tres dels quatre grups que Feng Guifen proposava per ocupar els càrrecs electes. Aquesta visió, servia per aproximar la població civil a la política. Era una estratègia més per afavorir el canvi en el sistema polític i social xinès. La política havia de donar al ciutadà sentit de pertinença. Sense aquest sentit, qualsevol reforma podia quedar allunyada, de sentiment, per part de la població. Sense sentit de pertinença el fracàs podia ser absolut.

El sisè punt que va proposar Feng Guifen per a la reforma política del sistema, va ser un aspecte, com apunten Schell i Delury (2013, 53), revolucionari pel seu temps, i

que fins i tot avui en dia és revolucionari per a les democràcies occidentals existents. Feng Guifen, va suggerir d'obrir un procés públic per tal que la població pogués participar en l'elaboració dels pressupostos estatals. (Schell i Delury, 2013: 53)

Amb aquest nova mesura, Feng Guifen intentava completar el què per a ell podia ser la introducció de la democràcia a la Xina. Una democràcia representativa, que com apunten Font, Blanco, Gomà i Jarque, (2000, 4) són un conjunt de mecanismes institucionals per a la presa de decisions col·lectives, que apareixen per falta d'alternatives i de convicció per part del govern. Davant la situació que vivia la Xina al segle XIX, Feng Guifen va elaborar les seves idees, que el conduïen directament cap a un tipus de democràcia que havia de servir al poble per prendre el poder i el control de les decisions que els governants prenguessin.

La democràcia occidental i la conjunció amb els valors tradicionals xinesos

Sense dir-ho explícitament, Feng Guifen apostava, pel què avui coneixeríem com una democràcia representativa. Donat que les institucions xineses no vivien el seu millor moment de salut i hi havia una forta crisi de confiança de la població xinesa cap a les seves institucions, degut a que aquestes eren incapaces de processar les demandes i els conflictes que anaven sorgint en el si de la societat. Davant d'aquesta situació, la societat havia de prendre el control per poder tornar a fer funcionar de manera eficient i efectiva les institucions de l'estat.

Per tal de canviar el sistema i aconseguir que la gent intentés fer el pas per canviar-lo progressivament, Feng Guifen va exposar a la població la necessitat del canvi dient:

If a system is no good, even though it is from antiquity, we should reject it; if a system is good, then we should follow it, even if it originates from uncivilized peoples. I have picked up one or two such things from barbarian books, and they should not be dismissed simply because of that (Feng, 1971: 75; Schell i Delury, 2013: 53)

Amb aquesta reflexió, Feng Guifen intentava fer veure a la població, la necessitat de reformar el sistema. El sistema no s'havia de reformar per qualsevol motiu, només si era ineficient i no responia a les necessitats de la població. El què deia Feng Guifen, en la cita anterior, era que el sistema occidental no s'havia de seguir explícitament, només perquè els occidentals l'havien utilitzat. Feng Guifen deia que no per norma general, tot el què provingués d'Occident s'havia de copiar. El motiu d'alertar dels perills de la còpia dels sistemes occidentals, era perquè si un sistema no funcionava i un altre sí que ho feia, en referència, en primer terme, al sistema xinès i en segon terme al sistema occidental, aquesta era una raó de pes per intentar veure la necessitat de canviar l'esdevenir de la societat xinesa.

Aquest canvi de sistema, però no podia ser del tot profund. S'havien de conservar els valors i les arrels tradicionals xineses, fet que podia entrar en certs moments en contradicció amb el que s'entén com a democràcia a occident.

Si bé és cert que Feng Guifen va agafar molts dels mecanismes occidentals de la democràcia participativa, el fet que no volgués acabar de trencar amb la cultura i els valors tradicionals xinesos, els confucians, això feia que la democràcia no fos del tot plena, sota un punt de vista dels teòrics occidentals. Schell i Delury (2013, 53), per exemple diuen que “Feng Guifen’s political philosophy, however, can hardly be called democratic. It was closer to what we might today call ‘participatory authoritarianism’”. Feng Guifen va arribar a la conclusió que s'havia de seguir confiant en la superioritat dels valors xinesos i principis confucians (Schell i Delury, 2013: 53). Tot i això, la Xina hauria d'aprendre “techniques for wealth and power” (Schell i Delury, 2013: 53) d'Occident, però les seves formes de teixit social, el codi moral, i culturals haurien de romandre intactes.

Com s'ha pogut llegir anteriorment, Feng Guifen va començar a elaborar una estratègia per fer veure i entendre a la població xinesa les necessitats de canviar de model polític. L'estructura en que s'havia de basar el sistema polític xinès, responia a una democràcia participativa, tot i que amb molts matisos, donat que Feng Guifen mai va voler trencar amb els valors i la moral tradicional xinesa. Feng Guifen veia que els sistema que fins aquells moments, segle XIX, existia a la Xina, no era capaç de donar

resposta al desenvolupament de la població. Feng Guifen va anar elaborant traces, per intentar construir un marc, on una determinada democràcia representativa, fos l'instrument que ajudés a la Xina a evolucionar, cap a les formes democràtiques dels països occidentals, que ell havia pres com a model (Estats Units d'Amèrica, França i el Regne Unit).

S'ha de recordar els sis punts que Feng Guifen va elaborar, per tal que la democràcia fos la base per a les reformes polítiques:

- adaptació dels conceptes occidentals als conceptes xinesos;
- legitimació dels governs per part dels ciutadans;
- rendició de comptes per part dels governants cap als governats;
- constituir un procés electoral, tot potenciant els governs locals;
- accés a les llistes electorals de diferents tipus de persones, no només les persones amb alta capacitat econòmica;
- pressupostos participatius.

Aquests sis punts apareixien en l'ideari filosòfic de Feng Guifen, com a conseqüència, com explica Montgomery (1979, 99; Schell i Delury, 2013: 52) del seu contacte amb els models polítics com la democràcia parlamentària britànica i la democràcia presidencial dels Estats Units d'Amèrica. Tot i aquesta admiració pels models anglosaxons, Feng Guifen no es va aturar d'una manera definitiva en el desenvolupament dels sistemes polítics i les democràcies anglosaxones, sinó que va intentar anar més lluny; Feng Guifen suggeria que

China introduces a small-scale version of "village democracy". In each village people will write on slips of paper the name of those whom they nominate for these positions. The votes will then be submitted to a public office, where they will be tallied. The persons with the most votes will be elected to the offices. (Schell i Delury, 2013: 52)

De la mateixa manera que la democràcia havia de ser la base de les reformes polítiques, és a dir, la democràcia com a instrument per poder aconseguir les reformes en el sistema polític i tenir un patró a seguir, Feng Guifen apostava perquè la democràcia que s'havia d'introduir a la Xina, fos una versió a petita escala de la democràcia del poble, entesa en el sentit més estricte i pur de la terminologia.¹⁹ De la mateixa manera que volia que s'introduís a petita escala, aquesta introducció havia de començar des del nivell més baix de l'estructuració de l'estat. Per fer efectiva la democràcia del poble, el procés d'elecció dels candidats a ocupar els càrrecs públics de govern, havia de consistir en una elecció simple. Les eleccions servirien per escollir mitjançant una papereta les persones que es presentessin a ocupar els càrrecs electes. Els electors, escriurien en un paper el nom del seu candidat i al final, hi hauria un recompta de vots. Les persones amb el major nombre de vots serien les elegides per ocupar els diferents càrrecs.

Aquest fet respon a la manera més simple d'elecció de les persones en qualsevol democràcia occidental. Feng Guifen volia simplificar l'elecció de les persones, reduint les dificultats d'elecció al mínim exponent. La democràcia havia de significar la mínima dificultat per afrontar la reforma política.

Per salvar les dificultats que es podia trobar dins del sistema administratiu, com explica Nathan (1985, 126), Feng Guifen va suggerir reformes en el sistema burocràtic sobrecentralitzat de la Xina, perquè els propietaris de les terres i els literats locals poguessin exercir un paper més actiu i independent al govern. Va afirmar que la regla local, portaria a una major prosperitat i seguretat i per tant ajudaria a enfortir la dinastia.

Feng Guifen alertava dels perills d'una mala implementació en el sistema. Per aquest motiu, per a ell era molt important fer una reforma en profunditat de l'administració. Tot i que, com apunta Kuhn (1995, 331) les reformes en els diferents camps que preconitzava Feng Guifen portarien a la Xina cap a una democràcia a l'estil occidental, Feng Guifen alertava dels perills o les contres, que podia suposar la democràcia a l'estil d'Occident

¹⁹ La *demokratia* clàssica, és un terme, que ja es va utilitzar en la primera part del segle X a.C i que es referia a tot un conjunt d'institucions i de processos de decisió política procedents de segles anteriors (Requejo, 2008; 21). La *democràcia* neix a partir de les paraules gregues *demos* (poble) i *Kratos* (poder o govern), i situa la sobirania, és a dir, la màxima autoritat per fer i per imposar les lleis, en les mans del poble. Per tant, etimològicament, la democràcia significa el govern del poble o govern popular.

Feng Guifen no només mostrava les virtuts de la democràcia occidental, sinó que també explicava quins podien ser els perills d'una democràcia occidental. Si bé, la democràcia occidental havia portat el progrés a moltes de les zones on s'havia implementat, aquesta democràcia també havia portat discrepàncies, lluites, desestructuració social i pobresa a alguns dels indrets on s'havia volgut implementar.

Quan la democràcia no és capaç de donar resposta a les seves pròpies exigències, la democràcia no és útil ni efectiva, degut a que les demandes dels ciutadans no són capaços de ser absorbides per les institucions. Per tot això, la democràcia s'ha hagut de reformular i després de la reformulació no troba sortides eficients i eficaços als seus problemes, com per exemple, quan la separació de poders queda en dubte i es barregen entre ells, o bé quan tercers sectors comencen a tenir més influència que els propis governants en el moment de donar respostes i, executar i gestionar polítiques públiques (Selgas, 2012 : 727).

Davant d'aquestes pors, Feng Guifen va fer una declaració, on exaltava les pors, que posteriorment s'han pogut comprovar en altres punts del món, i que han portat a la democràcia a no tenir un desenvolupament com s'havia esperat, i que han derivat en una sèrie de conflictes, que han portat a la població en qüestió a fer una regressió en els seus drets i el seu desenvolupament tant social, com econòmic o polític.

In Western countries there are different religions and parties that frequently fight one another. When they kill kings and fathers, they do not regard it as perverse. When they oppress the people, they do not regard it as blameworthy. Is this not the result of the people's having seized power? (Kuhn, 1995: 331)

Feng Guifen alertava que els models occidentals estaven viciats per les disputes entre els diferents tipus de religions o bé el xoc entre els diferents partits polítics, que existien i que lluitaven a favor dels seus interessos per sobre dels interessos de la comunitat. Aquest individualisme xocava amb les concepcions confucianes, del col·lectiu. Feng Guifen apostava, com hem vist en cites anteriors, per conservar els

valors tradicionals xinesos. Aquesta conservació, xocava clarament amb certs punts de la democràcia occidental.

La democràcia no es podia convertir en un punt de disputa entre els ciutadans xinesos, tal i com havia passat en països occidentals. Aquests conflictes a Occident, com apunta Feng Guifen, havien portat a matar reis i pares, i això era una perversió de la utilització de la democràcia. La democràcia, tal i com l'entenia Feng Guifen, no podia ser motiu de disputa, sinó de progrés. La democràcia no podia, com es cita en el text de Kuhn (1995, 331) oprimir la gent, sinó que havia de buscar tot el contrari, eixamplar les llibertats. Perquè tal i com es pregunta Feng Guifen, la democràcia en un principi havia de servir per fer més gran i eixamplar el poder de la ciutadania, no fer una regressió a partir de la democràcia.

L'ús de la democràcia era fonamental per a Feng Guifen. Per aquest motiu, i contraposant-lo amb les experiències d'alguns països occidentals, que a posterior s'ha demostrat que la democràcia tot i estar aparentment implementada, també ha estat font de conflicte en les societats, Feng Guifen fins i tot veia la possibilitat de reduir el nombre de persones que podien ser representants de la ciutadania. Com apunta Kuhn (1995, 335), si els homes ordinaris no tenien sentit cívic, fet que podia ocasionar que fossin temuts per aquells qui els havien elegit, no guardessin l'interès públic, en benefici de l'interès particular. Amb la virtut cívica de manera distribuïda de manera desigual, es necessitava un govern dels homes superiors per tal de transformar "la massa del poble". (Kuhn, 1995: 335-336). Feng Guifen utilitzava un element confucià, com era la virtut, per explicar la necessitat que aquesta estigués present en la moral dels ciutadans, per tal que el sistema funcionés correctament, i no es veiés alterat, fet que el podrien portar al fracàs.

Feng Guifen va intentar, per tal de millorar la democràcia i la seva implementació a la Xina, que aquests elements distorsionadors de la democràcia i el seu funcionament, no actuessin. Feng Guifen va fer unes suggeriments, mitjançant els quals, tenien com a objectiu fer caure, els què ell denominava "cacics locals", que no eren altres que les persones que ocupaven llocs de responsabilitat pública, en institucions d'àmbit local, que a partir de la cobdícia i la intimidació generalitzada, cap als membres del seu poble

(àmbit local), provocaven una alteració del bon funcionament de les institucions. Feng Guifen va exposar:

Power attracts any man, all the more if there is a salary attached, and if he can manage affairs and assume the dignity of an official ... At nomination time, not only will groups scurry about touting their own merits; lineages and kin-groups will follow, all brandishing their standards. Or worse, there will be men who rely on powerful gentry to promote their factions and to force the villagers to elect them. (Kuhn, 2002: 70)

La democràcia havia de garantir el bon funcionament de les institucions, però es corria el perill, segons Feng Guifen, que el poder atragués a qualsevol home, només pel simple fet de tenir el poder, fet que podia suposar un perill, si no es sabia gestionar bé el poder. El poder donava dret a un sou, i aquest fet podia fer que la persona només es veiés atreta pels interessos econòmics i no sabés assumir amb dignitat, el càrrec que se li confiava. Per evitar que el poder pogués portar a la corrupció, Feng Guifen apuntava que seria important i imprescindible que es fes un seguiment dels mèrits que la persona havia aconseguit en l'estada en el seu càrrec. Fins aquells moments, les persones que ocupaven posicions de responsabilitat havien obtingut la seva nominació gràcies als llinatges o a formar part de grups de parentius, amb les persones que governaven el país. S'havien d'establir unes normes, per tal de gestionar i controlar les posicions institucionals. La democràcia havia de tenir mecanismes de control, per tal que el funcionament diari de la gestió institucional no topés amb una gestió de caire autocràtic, és a dir, que no hi hagués un abús de poder, per part de les persones que representaven càrrec públics, fent valer la seva posició de força vers la població.

Feng Guifen sabia que el tarannà humà podia afavorir a aquests casos de corrupció política, on les persones veiessin només per l'interès propi, el fet de presentar-se en unes eleccions i que fossin escollits a partir del suborn, i un cop en el poder abossessin de les seves armes, per fer que la ciutadania acomplís amb els interessos personals. Aquests eren un dels perills de la democràcia, i que més d'un segle després

s'ha pogut observar en diferents societats, fins i tot del món occidental i desenvolupat. Algunes de les pors de Feng Guifen quan parlava dels perills de la democràcia, han esdevingut realitat amb el temps.

Officials are appointed to higher positions based on nominations from other members of the elite. In order to eliminate the corruption and social unrest prevalent within the countryside, the growing powers of the middlemen and runners had to be curbed. The solution was the appointment of a new, different kind of middleman, voted by villagers. (Suzuki, 2009: 107)

Feng Guifen posava especial èmfasi en el paper que havien de jugar els funcionaris. Com en moltes de les democràcies avançades, el paper dels funcionaris en la presa de decisions polítiques són molt importants, tot i que de vegades les tasques dels funcionaris i els polítics es puguin barrejar.²⁰ Des d'un punt de vista de la ciència política té molta importància la conformació de les decisions, la fase d'implementació i de l'execució de les polítiques (Arenilla, 1992: 142). Per aquest motiu, Feng Guifen li donava especial importància al paper dels funcionaris.

Com apunta Arenilla (1992, 144) els alts funcionaris prenen decisions polítiques en el si de l'entramat directiu de l'Administració. Davant la falta provada de controls sobre la burocràcia, els polítics tenen dues opcions. La primera consisteix en polititzar la funció pública. L'altre variant, és disminuir els papers polítics i d'adopció de les decisions dels funcionaris. L'elecció dependrà de com es vulgui que apareixien l'obtenció de la lleialtat dels funcionaris, ja que, a pesar de tot, aquests conserven la imatge de l'objectivitat i de la neutralitat davant del ciutadà (Arenilla, 1992: 160). Per tant, el paper dels funcionaris en la política és crucial.

²⁰ Max Weber diferenciava les tasques del polític i del funcionari: "Perquè en les condicions modernes la formació especialitzada és el suposat indispensable del coneixement dels mitjans tècnics per a la consecució dels objectius polítics. Però el fixar els objectius polítics no és assumpte d'especialització alguna, i la política no l'ha de decidir el funcionari professional, exclusivament com a tal". (Rose: 1987: 4).

Feng Guifen creia que hi havia d'haver un control més exhaustiu per les persones que havien d'ocupar càrrecs dins del funcionariat. El funcionariat de l'administració pública era crucial perquè la democràcia tingués una bona implementació, segurament molta més importància que no pas les accions pertinents que podien portar els polítics en qüestió. El funcionariat a la Xina tenia un pes molt important dins la presa de decisions i l'execució de les polítiques. Amb aquest control més exhaustiu sobre el funcionariat, Feng Guifen, a part d'intentar assegurar un bon funcionament de la democràcia que s'havia d'implementar, buscava eliminar la corrupció i el malestar social que prevalia en les persones que vivien en el camp, degut a que tenien una visió negativa dels funcionaris de ciutat. Per aquest motiu, Feng Guifen apostava per posar fre al creixent poder dels intermediaris i dels corredors, en l'administració pública. Volia una professionalització i un aprimament de l'administració, per tal d'evitar ingerències. Per trobar una solució ràpida i senzilla a aquests problemes de les intermediacions, Feng Guifen apostava per nomenar uns intermediaris, que havien de ser votats pels ciutadans, per tal que fessin d'enllaç entre l'administració, els poder polítics i els pobles. És a dir, com uns delegats territorials, que asseguressin que els drets de la població es mantenien intactes i no corrien perill de ser usurpats, per la corrupció en l'administració pública.

Feng Guifen va fer un pas més enllà, i exposava, amb la cita anterior, que la democràcia s'havia de rodejar de transparència i ampliar els canals de comunicació entre els alts funcionaris, els governants i la població. Sense aquesta obertura de l'administració, la confiança que podia mostrar la població, especialment la població que residia en el camp, seria nul·la, i no permetria una bona implementació de la democràcia.

Si la població podia elegir els seus representants, Feng Guifen parlava directa o indirectament de la sobirania popular. És important entendre com Feng Guifen entenia la sobirania popular, perquè a partir d'ella es podien definir els rols i els drets que tenien els ciutadans xinesos en la presa de decisions, és a dir, les característiques de les que es composava la sobirania popular segons Feng Guifen:

The idea of popular sovereignty – of the rights of man, liberty, equality, and the rule of reason (Bukovansky, 1999 a Suzuki, 2009: 109) which is an anathema to the Chinese governmental system ... for the simple reason that one man's opinion is assuredly not equivalent to the opinion of any other; after all, differentiated by both virtue and education. (Kuhn, 2002: 57 i Suzuki, 2009: 107).

La idea de sobirania popular que tenia Feng Guifen, s'ajustava al seu pensament polític, on intentava conjugar les idees provinents d'Occident amb la base del pensament confucià. En la cita anterior, queda demostrada aquesta barreja de concepcions. Si bé, els drets de l'home, la llibertat i la igualtat són conceptes purament occidentals, l'imperi de la raó és un concepte moral xinès, on l'opinió d'un home no és sempre equivalent a l'opinió d'un altre, perquè els homes estan diferenciats per la virtut i l'educació. En la virtut i l'educació rau el fet de la diferenciació de les persones, tot i aquesta diferenciació, les persones han de tenir els mateixos drets, la mateixa llibertat i han de ser iguals, aquesta diferenciació en l'educació i la virtut, seran els dos elements que faran que les persones puguin exercir el seu dret a vot de manera diferent. Aquests dos trets característics del confucianisme, seran fonamentals, per entendre perquè cada persona pot escollir de manera diferent. Si aquestes dos elements no existissin, segons el que es desprèn de Feng Guifen, totes les persones serien iguals i no hi hauria diversitat d'opinions.

Aquests elements de la virtut i l'educació es poden traslladar en el moment de la presa de decisions, perquè també seran els trets diferencials que permetran als individus prendre determinades decisions. La virtut i l'educació estan directament relacionades amb la democràcia. La democràcia no és unidireccional ni té un únic pensament, gràcies a que la virtut i l'educació dels individus, fan que pensin i aportin idees diferents.

La democràcia a la Xina es diferenciaria, segons Feng Guifen de la resta de democràcies, precisament per aquests dos elements del confucianisme, la virtut i l'educació de cada individu. Com deia anteriorment Feng Guifen: “learn from the West, yes; borrow from the West, yes; but not rely on the West”. (Schell i Delury, 2013: 47)

Wang Tao 王韜

Wang Tao 王韜

Introducció

Wang Tao (1828-1897) va ser una figura important en els camps de la política i l'economia xinesa, de mitjans i finals del segle XIX a la Xina.

Wang Tao va néixer en un suburbi de l'actual Suzhou al 1828 i, a l'edat de vint anys, va anar a viure a Shanghai, on va treballar durant tretze anys en una editorial dirigida per missioners britànics. El 1862, per tal d'evitar de ser arrestat pel govern Qing, degut a la seva “suposada” vinculació amb la *Rebel·lió Taiping* (1850-1864), Wang Tao va fugir a Hong Kong on va viure durant diversos anys. És a Hong Kong on Wang Tao va viure un punt d'inflexió molt important en la seva vida. A Hong Kong, l'intel·lectual xinès va començar a col·laborar amb James Legge,²¹ en la traducció a l'anglès dels clàssics confucians. Entre 1867-1870, Wang Tao va acceptar una invitació per acompanyar James Legge de tornada a Escòcia, on va poder viure i viatjar per Europa (Gran Bretanya, França i Rússia) durant tres anys. Aquest capítol de la seva vida va ser fonamental, per entendre els seus marcs conceptuals i teoritzacions sobre la política, la societat i la cultura.

A partir de les seves experiències en aquests tres països, ell va desenvolupar les seves teories polítiques, socials i econòmiques. Wang Tao va prendre d'exemple, especialment, els sistemes britànics i francesos, quan havia d'exposar les seves idees sobre les reformes que s'havien de fer a la Xina. Les reformes anaven encaminades especialment en el camp polític i social, on la democràcia i els sistemes polítics que sorgien d'ella, eren l'eix vertebrador del bon funcionament i desenvolupament de les societats. Democràcia, sistema monàrquic constitucional, constitució i separació de

²¹ James Legge (1815-1897) va ser un sinòleg i congressista escocès. Al mateix temps va ser representant de la Societat Missionera de Londres a Malacca i a Hong Kong, durant trenta-tres anys (1840-1873), i té l'efemèride de ser el primer professor de xinès a la Universitat d'Oxford. Legge va ser un fervent opositor de la política de l'opi de la Gran Bretanya, i va ser Membre Fundador de la Societat per la Repressió del Tràfic d'Opi. També va destacar especialment per les seves obres on explicava *La vida i els ensenyaments de Confuci* (1867), *La vida i els ensenyaments de Menzi* (1875); *Les Religions de la Xina* (1880), i altres llibres sobre la literatura xinesa i la religió.

poders, són els quatre elements que Wang Tao va intentar copiar de britànics i francesos.

És important plantejar, el moment en què Wang Tao va fer aquests plantejaments. Com apunta Lu (2003, 750) Wang Tao descrivia i plantejava la reforma institucional en el moment que el sistema de creences tradicionals de la Xina es trobava en uns moments de crisi, com a conseqüència dels fets de les dues Guerres de l'Opi, la primera entre els anys 1839-1842, i la segona entre els anys 1856-1860, i els Tractats Desiguals, que van provocar l'entrada de les potències occidentals dins del territori xinès, i la població es plantejava si el govern xinès era capaç de donar i trobar una resposta als atacs provinents d'Occident.

És en aquest moment en què Wang Tao, com a reformador polític apassionat, defensa fermament la transformació de la Xina mitjançant l'adopció de la racionalitat occidental, Wang Tao en lloc de donar suport a una relació de porta tancada, va veure la necessitat de comprendre els sistemes britànics (i la cultura) occidentals a fons (Wai, 2010: 122).²²

Quan va retornar a Hong Kong, va publicar un dels primers diaris en llengua xinesa més influents de l'època, *Xúnhuán Rìbào* 循環日報 (Temps Globals). El 1879, va viatjar al Japó, on va conèixer al famós poeta, diplomàtic, i el futur reformador Huan Zunxian 黄遵宪 (1848-1905), llavors funcionari consular de la cort Qing al Japó. Wang Tao va quedar profundament impressionat pel portaveu veterà del *Moviment de la Reforma de la Xina* o més conegut com el *Ziqiáng Yùndòng* 自強運動 *Moviment d'auto-enfortiment*, per la introducció dels coneixements i la tecnologia occidentals, *yángwù* 洋物, literalment “matèries estrangeres”, al Japó.

Finalment, és important destacar el llegat que va deixar Wang Tao dins la societat xinesa. Degut a la seva importància dins dels diferents cercles socials, polítics i econòmics, després de la seva mort, les seves teories van continuar sent un punt de referència dins la societat xinesa, però també dins dels alts funcionaris de l'administració Qing, com Zeng Guofan 曾国藩 (1811-1872), Li Hongzhang 李鴻章

²² “Yǔ zhōutāofū zhēng jūn 與周弢甫徵君”. Carta escrita per Wang Tao per al mestre Zhou Taofu. Aquesta carta es pot trobar dins l'obra *Taoyuan chidu* (Wang, 1893: 25-31).

(1823-1901) o Ding Richang 丁汝昌 (1836-1895), els quals, van descobrir el talent de Wang Tao, i van aprofitar les seves teories per intentar reclutar persones que havien estat sota la seva influència, per unir-les als seus moviments, tot i que amb Wang Tao no tenien una mateixa línia de pensament.

Als voltants de 1870, Wang Tao va redactar un text (de Bary i Lufrano 2000: 252) on reiterava, desenvolupava i adaptava molts dels punts bàsics dels reformadors anomenats anteriorment (Zeng, Li i Ding). Així veiem com tant Wang Tao es va enriquir d'aquests tres autors, com els tres autors es van enriquir de les teories de Wang Tao. Hi havia un reconeixement mutu, encara que els postulats poguessin estar una mica allunyats, teòricament.

Wang Tao argumentava (de Bary i Lufrano, 2002: 252) que s'havia de produir un canvi de cicle a la Xina. Aquest canvi passava per transformar una societat d'arrels profundament tradicionals a una societat amb aspectes occidentals. Dita transformació no podia ser ràpida, sinó que havia de seguir uns passos. La transformació havia de ser lenta. Com apunten de Bary i Lufrano (2002, 252), tot i que es produís una transformació, Wang Tao creia que la societat seria capaç d'adaptar-se als nous conceptes provinents d'occident, entre els que destacava una societat articulada per una democràcia liberal.

Aquesta afirmació, (de Bary i Lufrano, 2000: 252) no s'adaptava als principis confucians, que esdevenien l'eix fonamental i vertebrador de la societat xinesa de mitjans i finals del segle XIX, per advocar a un canvi en la societat. El canvi no s'ajustava a la distinció entre el *Camí dels savis*,²³ que havia de ser preservat, i els instruments (armes, mètodes i normes) d'Occident, que havien de ser adoptades pel desenvolupament i progressió de la societat. Al mateix temps, Wang Tao insistia que el canvi havia de ser molt profund. Aquesta profunditat, no només havia d'imitar els instruments d'Occident sinó que s'havia de portar a la màxima radicalitat de la democràcia liberal (de Bary i Lufrano, 2000: 252) respectant sempre les tradicions xineses.

²³ El Camí dels Savis apareix en el llibre de Confuci, *Lúnyǔ* 論語 o *Analectes*, on aquest camí és la guia que ha de servir a la població, per emular als savis del passat i restaurar la integritat moral de l'Estat. La virtut dels homes era l'element clau que permetia a les persones mantenir la seva integritat moral i ètica, i no deixar-se manipular per elements externs a aquesta moral.

Tot i això, les seves teories van poder ser aprofitades, desenvolupades i adaptades a les necessitats dels autors citats prèviament, els quals van tenir una visió molt més occidentalista i conciliadora, pel que fa a la incorporació de les teories que havien de modernitzar el sistema social i polític xinès.

La línia de pensament polític i econòmic de Wang Tao es va decantar per una posició d'adaptar les tècniques i els mecanismes polítics, socials i econòmics occidentals, però sempre partint, des del punt del respecte de les costums i les tradicions xineses. Teng i Fairbank (1973, 137) assenyalen que Wang Tao va ser un gran observador de les condicions de vida occidentals, i es va adherir al mateix patró de pensament que Feng Guifen (1809-1874) i Zhang Zhidong 张之洞 (1837-1909). Wang Tao volia que la civilització xinesa seguís sobre la base de que es podien fer reformes a diferents nivells, de manera gradual.

Per altre banda, cal destacar, que fins i tot un jove Sun Yat-sen (1866-1925), en aquells moments el futur fundador de la República de la Xina, va retre homenatge i va buscar l'ajuda de Wang Tao, per poder desenvolupar les seves teories i polítiques. El 1898, un any després de la mort de Wang Tao, el *Wéixīn Yùndòng* 维新运动 (*Moviment Reformista*) es va inaugurar oficialment, sota la direcció de l'emperador Guangxu i de Kang Youwei (Hsiao-Peng, 2003: 747-48).

Cal destacar que Wang Tao va destacar també en els camps de l'escriptura, com a periodista i com a escriptor de llibres, així com de traductor de textos anglesos.

Introducció de la democràcia a la Xina

La democràcia i el canvi de sistema econòmic, aquest darrer basat en les teories liberals d'Adam Smith, havien de portar a la societat xinesa, a l'anhela't canvi profund, que Wang Tao proposava, tant a nivell polític, social i econòmic.

Degut a la fixació de Wang Tao pels canvis que s'havien de produir a la Xina, després de les seves experiències pels països occidentals d'Europa, Wang Tao va formular la necessitat fonamental d'introduir certs elements europeus a la societat xinesa, per tal que el poble xinès pogués gaudir d'una modernització i un millor desenvolupament, no només a nivell econòmic, sinó polític i social. Per poder dur a

terme aquest desenvolupament i aquesta modernització, Wang Tao proposava que la reforma s'iniciés a partir dels canvis en l'educació, i d'aquesta manera els canvis esdevinguessin uns fets reals (de Bary i Lufrano, 2000: 252).

Els canvis havien de ser graduals i s'havien d'iniciar per les arrels més profundes de la societat. L'educació donava aquesta possibilitat. Sense una bona educació i un bon coneixement del nou lèxic, qualsevol reforma, a qualsevol nivell no podia ser possible. L'educació era fonamental per adquirir els coneixements que havien estat desenvolupats durant dècades a l'Europa Occidental. El saber què significava la democràcia era una part molt important per entendre el seu funcionament, i d'aquesta manera desenvolupar-la correctament dins la societat xinesa.

Per aquests motius, el camp de l'educació sempre havia estat un dels elements claus per a Wang Tao. Les persones responsables dels centres, segons el punt de vista de Wang Tao (de Bary i Lufrano, 2000: 254) havien de ser persones altament preparades. No podia haver malbaratament de fons públics, i aquestes persones que ocupaven llocs importants havien de ser persones molt competents i tenir sentit de la responsabilitat, i saber les funcions del seu lloc de feina. Si els directors de les escoles, fossin de ciutats grans o petites, havien d'estar altament capacitats per dirigir l'educació del centre. Wang Tao comparava els directors de les escoles amb els governants. Si els directors eren persones eficients, l'escola, i en conseqüència els alumnes, estarien altament capacitats per afrontar totes aquelles reformes, que s'introduïssin. La democràcia s'havia d'introduir amb la plena garantia, que la societat entendria els seus conceptes i mecanismes. L'escola era el punt de partida de l'entesa.

Un cop interioritzada la conceptualització de la democràcia, el següent pas era entendre i implementar un canvi governamental bàsic, dins la societat xinesa. Aquest canvi s'havia de fer de manera gradual. No podia ocasionar un canvi dràstic. Wang Tao tenia molt clar i no volia que el procés de reforma política acabés com va acabar la Revolució Francesa o la Revolució anglesa, és a dir, amb una violència sense precedents, amb una guerra civil i amb una societat completament dividida i que a posteriori s'hauria de reconstruir. Com apunten Klaitz, i Haltzel (1994, 180), Wang Tao denunciava "the calamitous violence" engendrada per les revolucions anglesa i francesa i la "cruel fury" dels "rebel parties" qui havien "brazenly dared to commit regicide".

Klaits, i Haltzel, (1994, 180) continuen apuntant que Wang Tao va expressar que “in all of history surely there have been no rebellions worse than these.” Però la causa del desastre francès, va concloure, era el comportament irresponsable del rei de França i el seu fracàs “to conciliate the masses and win the hearts of the people”. La lliçó per a la monarquia xinesa estava clara (Wang, 1890 cit. a Cohen, 1974: 126-27). Aquesta reconstrucció podia suposar un pas enrere, per no dir definitiu, en les accions i l’esperança de poder desenvolupar una societat o adaptar-la en certs graus a les societats occidentals. Calia fer les renovacions de manera gradual i adaptant-les als processos i situacions que la societat xinesa.

La democràcia no podia ser imposada, sinó adaptada. Quan Wang Tao parlava del canvi gradual, en l’estructura governamental, utilitzava el concepte *biànfǎ* 变法 (de Bary i Lufrano, 2000: 252). *Biànfǎ* 变法, significa canvi de les lleis, tot i que Wang Tao va començar a utilitzar el concepte *biànfǎ* 变法 amb molta ambigüitat. El canvi institucional havia d’existir, és a dir, havia d’haver una expansió a tots els nivells institucionals, des de les ciutats als pobles. Des dels sistemes nacionals als sistemes locals. La reforma política havia de ser en general. Tot i que, havia de ser una reforma política expansiva, també havia de ser una reforma política en profunditat.

Com apunten de Bary i Lufrano (2000: 252), per a Wang Tao va ser molt important l’adopció del què ell anomenava instruments polítics, per tal que el canvi institucional fos un fet evident. Wang Tao presagiava, des d’un punt de vista intel·lectual, la transició del què s’havia concebut com a democràcia a Europa, com un terme d’utilitat immediata, pel canvi radical de les institucions xineses. Aquesta radicalitat venia donada, no per la manera (formes) i el temps immediat en què es podia fer aquest canvi, sovint violent en altres països, sinó per la introducció de les reformes des de dalt a baix, tenint com a punt d’inici la Cort Imperial.

La Cort Imperial, com a tal, era l’estament que primer havia de ser reformat. Aquesta visió partia d’una formulació que va realitzar Confuci 子孔(551 aC – 479 aC) i que posteriorment es va recopilar dins el primer dels Quatre Llibres²⁴ definits per Zhu

²⁴ Els quatre llibres són un recopilatori dels textos de la literatura clàssica xinesa que van ser seleccionats per Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), durant la dinastia Song (960-1279), que van servir com a introducció al

Xi 朱熹 (1130-1200), que van servir com a introducció al confucianisme, per a molts ciutadans xinesos. Aquesta formulació explicitava que si el príncep utilitzava les rentes públiques per incrementar la seva riquesa personal, el poble imitaria aquest exemple i això provocaria que el poble es tornés pervers i corrupte; pel contrari, si el príncep utilitzava les rentes públiques pel bé del poble, aquest es mostraria submís i mantindria l'ordre social. Per tant, si la reforma s'iniciava de dalt a baix, el poble prendria exemple i voldria reformar-se de la mateixa manera.

Per a Wang Tao, era molt important poder conservar els elements de la cultura tradicional xinesa, per tal d'explicar els canvis que ell volia introduir a partir dels instruments que proporcionava Occident. Si les reformes que es produïssin a la Cort Qing eren enteses pel poble, i veien l'esforç per part de l'emperador de cedir poder i la bona voluntat per assimilar aquells nous conceptes, el poble entendria que aquelles reformes podien ser útils. Les reformes democràtiques havien de ser enteses per la població. Un fet contrari aquest, podia significar el fracàs de qualsevol possible reforma.

La reforma institucional havia de ser l'exemple a seguir. Sense una reforma institucional i governamental, les futures reformes democràtiques, no podien existir ni produir-se, segons els plantejaments de Wang Tao. Les reformes extensives a qualsevol organisme de l'Estat i de la societat, que venien produïdes per la democràcia, van ser els marcs teòrics que Wang Tao va aprendre a partir dels seus viatges per Europa. En aquests viatges va conèixer diferents realitats, que el van portar a entendre que qualsevol reforma institucional, a partir dels instruments donats per Occident, havien de servir per aprendre la seva mecànica superficial.²⁵

confucianisme. Aquests quatre llibres són: *Dàxué* 大學 o El Gran Saber, *Zhōngyōng* 中庸 o La Doctrina de la Mitjanja, *Lúnyǔ* 論語 [□□] o Els Analectes de Confuci, i *Mèngzǐ* 孟子 o el Llibre de Mencí.

²⁵ En aquest punt és important diferenciar entre profunditat i extensió, un fet que Wang Tao tenia molt present en la seva conceptualització de democràcia. Quan es parla d'extensió ens referim a l'intent de donar una visualització d'uns canvis a l'estil occidental a les institucions, als sistemes d'elecció, etc. És a dir, fer un canvi superficial del què es podia considerar com autoritari o dictatorial, per donar pas o visualitzar, a partir de les reformes, una estructura semblant als models tradicionals occidentals. En canvi quan parlem de la profunditat, estem parlant de com aquells canvis han arrelat en una societat i són realment efectius. Cal tenir present que la majoria dels canvis institucionals, els esforços d'enginyeria política, les reformes electorals, la renovació dels poder judicials i legislatius, fins i tot la reducció de l'aparell burocràtic ha modificat el "país legal", però no ha deixat evolucionar el "país real" de la societat en qüestió (Mansilla, 2002: 517). El paper de les institucions com un conjunt de regles formals i

En altres paraules, i com apunten Teng i Fairbank (1973, 136), Wang Tao volia adquirir els mecanismes polítics i institucionals, que funcionaven en el món occidental, per aplicar-los, no de manera profunda a la societat xinesa, sinó d'una manera més generalista. A partir d'aquesta implementació generalista la profundització de la democràcia arribaria amb el seu estudi i coneixement. Una nova manera d'entendre el perquè dels canvis graduals dins de la societat, però especialment dins de les institucions governamentals xineses. Calia ser prudents, en el moment de parlar i portar accions sobre la democratització de la societat i de les institucions.

Per aquests motius, els primers mecanismes i les primeres reformes polítiques que havien d'arribar a la Xina, a partir de les experiències occidentals, segons Wang Tao (Teng i Fairbank, 1973: 136-37), s'havien de constituir mitjançant un bon sistema de lleis i de justícia, les eleccions populars i un govern que estigués sota el paraigües de la protecció constitucional.

Si l'educació era l'eina que s'havia d'utilitzar per intentar interioritzar els conceptes claus del procés de democratització, el sistema de lleis i de justícia era el pilar, mitjançant el qual s'havia d'iniciar qualsevol de les reformes democràtiques que es volés portar a terme. El marc normatiu, tal i com havia vist Wang Tao en els seus viatges per Europa, era el pilar necessari, per tal de poder desenvolupar la democràcia a la Xina.

Concretament, el sistema de lleis i justícia que Wang Tao volia implementar a la Xina, partia del model que havia observat al Regne Unit, el qual anava íntimament relacionat amb el bon funcionament de la democràcia al Regne Unit. Sense un sistema de lleis adequat, el desenvolupament de la democràcia no podria ser possible. La separació de poders era un dels elements que Wang Tao va visualitzar en la seva estada al Regne Unit, i del qual en va fer especialment, sobretot per intentar mostrar tant a la població com als poders reials xinesos, que havia d'existir una clara diferenciació entre els qui governaven i els qui dictaven i aplicaven les lleis. Wang Tao havia vist en els seus viatges per Europa, que aquesta diferenciació era clau perquè la població confiés en el seu govern.

informals, que persisteixen i prescriuen patrons de conducta, restringeixen l'activitat dels actors, al mateix temps que configuren les seves expectatives (Keohane, 1993:17).

Si el govern era el mirall del poble, la confiança que havia de mostrar, aquest darrer, vers el seus ciutadans havia de ser màxima, és a dir, calia agafar els instruments que Occident proporcionava en aquest camp, el democràtic i el jurídic, per fer veure al poble que podien donar confiança en els seus actes. Així, la separació de poders va resultar un primer punt bàsic, per a Wang Tao, per explicar el motiu de la reforma política, i fer veure que la transparència en el joc democràtic era bàsic.

The English people are likewise public spirited and law-abiding; the laws and regulations are hung up high (for everyone to see), and no one dares violate them. He who violates the law goes to the court only to have his confession taken; when the real truth has been obtained, then a verdict is made, and he is imprisoned. (Teng i Fairbank, 1973:140)

El sistema de lleis britànic, proporcionava que la població es regís per unes normatives, que estaven a l'abast de tots. Aquesta proximitat és el què Wang Tao va voler mostrar a la ciutadania xinesa, i fer veure que aquesta acció d'aproximació era una mostra de transparència del govern cap al poble. La transparència havia de ser una pràctica habitual en el procés de democratització del país, no només en l'inici sinó en la posterior implementació i funcionament diari.

El fet que el govern britànic mostrés les normatives i les aproximés a la població, permetia que tots els ciutadans sabessin en cada moment què els podia passar davant d'un incompliment. La informació i els canals de comunicació havien de ser amplis i no estar restringits a uns pocs. La transparència formava part de l'ideari de Wang Tao, en la seva conceptualització de la democràcia.

Si a la transparència se li sumava un sistema de lleis fort, per donar resposta a possibles actes que entorpissin el desenvolupament de les reformes polítiques i socials, suposava una base per a la instauració d'un sistema legal que complís amb les característiques que Wang Tao havia observat en el sistema legal britànic. Partint del model britànic, Wang Tao va apostar per fer una reformulació de les lleis i adaptar-les a les circumstàncies que s'havien de viure en aquell moment. Un cop l'imperi de la llei estigués solidificat, la resta de reformes serien possibles. L'establiment d'un marc

normatiu, era un pas previ a la posada en marxa de la resta de reformes, per tal d'assegurar que el procés no patiria cap situació que el pogués fer no evolucionar.

La idea que la Constitució havia de ser el catalitzador de totes les normes i lleis elaborades en el Parlament, neix com apunta Xiong (2001, 79) en el llibre de Wang Tao *Wèngyōu yútán* 甕牖餘談 (Xafarderies des de la finestra d'un pobre home), on expressa que la qualitat de la Constitució dels Estats Units d'Amèrica no és igualada per cap altre país estranger.

La tria del sistema d'organització

A partir d'aquestes reformes, i amb un marc legal que assegurés el bon funcionament de les decisions que es prenguessin, sense tenir cap tipus de coacció o problema, pel desenvolupament de les accions a seguir en les reformes, l'Estat xinès podria prendre tres formes diferents d'organització d'Estat, les quals s'havien de discutir en un altre estrat. De la mateixa manera que Wang Tao va veure a Europa la forma d'organització política i territorial, Wang Tao va veure que l'Estat xinès podia prendre la forma d'Estat Sobirà o Monàrquic (*jūnzǔ guó* 君主国), la de l'estat governat per les persones (*mínzhǔ guó* 民主国 o estat democràtic), i l'estat que és governat conjuntament tant per governants com per governats, el què Wang Tao anomenava monarquia constitucional (*zhǔ mǐn jūnzǔ guó* 君主国主民).

De totes les formes d'organització que va veure Wang Tao, va apostar clarament per la monarquia constitucional britànica, és a dir, va prendre com a model, dels sistemes estudiats durant el seus viatges per Europa, el sistema polític britànic (Teng i Fairbank, 1973: 136-37). Tot i que Wang Tao va recolzar la monarquia constitucional de la Gran Bretanya, va dubtar a desafiar el seu propi règim imperial. En comptes de desafiar el règim imperial, va fer èmfasi en la importància cabdal per a l'Estat de comunicar-se i unir-se amb la societat (Zhang, 2007: 64).

L'elecció de la monarquia constitucional com a model d'organització política i social, no va ser de casualitat, per a Wang Tao. El sistema que havia conviscut a la Xina en els darrers mil·lennis, amb les figures de l'emperador, provinents de diferents dinasties dinàstiques, feia que tinguessin una assimilació amb el llinatge dels monarques

anglesos. Aquest fet, va ser el què va fer decantar a Wang Tao per apostar, indiscutiblement, per una monarquia constitucional. Era la manera menys traumàtica de trencar amb el sistema vigent, i fer els canvis graduals que Wang Tao reclamava.

La transformació de qualsevol estat absolut, a Europa, cap a una monarquia constitucional, va ser la seva contribució a que les institucions fonamentals es convertissin en més segures i funcionals, del què eren els règims autoritaris, degut a que l'estat va suprimir el seu dret d'intervenir amb l'ordre legal del funcionament de les institucions, el què va afavorir a les transicions democràtiques (Lachmann, 1971: 54) que Wang Tao va poder observar durant el seus viatges per Europa. La democràcia podia tenir una millor acceptació si es continuava per aquest camí, segons el què es desprenia de les paraules de Wang Tao:

The real strength of England, however, lies in the fact that there is a sympathetic understanding between the governing and the governed, a close relationship between the ruler and the people ... My observation is that the daily domestic political life of England, actually embodies the traditional ideals of our ancient Golden Age (the Three Dynasties and earlier). (Teng i Fairbank, 1973: 140)

Wang Tao va fer una primera aproximació al sistema britànic, comparant-lo amb l'Edat d'Or de la història xinesa. Aquesta comparació no és envà, sinó que el què perseguia Wang Tao era mostrar les semblances entre ambdues societats, la britànica i la xinesa, per tal d'oferir-les a ulls dels xinesos com dues societats pròximes, amb trets en comú. El període destacat de la història xinesa és un dels principals moments i més productius de la Xina. La finalitat de la comparació, era que el sistema que volia importar de l'exterior tingués una bona rebuda dins dels diferents cercles de la societat xinesa. Calia ressaltar aquest aspecte, el de la igualtat entre el moment històric que vivia el Regne Unit i el què havia viscut la Xina, per emfatitzar la importància que tenia la reforma democràtica que volia portar a terme.

En aquesta primera introducció que fa Wang Tao dels dos sistemes, se'n destaca la importància que havien de tenir els governants i els governats. Com anteriorment

havia fet Wang Tao, la relació confuciana del governant i el governat torna a posar-se de manifest, per tal d'exposar la importància de la reforma, sempre ajustant-se i tenint present la realitat xinesa. Sense aquesta bona relació, la reforma democràtica no podria tenir l'èxit esperat.

La democràcia havia de ser exposada i explicada amb molt de detall. Les traduccions de les paraules provinents d'Occident havien de ser tractades amb molta cura. Wang Tao va intentar fer pedagogia quan explicava el funcionament dels mecanismes que s'utilitzaven a Occident en els sistemes democràtics.

Si el sistema jurídic va ser la primera peça de l'engranatge democràtic que la població xinesa havia de tenir present, a continuació va introduir els conceptes i el funcionament de les eleccions. Novament, basant-se en el model britànic, Wang Tao va explicar quin era el caràcter i la finalitat de les eleccions. Un segon element, bàsic en la seva concreció del què significava la democràcia.

In official appointments the method of recommendation and election is practised, but the candidates must be well known, of good character and achievements before they can be promoted to a position over the people... And moreover the principle of majority rule is adhered to in order the show impartiality... In their treatment of the people the officials never dare to use severe punishments, heavy fines, or tyrannical and excessive taxation... The English people are likewise public spirited and law-abiding. (Teng i Fairbank, 1973: 140).

Aquest segon aspecte que ressalta Wang Tao, pel què fa referència a la introducció dels mètodes democràtics que existien al Regne Unit era la pràctica de les eleccions. Les eleccions eren una manera d'expressar la voluntat d'un poble quan havia de triar els seus governants. Si *mínzhǔ* 民主 era donar el poder de la sobirania al poble, les eleccions eren el dret a exercir aquest dret per part de la població. Els governants, com apuntava Wang Tao (Teng i Fairbank, 1973: 140) havien de posseir tres qualitats bàsiques. La primera d'elles era que havien de ser coneguts, la segona era que havien de

tenir un bon caràcter i, la darrera, havien d'estar posseïts d'èxits, abans que aquests haguessin pogut ser promoguts a una posició que els elevés per sobre de qualsevol ciutadà. Amb aquestes característiques apareixia, de nou en el rerefons ideològic de Wang Tao, una de les figures tradicionals xineses més importants, com era la virtut,²⁶ i que donava a entendre d'una manera més simplificada els motius del perquè les eleccions havien de ser preses en consideració, i era, en certa manera un instrument útil per assolir la democràcia a la Xina. Era un instrument útil perquè tenia la comparativa amb la virtut, fet que li donava la legitimitat necessària per tal de ser interioritzat, après i portat a la pràctica pels ciutadans xinesos.

Les eleccions havien de produir-se, però sempre amb els tres requisits que Wang Tao ens oferia. Les eleccions euro-americanes, s'ajustaven a un model xinès basat en la virtut dels futurs membres electes.

El segon aspecte que ressalta Wang Tao quan parlava de la pràctica de les eleccions, era el fet que la norma de la majoria havia de prevaldre per sobre de la voluntat d'uns pocs. Aquí Wang Tao trencava amb el poder tradicional del emperadors. El poder havia de recaure en diverses mans, en les mans del poble (sobirania popular o *rénmín zhǔquán lùn* 权论人民主) que havia de ser qui havia d'escollir els seus governants, a partir d'una imparcialitat de la lliure concurrència a les eleccions. Aquests procediments havien de venir determinats per un esperit cívic de la població. Regne Unit n'era l'exemple a seguir, però Wang Tao, tornava a recuperar la virtut per exposar, que els ciutadans xinesos havien de ser respectuosos amb les lleis i els reglaments que havien de sortir dels governs democràtics. Al mateix temps, però indicava que les lleis no podien ser utilitzades arbitràriament pels funcionaris i els mandatariis xinesos, sinó que aquests havien d'adaptar-se i respectar les lleis sorgides de la voluntat popular.

²⁶ Entre els pilars més importants del pensament confucià es troben les cinc virtuts, les quals s'han de regir pel comportament de les persones. Aquestes cinc virtuts són: *rén* 仁 (humanitat o altruisme), *yì* 义 (justícia o sentit del deure), *lǐ* 礼 (ritual o coretsia), *zhì* 智 (saviesa) i *xìn* 信 (honestedat o fiabilitat). El confucianisme sosté que hi ha pocs homes exemplars, perquè els homes al llarg de la seva vida tendeixen a incomplir les normes socials. La idea es que la virtut pura servia com un model que havia de seguir com a guia i prendre d'exemple per altres models de la societat xinesa. En aquest cas l'objectiu final era que el govern es comportés com el cap d'una família.

La importància, de prendre com a model a seguir, el de la democràcia anglosaxona, servia per explicar l'elaboració de lleis, a partir de la participació ciutadana. Aquesta elaboració s'havia de fer en uns centres determinats, els quals Wang Tao els va anomenar davant la societat xinesa com a cambra alta i cambra baixa.

Min, Kuhn i Brook (1989, 69-70) exposen que encara que Wang Tao havia posat èmfasi en la forma immutable de Confuci, pels seus plantejaments, es podria aproximar i donar suport al sistema polític occidental del parlamentarisme.

Del sistema parlamentari, Xia (2004, 74) argumenta que Wang Tao en va ser un clar defensor. Wang Tao va sostenir (Xia 2004:74) que el valor d'aquest sistema democràtic residia en la capacitat de connectar la part alta (governants) i la part baixa (governats) i que els desitjos expressats dels pobles es poden transmetre cap amunt, i la beneficència del monarca poden arribar a la baix. Wang Tao exposava (Xia 2004:74) "In the nations of the West, of the models they use to establish their government the parliamentary system is the best".

A partir d'aquestes paraules, Wang Tao donava especial èmfasi, en la necessitat de crear dues cambres, que donessin sortida a les inquietuds del poble, mitjançant els seus representants. Aquestes cambres havien de ser lloc de trobada i discussió, de les normes i de les lleis, que havien de tenir cabuda dins del marc normatiu, que prèviament s'havia d'haver creat.

An important question is jointly discussed in the upper and lower houses of Parliament, and all must agree before an action can be taken. If there is a proposal for a military expedition it is necessary to make a universal inquiry of the whole nation. When the multitude of the people desire to fight, then there is a war, and when the multitude desire to cease, then a truce ... (Teng i Fairbank, 1973: 140)

La suma d'un marc normatiu i unes eleccions que garantien la tria d'uns membres preparats, a partir de les tres qualitats bàsiques (coneixença, haver tingut èxits i tenir un bon caràcter), la democràcia portava a la creació de les dues cambres que Wang Tao

anomenava, alta i baixa, on els representants escollits podien elaborar les lleis, que el marc jurídic creat permetia fer.

El funcionament d'aquestes cambres, va ser descrit per a Wang Tao (Teng i Fairbank, 1973: 140), com el lloc on les persones elegides pel poble discuteixen les lleis que s'havien de portar a terme, i que havien de permetre el funcionament de la societat. Wang Tao parlava que la multitud de les persones s'havien de posar d'acord per poder elaborar i aprovar una llei. Quan això passava, el resultat d'aquest acord era la legitimitat de la norma. En altres paraules, el desig i el consens de la multitud, permetia que les normes que eren creades pel Parlament i portades a debat en ambdues cambres, no poguessin ser posades en qüestió o contradicció per la societat, perquè primer, aquells que elaboraven les lleis eren escollits directament pel poble. A continuació aquestes persones que tenien el poder i que els hi havia donat la sobirania popular per fer les lleis, mitjançant un ampli consens elaboraven les lleis, el què significava que la població havia donat el seu vist-i-plau, en l'elecció de les persones. Les persones delegaven en els representants les seves voluntats. D'aquí que les normes que sortien del Parlament estiguessin legitimades per un ampli consens no només dels polítics, sinó de la població. La democràcia delegativa era una nova democràcia que entrava en l'escenari teòric xinès.

La democràcia i les tradicions xineses

Wang Tao feia una correlació en les accions, per tal que la democràcia anglosaxona fos incorporada a la societat xinesa. Primer calien homes preparats, els quals mitjançant la virtut, podien ser elegits per un poble, que els donava plens poders per decidir el futur de la població. Quan el poder requeia en aquests homes, ells podien elaborar lleis i normatives. Wang Tao estava mostrant el camí per arribar a una democràcia delegativa dins d'una monarquia constitucional.

En els seus raonaments, la relació entre el monarca i el poble, precisament es trobaven en l'organització de l'Estat, en una monarquia constitucional. El model anglosaxó, especialment el de la Gran Bretanya, va servir a Wang Tao per proclamar la seva intenció de voler abolir l'autocràcia feudal, i establir una monarquia constitucional,

on totes les persones podien ser considerades polítics, i aquestes estaven capacitats per governar el món.

Amb la introducció de la democràcia i la monarquia constitucional, el poder deixava d'estar en mans d'uns pocs, i passava a mans de molts, la societat. La democràcia i la sobirania popular havien d'estar assegurades en una Constitució, la qual havia de vetllar pels interessos de la societat civil, i per tal que existís una divisió de poders. Aquesta va ser una idea que Wang Tao va voler transmetre.

Tot i que Wang Tao considerava que la democràcia i la monarquia eren el sistema que havien de perviure a la Xina, Wang Tao (Xiong, 2001: 87) expressava la seva por a que el sistema, que volia implementar a la Xina, fos un sistema polític poc viable i va exposar problemes una sèrie de problemes que es podia trobar la societat, si la implementació de la democràcia no es feia correctament:

If the people are the rulers, the legal system will be confused, and it will be hard to bring the hearts and the system into line. Taken to the extreme, the result will be great harm indeed. (Wang, 1959: 23; Xiong, 2001: 87)

Novament agafant les teories confucianes, Wang Tao expressava que cada persona havia de complir amb les seves funcions. Qualsevol persona no estava capacitada per poder tenir un càrrec de responsabilitat. En altres paraules, no totes les persones de la societat estaven capacitades per arribar a ser un bon governant. Per aquest motiu la idea confuciana de que el sobirà havia de fer de sobirà, com el poble de poble; així com el pare havia de fer de pare i el fill de fill; són teoritzacions que Wang Tao seguia i exposava quan havia de parlar de la virtut i de la capacitació de les persones per poder assumir les obligacions, que un càrrec de governant suposava. A Wang Tao (Wang, 1959: 23) li preocupava que qualsevol persona pogués accedir a un càrrec amb molta responsabilitat. Si això passava el caos provocaria l'efecte contrari que havia de portar la democràcia a la Xina.

En democràcia les regles del joc havien de ser molt clares. Una mala interpretació, o una mala gestió d'elles podia tornar a portar al país a un esfondrament. L'educació i la capacitació de les persones que havien d'ocupar el càrrec eren dos dels principals aspectes que li preocupaven a Wang Tao (Wang 1959: 23). La democràcia havia de ser executada per persones responsables. La democràcia en mans de pocs i de persones dèspotes, portaria que aquesta es desenvolupés de forma errònia.

Per intentar fer veure a la població, com la democràcia havia tingut èxit fora de les fronteres xineses, Wang Tao apostava per fer canvis com ho van fer els països europeus. Creia que s'havia de trencar, amb certs aspectes del passat, per tal de poder introduir els nous conceptes i les normes normatives, que havien d'ajudar a la democràcia a establir-se a la Xina. Per fer aquest pas calien quatre punts:

If China does not make any change at this time, how can it be on a par with the great nations of Europe and compare with them in power and strength? Nevertheless, the path of reform is beset with difficulties. What the Western countries have today is regarded as of no worth by those who arrogantly refuse to pay attention. Their argument is that we should use our own laws to govern the empire, for that is the Way of our sages. They do not know that the Way of the sages is valued only because it can make proper accommodations according to the times. If Confucius lived today, we may be certain that he would not cling to antiquity and oppose making changes ...

But how is this to be done? First, the method of recruiting civil servants should be changed. The examination essays, coming down to the present, have gone from bad to worse and should be discarded. And yet we are still using them to select civil servants ...

Second, the method of training soldiers should be changed. Now our army units and naval forces have only names registered on books, but no actual persons enrolled. The authorities consider our troops unreliable, and so they recruit militia who, however, can be assembled but cannot be disbanded ...

The arms of the Manchu banners and the ships of the naval forces should all be changed... If they continue to hold on to their old ways and make no plans for change, it may be called using untrained people to fight, which is no different from driving them to their deaths ...

Third, the empty show of our schools should be changed. Now district directors of schools are installed, one person for a small town and two for a large city. It is a sheer waste of government funds, for they have nothing to do. The type of man in such posts is usually degenerate, incompetent, senile, and with little sense of shame.

Fourth, the complex and multifarious laws and regulations should be changed... The government should reduce the mass of regulations and cut down on the number of directives; it should be sincere and fair and treat the people with frankness and justice. (*Bianfa*, in *Taoyuan wenlu waibian* I: 12a-14a; de Bary i Lufrano 2000: 253-54.)

La democràcia, i el camí cap a la reforma i la consecució de la seva implementació, anunciava Wang Tao, estava ple de dificultats. Un d'aquests riscos, era l'arrogància de les persones. El fet que miressin pel bé propi i no pel bé comú. Wang Tao s'emmirallava en els països occidentals, va veure que aquests també tenien debilitats en els seus sistemes. Veia que la democràcia que s'utilitzava en aquells països podia portar grans avanços en la societat xinesa, però que havia de ser tractada, la democràcia, des d'un punt de vista que defensés els propis interessos dels ciutadans xinesos. El *camí dels savis* permetia adaptar-se als nous temps, però sense renunciar al passat que els havia conduït fins a l'actualitat. Aquesta és una altra teoria de Confuci. Calia mirar al passat per saber què esdevindria en el futur. El passat xinès, havia de ser un punt de referència, per poder introduir els nous elements provinents d'Occident. Amb aquesta teoria, Wang Tao no renunciava als canvis en l'estructura ni política ni social, sinó tot el contrari, volia fer canvis, perquè com Wang Tao exposava, en la citació anterior, Confuci no s'aferrava a l'antiguitat i s'oposava als canvis, sinó que volia que el desenvolupament fos continuu. En aquesta citació, Wang Tao deixava clar, que era important el fet de poder evolucionar amb la introducció de la democràcia, però

aquesta havia de tenir present les tradicions pròpies de la societat xinesa, si no fos així, qualsevol model esdevindria en un fracàs.

Aquesta conjugació, de la democràcia i la reforma, amb els conceptes i les tradicions antigues no era senzill. Per aquest motiu, Wang Tao considerava (Wai, 2010: 122) que per intentar introduir els primers canvis, aquests havien d'anar encaminats cap a les figures dels funcionaris públics. Aquest era el quart element a tenir en consideració, després de la creació d'un marc jurídic estable, unes eleccions i unes cambres (alta i baixa) que havien nascut de la conjugació del marc jurídic i les eleccions. Els funcionaris públics, amb gran pes dins de l'organització política i administrativa a nivell territorial, eren persones que fins i tot havien arribat a tenir molt de poder dins la societat xinesa. Per aquest motiu, aquestes persones, de la mateixa manera que les persones que es presentaven a ser governants, havien de tenir una gran capacitat de dirigir, prendre decisions i gestionar. Per aquest motiu tal i com apunten de Bary i Lufrano (2000: 253-54) l'accés de les persones al funcionariat havia de ser més restrictiu, i de la mateixa manera que la gent que ocupava posicions de govern havia de ser persones molt preparades, els funcionaris no podien accedir de manera fraudulenta als seus llocs, sinó que havien de passar processos de selecció molt més restrictius. D'aquesta manera, la democràcia s'asseguraria una implementació més profunda i sense els perills d'un mal ús per part de l'administració pública.

Per altre banda, dins l'administració també s'havien de simplificar les normatives i les lleis. Com s'ha comentat anteriorment,²⁷ el fet de crear una Constitució havia de permetre reduir el nombre de directives, les quals eren excessives segons Wang Tao. La reducció havia de permetre aprimar l'estructura administrativa de la justícia, al mateix temps que havia de servir per a tractar de manera equitativa i imparcial a les persones, quan aquestes s'enfrontaven davant la llei, per tractar qualsevol tema. La democràcia no diferenciava ni graus socials, ni favoritismes. La igualtat entre els ciutadans era un aspecte important que comportava la democràcia.

After the above four changes have been made, Western methods could be used together with others. But the most important point is that the

²⁷ Veure explicació en pàgines 86 i 87.

government above should exercise its power to change customs and mores, while the people below should be gradually absorbed into the new environment and adjusted to it without their knowing it. This reform should extend to all things - from trunk to branch, from inside to outside, from great to small- and not merely to Western methods... (de Bary i Lufrano 2000: 254)

Wang Tao destacava que els punts anteriors, la importància dels canvis en l'estructura administrativa i social, els quals els havien d'afavorir en la introducció dels mecanismes occidentals per a la reforma de la política i les institucions, no només podia produir-se per part del sector administratiu i social, sinó que el què era més important era que el govern havia d'exercir també el seu poder per tal de canviar certs hàbits que tenien adquirits, des de feia molts segles. La reforma insistia novament Wang Tao, s'havia de produir de dalt a baix. El ritme de la reforma s'havia de produir amb més intensitat des de dalt. La reforma s'havia de fer de dins cap a fora, del tronc cap a les branques, dels grans fins als petits. Els mètodes occidentals havien de permetre el canvi, però les costums i les tradicions xineses eren l'instrument i el camí per poder fer aquests canvis. La democràcia havia de compartir el moment d'introduir-se, amb les costums. Havia de néixer una simbiosi entre allò que es podia considerar nou, amb allò que era considerat tradicional. Aquesta comunió, afavoriria el procés de democratitzar el país.

Zhang Zhidong 张之洞

Zhang Zhidong □□□

Introducció

Zhang Zhidong (1837-1909) va néixer dins d'una família amb una llarga tradició, dels seus fills, amb la burocràcia de l'Estat, mitjançant el sistema d'exàmens imperials, on va rebre la corresponent educació tradicional xinesa. Amb menys de 20 anys va obtenir el *Jìnshì* 进士.²⁸ Va servir com a governador general a Guǎngzhōu 广州 entre 1884 i 1889. Posteriorment va exercir de governador general a la província de Hunan durant 18 anys (1889-1907).

Zhang Zhidong va ser una persona que va participar activament en el govern de l'emperador Qing, on va tenir un paper destacat com a diplomàtic. Zhang Zhidong es va caracteritzar per formular diverses propostes de reformes polítiques, sobretot a nivell local.

Les seves principals idees de reforma (Teng i Fairbank, 1973: 164) es van acotar dins dels camps de la societat i la política. Aquestes idees, com assenyalen Teng i Fairbank (1973, 164), van ser presentades en un llibre titulat *Quàn Xué Piān* □□□ (*Foment de l'estudi*), que va escriure l'any 1898. El llibre recollia, especialment, els principis fonamentals de la reforma política que s'havia de produir a la Xina, que amb anterioritat havia exposat Feng Guifen.²⁹ El principal tret característic de les idees reformistes de Zhang Zhidong, recollides en aquest llibre, eren la importància d'adquirir els mètodes utilitzats pels governs occidentals (democràcies), en el qual s'inclogueren el sistema educatiu, l'assessorament financer, les lleis i el desenvolupament industrial, com a punts més destacats.

Zhang Zhidong, dins del seu llibre *Quàn Xué Piān* □□□, no parlava en exclusivitat de la democràcia com a un concepte en concret (Spence, 1990: 181), sinó

²⁸ Un cop superat l'examen de més alt nivell dins del cos del funcionariat xinès, *diànshì* 殿试, el qual estava supervisat pel propi emperador; els aprovats rebien el títol de *jìnshì* 进士, el que equivaldria actualment al títol de "doctor" en l'argot acadèmic. Aquest títol, com apunta Wang Wen (2012:63) donava dret a assumir càrrecs polítics i a entrar en l'estrat superior de la societat.

²⁹ Aquests principis que recull Zhang Zhidong en el seu llibre, es poden veure reflectits en el capítol d'aquesta tesi que porta com a títol "Feng Guifen".

dels mètodes utilitzats pels governs occidentals, a partir del què la democràcia els aportava i els permetia fer. En altres paraules, Zhang Zhidong va intentar explicar com a partir de la democràcia es derivava i es podia donar lloc a un tipus d'organització institucional, que permetia el bon funcionament del país. Per explicar aquest fet, Zhang Zhidong apuntava la possibilitat d'aprendre “about Western governmental institutions, *xi zhèng* [西政], including the school system, financial management, taxation methods, laws and statutes, and statues” (Teng i Fairbank, 1973: 164-165).

El qüestionament de l'adquisició dels models occidentals

Zhang Zhidong, quan intentava explicar els models occidentals de democràcies, intentava posar d'exemple a França, però també a Anglaterra com a democràcies desenvolupades, i com a possibles models que es podien copiar. Tot i que, Zhang Zhidong va posar sovint la democràcia com a exemple a imitar, per part de la societat xinesa, Zhang Zhidong es va caracteritzar per utilitzar molt els temps verbals en condicional, quan es referia al fet d'haver d'adquirir els models occidentals. Aquest condicional, ell el condicionava al fet que l'aprenentatge occidental sempre havia d'estar sota la tutela i els valors xinesos. La cultura tradicional xinesa, era per a Zhang Zhidong un dels pilars on s'havia de sustentar qualsevol reforma, i la introducció de la democràcia i les seves accions derivades posteriors, havien d'emmotllar-se al funcionament social xinès. Per intentar explicar aquestes idees i aquest mètode, Zhang Zhidong (Spence, 1990: 181) va utilitzar el terme *Zhōngxué wéi tǐ, Xīxué wéi yòng* 西学为用 , 中学为体 (L'aprenentatge xinès com a base, l'aprenentatge occidental com a aplicació), per explicar quin havia de ser el camí a seguir, és a dir, quina havia de ser la base i els fonaments, per tal d'intentar introduir la democràcia i el què això suposava a partir de la seva implementació.

Now if we wish to make China strong and to preserve Chinese knowledge, we must study Western knowledge. Nevertheless, if we do not use Chinese knowledge to consolidate the Foundation first and get straight in our own minds what our interest and purposes are, then the

strong will become rebellious leaders and the weak will become slaves of others [i.e., of the foreigners]. (Teng i Fairbank, 1973: 169)

Zhang Zhidong manifestava que l'aprenentatge occidental era el mètode, mitjançant el qual es podia enfortir a la Xina, per tal que aquesta evolucionés i fos competitiva, amb aquells països més desenvolupats. Aquests països més desenvolupats, tenien la característica que es regien per un sistema democràtic o que utilitzava diferents elements sorgits de la Il·lustració europea.

Tot i mostrar un interès, per tal que la societat xinesa adquirís coneixements occidentals, en diferents camps, s'ha de ressaltar l'apunt clau que fa Zhang Zhidong, en el qual no renunciava a l'aprenentatge i a la cultura xinesa. És important aquest fet, perquè Zhang Zhidong lligava les dues característiques. Era molt important mantenir la cultura xinesa com a base, per anar introduint elements occidentalitzats, com podia ser la democràcia, dins d'un marc tradicional. Zhang Zhidong jugava amb la ambivalència del què es podia considerar modern amb el què era tradicional, per tal de no trencar l'equilibri i l'harmonia de la societat, i que aquesta introducció de paraules forànies, fossin acceptades de la millor manera possible. La democràcia, com a eix fonamental de les reformes polítiques, s'havia de dotar del millor coneixement possible, abans de ser introduïda i desenvolupada per part de la població.

La democràcia no podia ser introduïda directament, tal i com la Il·lustració europea l'havia desenvolupat. La democràcia, corria perill si no es tenia una base sòlida, i una interiorització del què significava cada un dels aspectes que se'n derivava de la democràcia. Zhang Zhidong n'era conscient, per aquest motiu parlava, en primer lloc, que l'aprenentatge occidental, és a dir, l'aprenentatge de les seves institucions, dels seus mecanismes, dels seus sistemes polítics, tots ells derivats de la democràcia, permetria a la Xina ser forta, però posava el condicionant, d'haver d'aprendre primer de tot les característiques de la societat i la cultura xinesa, pels propis xinesos, i un cop les bases haguessin estat segures de que no podien patir cap trencament, a l'hora d'introduir les fortaleces occidentals, aquests fossin introduïdes.

L'aprenentatge que havia de fer la societat xinesa, Zhang Zhidong li va donar molta importància, però cal destacar que aquest aprenentatge es va fonamentar en un

aspecte, essencial, com era l'educació. L'educació de la ciutadania era primordial per poder adoptar un sistema com el què produïa la democràcia. Zhang Zhidong veia que

Since ancient times, for the brightness or darkness of the fate of the world, and for the prosperity or decadence of men of ability, the external reason has lain in government the internal reason has lain in education. (Teng i Fairbank, 1973: 166)

Sense aquests coneixements i sense una educació, bàsicament enfocada en l'aprenentatge occidental, Zhang Zhidong no veia possible cap tipus de reforma. Zhang Zhidong va comentar: “The strength of Western countries lies in the strength of their schools”. A partir d'aquí es va preguntar: “How can a race be preserved?” I la seva auto-resposta va ser: “With possession of knowledge it is preserved ... In order to save the current situation we must begin with reform” (Teng i Fairbank, 1973: 166).

Per donar resposta als seus postulats de com n'era d'important l'educació i l'aprenentatge, Zhang Zhidong va començar a introduir nous escenaris o referències democràtiques, i sistemes de govern occidentals. Aquests nous escenaris li van servir a Zhang Zhidong per exposar com eren alguns dels models occidentals d'organització política, a partir de les bases democràtiques i com es podien intentar aplicar a la Xina. Zhang Zhidong va marcar una ruta de quines havien de ser les primeres necessitats i els primers passos que la Xina havia de seguir per tal d'intentar democratitzar-se. El primer element que va introduir Zhang Zhidong va ser la *República* i posteriorment, Zhang Zhidong va introduir el concepte de *Parlament*: “The first thing necessary in a republic is a Parliament, and it is said that China ought to establish a House” (Spence, 1989: 182). L'establiment d'un Parlament dins d'una República a ulls de molts xinesos significava el trencament amb *l'establishment* que, durant segles, havia governat a la Xina. Les idees de Zhang Zhidong eren d'un tarannà conservador, per tant, aquesta relació que podia fer part de la societat xinesa, d'incompatibilitat entre la república i l'emperador no existien per a ell.

Per altre banda, davant de la introducció de diferents conceptes occidentals dins del vocabulari xinès, Zhang Zhidong va fer una crítica de com n'era d'important una

perfecte traducció dels conceptes occidentals al xinès. Les traduccions podien portar a errors de conceptualització, i d'un mal ús posterior d'aquests nous conceptes. Per aquest motiu, Zhang Zhidong veia que davant d'un moment tant crític, però també tant important, com era el fet de la reforma del sistema polític xinès, amb la introducció dels conceptes occidentals, i bàsicament amb el concepte de la democràcia com a eix vertebrador de la resta de conceptes, Zhang Zhidong va posar d'exemple, una traducció equivocada de la paraula *república* com a *mínquán* 民权. Segons Zhang Zhidong el veritable significat de *mínquán* 民权 era *poder del poble*, és a dir, el que es coneixia a Occident com a democràcia.

Years ago the Government of France was changed from a monarchy to a republic. The common people rose against the upper class, because the rulers were vicious and the Government cruel. Our Emperor is exceedingly humane, our laws are not oppressive, and it is folly to introduce these democratic ideas to bring manifold calamities upon China. We have studied the philosophy of these republics, and find that translators of foreign books have wrongly interpreted the word "Republic" by *mínquán* 民权 [literally "people power"]. For the people in the republics of the West only have the right to discuss measures, and not to carry these measures into execution. Americans resident in China inform us that the ballot-box in their country is greatly abused for personal ends, and Chinese admirers of the American Republic have not minutely examined its defects (Spence, 1990: 182).

Com es pot observar en les seves paraules, Zhang Zhidong tenia unes idees d'un tarannà conservador, per tant, aquesta relació, que podia fer part de la societat xinesa, d'incompatibilitat entre república i emperador no existien per a Zhang Zhidong. Zhang Zhidong va intentar reconduir el significat de república i de govern democràtic, amb la figura de l'emperador. Es pot comprovar com Zhang Zhidong va intentar humanitzar o dotar de bondat a l'emperador, el qual, el presenta com algú que volia reformar el

sistema, per dotar-lo de valors democràtics, però especialment de legitimitat, per afrontar el procés de reforma política.

França va ser un exemple de com els valors democràtics funcionaven dins de la societat. Amb les seves paraules, Zhang Zhidong va intentar no posar en risc les seves primeres explicacions sobre com s'havia de fer la introducció de la democràcia, prenent d'exemple a França, i com aquestes idees s'havien portat a terme les reformes a l'estat francès, i com es podia portar a terme a la Xina. Zhang Zhidong va puntualitzar que el problema a França va ser que la classe dirigent, és a dir, la monarquia i les classes altes, havien abusat del poder, mentrestant a la Xina, aquestes classes altes, encapçalades per l'emperador no havien tingut el mateix tarannà. Zhang Zhidong mostrava un factor clau, per fer la transició cap a una democratització, com era la figura del monarca.

A partir de la bona voluntat del monarca, la transició cap a una democratització del país, es podia fer sense violència i sense registrar una desorganització i descontrol social, fet que podia produir, un efecte contrari a l'esperat, i podia afectar a la democratització del país. La democràcia havia de ser introduïda amb unes bases sòlides, i sense cap alteració de caire polític o social. Aquesta estabilitat s'havia de sostenir a partir de la figura de l'emperador.

En aquesta mateixa dissertació, un cop puntualitzada la importància de l'emperador, per fer la transició cap a la democràcia, i mantenir l'estabilitat social i política, Zhang Zhidong retornava a la conflictivitat de les traduccions i els significats dels conceptes occidentals. Zhang Zhidong posava en qüestió, l'ús que se'n feia per determinades societats, dels conceptes de república i democràcia. Aquest ús o en el seu defecte mal ús, podien proporcionar una mala *praxis*. Aquests casos havien d'ajudar als xinesos a no repetir els mateixos errors, que es podien efectuar en països com els Estats Units d'Amèrica. Zhang Zhidong criticava que països com els Estats Units d'Amèrica, aplicaven una democràcia incompleta. Zhang Zhidong entenia que la democràcia no era només discutir les mesures que podien afectar a la societat, sinó que la societat tenia el dret de prendre part en l'execució de les mesures que anteriorment havia discutit. Aquest fet podia generar un clientelisme en la societat, que podia comportar a un retrocés de la democràcia. Zhang Zhidong denunciava que la democràcia no podia tenir

com a finalitat els beneficis personals, sinó que la finalitat de la democràcia havia de ser pel bé comú.

La democràcia no podia convertir a l'Estat, en una oficina de clients, on aquells amb més poder s'aprofitessin d'unes avantatges. La democràcia no podia ser una democràcia delegativa, on la població a partir del seu vot, delegava per complert les seves funcions a aquells que els podien representar. Aquest fet portava a la mala *praxis* perquè afavoria els casos de clientelisme i corrupció dins la societat. Aquesta democràcia quedava lluny de la democràcia que atorgava el poder al poble *mínquán* 民权.

Si aquests mecanismes democràtics no eren desenvolupats correctament, si el control de la introducció no es feia a partir d'una figura que assegurés el bon esdevenir de la introducció, i finalment la traducció dels conceptes occidentals, no es feia amb la màxima rigorositat, la democratització del país no podia ser possible. Aquests eren tres requisits fonamentals, per l'èxit de la introducció de la democràcia a la Xina.

There are many today who have only a smattering of Western ways, but who speak confidently of the "power of personal liberty" This is preposterous.

The idea is derived from the books of the foreign religion, which say that *Shàngdì* [上帝], (God) bestows upon each individual certain mental and spiritual faculties and that every man in consequence possesses intelligence and knowledge which enable him to act freely. This means, say the translators, that every human being has a personal liberty. A greater mistake was never made! All the empires and republics of the West have governments of some kind, and the duties of officials, soldiers, and workmen are clearly prescribed. They have also lawyers and judges. Both officials and people are bound by the laws. What the Court recommends can be debated by the Parliament, but what the Parliament decides can be vetoed by the Court. How then can we say that men have personal liberty? Every market town has its elder to keep the peace, every band of robbers its chief. So every Government has its

rules. If each individual possessed this “liberty”, every family and village would serve its personal ends. The scholar would always sit at meat and do nothing else, the farmer would pay no taxes, the merchant would grow rich beyond bounds, the workman would raise his own wages, the *sans culotte* would plunder and rob, the son would disobey the father, the student would not follow the teacher, the wife would not obey the husband, the low would not defer to the high, the strong would force the weak, and mankind would soon be annihilated.³⁰ There is not such custom even among the heathen. The English word *liberty*, which means “just in everything and beneficial to all”, is mistranslated. The “Liberty Club” that now exists in foreign countries should be called the “Debating Society”. If we wish to make China powerful and capable of resisting foreign nations, we must cherish loyalty and righteousness and unite ourselves under the Imperial dignity and power.

This is the unchangeable truth of the past and the present, both in China and abroad. If it be urged that we give up the idea of a republic, but establish the Parliament, we reply that our present system is, to all intents and purposes, a republic now. The ancient custom practically meets the case. If the Government encounters difficult questions the Great Ministers are called upon to help settle them; and the people can apprise the rulers of their needs and wants through the appointed channels. The present Dynasty is open and above-board in its dealings, and if our Chinese subjects are loving and loyal there need be no fear that the Emperor will not find out about them and supply all their real wants.

The people have the right of discussing questions now, although the rulers retain the prerogative of settling them. This is done with

³⁰ Amb aquests exemples Zhang Zhidong resumia els fonaments de la visió jeràrquica que caracteritzava la tradició política xinesa, basada en el confucianisme que els servia als governants perquè predicava una estricta jerarquització social subordinada als seus interessos. En el marc de la burocratització del sistema imperial, els garantia un cos de mandarins obedients i lleials, i en el marc dels súbdits, els garantia convivència, obediència i lleialtat (Golden, 2006: 10).

references to the best interests of all. Why is a Parliament demanded then, when we already have this institution in effect? If it were established, pray where would the members come from? Let us wait until our educational institutions are in full swing, and the capabilities of our men are tested by daily experience, and then consider the matter. The present is not the time. (Spence, 1990: 182-83)

Dins d'aquesta equivocació, en el fet de la implementació de la democràcia o dels nous conceptes polítics occidentals, que podien conduir cap al fracàs, Zhang Zhidong qüestionava el fet que la democràcia establia que el concepte de llibertat, era definit com a una llibertat individual. Segons Zhang Zhidong aquesta llibertat podia conduir al caos social, degut, precisament, a una definició errònia. No es podia entendre la llibertat individual com un fet on tot ciutadà podia manar sobre dels altres. Per aquest motiu, Zhang Zhidong tal i com apunta en el text anterior, la llibertat d'un individu havia de començar allà on acabava la de l'altre. Per tal d'evitar aquest desordre, Zhang Zhidong establia que les persones havien d'estar subjectes a una llei, la qual havia de ser interpretada pels jutges. Aquests jutges havien d'interpretar unes normes, que venien elaborades per un Parlament.

Zhang Zhidong va afirmar que la llibertat individual era el gran error que havia comès la societat occidental. L'individu com a subjecte no tenia cap tipus de drets adquirits, ja que aquests podien xocar amb el de qualsevol individu, i aquí entrava en joc la legitimitat de cada un, és a dir, un xoc de percepcions, interessos o accions. Per tant, els drets individuals eren drets que podien portar a la confrontació. Si aquests drets eren posats a la pràctica, qualsevol teoria democratitzadora no podia ser efectiva. Els drets individuals havien de donar pas als drets col·lectius. Heus ací, la gran diferència entre el pensament tradicional xinès i l'occidental.

A partir dels drets col·lectius una societat tenia la capacitat d'organitzar-se, segons el pensament de Zhang Zhidong. A partir d'aquí, Zhang Zhidong va visualitzar com s'havia d'organitzar la societat, a partir de les lleis, i de qui eren els encarregats de fer-les i interpretar-les, per tal de garantir l'estabilitat social, Zhang Zhidong abocava per la divisió de poders de Montesquieu (1689-1755), i segons Zhang Zhidong

l'individu perdia tota la plenitud de la paraula llibertat, perquè havia de viure subjecte a unes restriccions. Aquestes restriccions, havien de ser diferents en cada un dels governs del món, perquè cada Estat del món era diferent, segons la visió de Zhang Zhidong.

D'aquestes paraules s'interpreta que Zhang Zhidong apostava per una democràcia adaptada a les característiques concretes de cada Estat. No podia haver una democràcia igual per a tots els països, si aquests eren diferents entre si. Les democràcies, les lleis i les organitzacions territorials i socials, s'havien d'adaptar a aquelles circumstàncies d'on havien de conèixer. Aquesta visualització de com havia de ser tractada la democràcia s'ajusta als teoremes de Zhang Zhidong, quan parlava que l'aprenentatge occidental s'havia d'adaptar a la base de l'aprenentatge xinès.

A partir d'aquesta teorització, Zhang Zhidong interpretava que la llibertat que propiciava una societat lliure, a partir de la democratització de la societat, havia de ser retraduïda com a "Societat del Debat". Aquest debat esdevindria un dels pilars generals, per tal que els ciutadans xinesos valoressin la llibertat, la lleialtat i la justícia, que donava un sistema democràtic. Aquesta adaptació del vocabulari occidental al xinès, provocaria una millor acceptació per part de la societat xinesa, i facilitaria la seva introducció i adaptació.

Zhang Zhidong, com reflecteix en el seu text anterior, argumentava que la separació de poders havia de tenir un caire global, mai podia tenir un caire individual. El risc que l'individu tingués poder de decisió podia convertir a la societat en un col·lectiu de corruptes, on els interessos individuals primarien per sobre dels interessos col·lectius. Zhang Zhidong donava molta importància a la col·lectivitat. Aquesta importància venia del seu pensament conservador i tradicional. Però la seva línia proporcionava eines que feien qüestionar-se el model nascut a partir de la Il·lustració europea. Un model ideat per a una cultura concreta, on els valors confucians xocaven, com per exemple, en el cas que Zhang Zhidong plantejava entre la importància dels col·lectius per sobre dels individus. La democràcia i tot el sistema que se'n derivava de les teories europeïstes quedaven en suspens, en el plantejament de Zhang Zhidong. Ell veia que aquestes incògnites havien de ser resoltes abans de qualsevol implementació. No volia que els errors que va tenir la democràcia a Europa, es reproduïssin en el seu país.

Aquí va sorgir un canvi en el pensament de Zhang Zhidong, qui primer va apostar per la *república*, sense tenir molt clar què significava, i el Parlament. D'aquesta manera passava de voler una república parlamentària a una monarquia constitucional.

Davant aquestes pors, Zhang Zhidong, argumentava que el poder imperial era, al mateix temps, el legitimador i la institució que podia aconseguir, que la transformació lèxica tingués una millor implementació en la societat. Per altre banda, Zhang Zhidong considerava que la institució, que havia de portar a terme tota la reforma democratitzadora, era el Govern Qing. En altres paraules, Zhang Zhidong argumentava que, en definitiva, no calia adoptar noves institucions, com el Parlament, perquè aquesta funció era pròpia del govern Qing.

Tot i aquesta consideració, Zhang Zhidong va deixar una porta oberta a una futura reestructuració del sistema institucional xinès. Zhang Zhidong apostava, com hem vist, per anar canviant el sistema tradicional xinès, per un sistema més modern com podria ser una monarquia parlamentària, però aquest procés havia de fer-se sense fissures. L'educació cultural democràtica jugava un paper molt important. Per aquest motiu, Zhang Zhidong defineix una ruta, on l'objectiu principal, abans de fer aquest canvi de sistema d'organització política i social, la societat s'havia de formar i educar en una cultura del sistema democràtic. Zhang Zhidong veia que els canvis podien ser dramàtics si no es seguia aquesta pauta. La democràcia havia de ser tractada amb molta cura. De la mateixa manera la societat i qualsevol canvi, que tant la democràcia com la societat poguessin esdevenir, havien de tenir el mateix tractament. Calia definir perfectament els conceptes que sorgien de la democràcia. No podien haver males traduccions ni interpretacions de les paraules. Una mala interpretació de la democràcia podia significar el seu fracàs en el moment d'implementar-la.

Tot i que Zhang Zhidong parlava obertament de la democràcia, de les seves virtuts, també advertia dels perills de la modernització de certs elements de la societat i les tradicions xineses, a partir d'aquesta nova cultura social i política que podia significar la democràcia.

The minister is bound to the sovereign, the child is bound to the parent,
and the wife is bound to the husband... What makes a sage a sage, what

makes China, is just this set of bonds. Thus, if we recognize the bond of minister to sovereign, the theory of people's rights cannot stand. If we recognize the bond of child to parent, then the theory that father and son are amenable to the same punishment and that funeral and sacrificial ceremonies should be abolished cannot stand. If we recognize the bond of wife to husband, then the theory of equal rights for men and women cannot stand. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:13a-b; de Bary i Lufrano 2000: 246)

El pensament tradicional xinès, i la cultura xinesa eren punt de partida de les teories polítiques i socials de Zhang Zhidong. Aquest pensament tradicional xinès es veia reflectit en aquesta argumentació. Per a Zhang Zhidong era molt important tenir present com els xinesos pensaven i vivien. El que podia dotar la democràcia o la modernització a la Xina, a partir de l'establiment de la democràcia. Aquests elements s'havien de tenir en compte. A més a més, Zhang Zhidong afegia que era primordial saber des d'on partien els xinesos, pel què fa a la seva cultura política. Per aquest motiu, Zhang Zhidong exposava fets fonamentals en la tradició xinesa, i els quals es podien posar en qüestió a partir de les teories occidentals.

El fet de reconèixer alguns drets, que s'aconseguien a partir de la democratització de la societat, podien ser susceptibles d'entrar en contradicció amb la cultura tradicional xinesa. En aquest punt, Zhang Zhidong posava en qüestió el fet de la igualtat entre persones, de la mateixa manera que ho havia fet anteriorment amb la llibertat individual, un punt que la democràcia dóna en la seva posada en pràctica. Aquesta igualtat individual trencava amb els estàndards tradicionals xinesos. Les cinc grans relacions³¹ del pensament confucià quedaven en entredit. Per a Zhang Zhidong, cadascú tenia el seu paper dins la societat. El qui era pare havia de fer de pare, i el què era tradicional xinès no podia ser modificat en les seves funcions, per ingerències estrangeres. Aquesta visió respon als canons confucians. Cada element té la seva funció.

³¹ Confuci (551 a.C – 479 a.C) distingia cinc tipus de relacions socials, les existents entre el sobirà i el súbdit, el pare i el fill, l'home i la dona, el germà gran i el germà petit, i entre els amics. Exceptuant les relacions d'amistat, les altres relacions són clarament desiguals. El sobirà està per sobre del poble, el pare per sobre dels fills, l'home per sobre la dona i els grans per sobre dels joves. La jerarquització de la societat xinesa penetra en gairebé tots els aspectes de la vida dels xinesos.

Zhang Zhidong creia, basant-se amb el pensament tradicional xinès, que les funcions eren inalterables, i si aquestes patien modificacions podien esdevenir errònies pel què fa a les seves accions i finalitats.

A part de qüestionar la llibertat, Zhang Zhidong també posava en dubte la igualtat entre les persones. Tant el concepte llibertat com el d'igualtat, podien entrar en conflicte amb el pensament tradicional xinès. Zhang Zhidong no era favorable que la cultura tradicional xinesa pogués quedar abduïda per la cultura occidental, pels riscos que podia suposar per l'estabilitat de l'Estat xinès.

Aquesta estabilitat podia posar en risc l'ideal de les relacions humanes, que durant segles havia regit la societat xinesa. Unes relacions que venien determinades pels estàndards confucians, dels cinc tipus de relacions. Una mostra més de la jerarquització i la impermeabilització de la societat xinesa. Aquesta era una mostra del xoc de conceptes que tenia, per exemple Zhang Zhidong amb els conceptes més occidentals. La democràcia era vista i entesa en part per Zhang Zhidong, però no era compartida en la seva totalitat.

Our sage represented the highest ideal of human relationships. He established in detail and with clarity rules of ritual decorum based on human feelings. Although Westerners have such rules only in abbreviated form, still foreigners have never abandoned the idea of decorum. For the norm of Heaven and the nature of man are about the same in China and in foreign countries. Without these rules of decorum no ruler could ever govern a state, and no teacher could ever establish his doctrine. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:14b; de Bary i Lufrano, 2000: 246)

Tot i el perill exposat anteriorment per Zhang Zhidong, en referència al xoc que podia suposar el trobament de les dues cultures, l'occidental i la xinesa, Zhang Zhidong argumentava que dins d'aquestes diferències sempre es podien trobar punts de connexió que regien els dos tipus de pensament. Per aquest motiu, els governants mai podrien governar sense tenir un Estat que dirigir i gestionar.

Zhang Zhidong apostava per intentar adaptar alguns d'aquests conceptes occidentals a la cultura xinesa, sense trencar l'essència de la mil·lenària cultura xinesa i les seves tradicions. A partir d'establir aquesta base, com els fonaments principals de la seva filosofia política, Zhang Zhidong establia com el primer pilar per poder adaptar alguns aspectes de la cultura occidental, com podia ser la democràcia, el fet que els erudits, intel·lectuals, polítics, etc., xinesos havien de tenir una formació adient al procés de transformació que podia viure la Xina. Sense aquesta formació, els ciutadans xinesos, especialment aquells que havien de gestionar el funcionament públic, no tindrien les eines necessàries i no sabrien desenvolupar aquells nous conceptes, que provenien d'Occident.

The theory of people's rights will bring us not a particle of good but a hundred evils. Are we going to establish a parliament? Among Chinese scholar officials and among the people there are still many today who are obstinate and uneducated. They understand nothing about the general situation of the world, and they are ignorant of the affairs of state. They have never heard of important developments concerning the schools, political systems, military training, and manufacture of machinery. Suppose the confused and tumultuous people are assembled in one house, with one sensible man there out of a hundred who are witless, babbling aimlessly, and talking as if in a dream - what use would it be? Moreover, in foreign countries the matter of revenue is mainly handled by the lower house, while other matters of legislation are taken care of by the upper house. To be a member of parliament the candidate must possess a fairly good income. Nowadays Chinese merchants rarely have much capital, and the Chinese people are lacking in long-range vision. If any important proposal for raising funds comes up for discussion, they will make excuses and keep silent; so their discussion is no different from non-discussion... This is the first reason why a parliament is of no use...

At present China is indeed not imposing or powerful, but the people still get along well with their daily work, thanks to the dynastic institutions that hold them together. Once the theory of people's rights is adopted, foolish people will certainly be delighted, rebels will strike, order will not be maintained, and great disturbances will arise on all sides. Even those who advocate the theory of people's rights will not be able to live safely themselves. Furthermore, as the towns will be plundered and the Christian churches burned, I am afraid the foreigners, under the pretext of protecting [their nationals and interests], will send troops and warships to penetrate deeply and occupy our territories. The whole country will then be given to others without a fight. Thus the theory of people's rights is just what our enemies would like to hear spread about. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:23a-24a; de Bary i Lufrano 2000: 246)

La cultura política xinesa i el sistema parlamentari

Zhang Zhidong veia que la cultura política de la societat xinesa, no estava preparada per assumir i assolir els reptes que una democratització podia significar. Conceptes exposats anteriorment com llibertat, igualtat o sistema parlamentari, feien que Zhang Zhidong es qüestionés que els xinesos poguessin entendre els valors occidentals. En altres paraules, Zhang Zhidong es qüestionava que la democràcia pogués ser entesa a la societat xinesa. Zhang Zhidong va demanar que la democràcia havia de ser estudiada, així com tots els seus sistemes que se'n derivaven d'ella. La democràcia no podia ser vista com el un fet impossible d'entendre i comprendre, sinó que havia de fomentar el seu interès, per tal que tingués una acceptació a partir de ser tractada com una novetat.

Zhang Zhidong veia la necessitat d'introduir, lentament alguns conceptes derivats dels sistemes democràtics occidentals. Els nous conceptes que Zhang Zhidong exposava de la política occidental, que es derivava de la instauració de la democràcia, eren les formes com un Estat es podia definir o estructurar. En altres paraules, Zhang Zhidong

donava coneixement del sistema polític britànic. Un sistema polític bicameral, amb dues cambres, una que es definia com la cambra alta i l'altre la cambra baixa.

Zhang Zhidong exposava aquest nou concepte de sistema bicameral, i de la manera com els ciutadans d'Anglaterra podien tenir accés, és a dir, quins eren els requisits per tenir accés a una de les dues cambres. Primerament, Zhang Zhidong explicava les diferenciació entre les dues cambres. A la cambra alta es distingeix de la cambra baixa perquè, aquesta primera, és l'encarregada d'elaborar les lleis, per contra, la segona és l'encarregada de gestionar els impostos. Per altre banda, degut a aquestes diferenciacions, les persones que podien entrar a qualsevol de les dues cambres, eren persones amb alts ingressos econòmics. Aquesta peculiaritat de la democràcia que es practicava a Anglaterra va ser discutida per Zhang Zhidong, perquè qüestionava el fet de la igualtat que tant propugnava la democràcia occidental. Davant aquestes diferenciacions, Zhang Zhidong veia unes contradiccions de la pròpia democràcia. Com a tercer punt en discordança, amb el fet de la utilitat del Parlament, Zhang Zhidong posava en entredit la utilitat del Parlament, especialment el britànic, quan apuntava sobre els afers econòmics. Zhang Zhidong posava en entredit els silencis que produïa el Parlament, quan s'havia de tractar un tema. Els parlamentaris tenien el “dret del silenci”, fet que impossibilitava la discussió en ple de qualsevol tema. Davant aquesta normativa, Zhang Zhidong es preguntava quina utilitat podia tenir un Parlament si existia aquest *dret al silenci*.

El què es referia Zhang Zhidong era la potestat, que podien tenir els parlamentaris, a no utilitzar la seva veu per tal de no executar una discussió que els podia ser contrària als seus interessos. Aquesta acció del silenci podia portar a un cert “veto” en determinats temes, fet que era un retrocés per la democràcia, ja que la democràcia no pot estar formada per accions que puguin vetar la discussió pública. Si la discussió pública era silenciada, el Parlament perdia tota legitimitat i la democràcia no tenia sentit denominar-la democràcia.

Zhang Zhidong es reafirmava en la seva idea de que la democràcia havia de ser un procés lent, pel què feia a la seva introducció a la Xina. Per aquest motiu desprestigiava les institucions occidentals, i intentava reformar les institucions xineses existents. Creia que si es trencava amb aquestes institucions dinàstiques, el desordre social i polític

provocaria un caos a tot el país. Per aquest motiu, Zhang Zhidong assenyalava que fins i tot aquells que defensaven els drets de la igualtat i els drets de les persones no podrien aconseguir mantenir l'ordre social.

Com es pot observar, Zhang Zhidong s'oposava a qualsevol reforma radical, que partís de la base de les teories occidentals. No creia en l'individualisme i sí en la col·lectivitat de la societat. Zhang Zhidong veia en l'individualisme nascut a Occident com un dels factors, que provocaven que la cohesió social desaparegués, i veia que a llarg termini aquestes teories occidentals acabarien autodestruint-se. El pensament tradicional xocava amb les teories modernistes d'Occident. La democràcia, la podia observar com un procés perillós.

Recently those who have picked up some Western theories have gone so far as to say that everybody has the right to be his own master. This is even more absurd. This phrase is derived from the foreign books of religion. It means that God bestows upon man his nature and soul and that every person has wisdom and intelligence that enable him to do useful work. When the translators interpret it to mean that every person has the right to be his own master, they indeed make a great mistake.

Western countries, whether they are monarchies, republics, or constitutional monarchies, all have a government, and a government has laws. Officials have administrative laws, soldiers have military laws, workers have labour laws, and merchants have commercial laws. The lawyers learn them; the judges administer them. Neither the ruler nor the people can violate the law. What the executive recommends can be debated by the parliament, but what the parliament decides can be vetoed by the throne. Thus it may be said that nobody is his own master. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:24b-25a; de Bary i Lufrano, 2000: 246)

Zhang Zhidong, després d'oferir un sistema polític, com podia ser un sistema parlamentari amb dues càmeres, va oferir un ventall de noves possibilitats

d'organització política. Posant sempre com a model d'exemple els països occidentals, Zhang Zhidong argumentava com els diferents models d'organització existents, com podien ser les monarquies o les repúbliques constitucionals, totes elles sempre es basaven a partir d'un govern que gestionava unes lleis, és a dir, que els governs, fossin quins fossin la seva organització, sempre tenien la llei com a norma bàsica per governar. A partir d'aquí, distingia que les lleis es podien dividir depenent de l'àmbit que havien de ser tractades, en altres paraules, cada estament o col·lectiu tenien unes lleis pròpies. Aquesta distinció entre els diferents col·lectius o grups, va ser molt importants en dos aspectes. El primer d'ells, donava certa autonomia, a cada un dels col·lectius, gremis o agrupacions de persones, professionals o individuals, on dins d'unes normes generals, ells tenien les seves pròpies, fet que els permetia una millor autogestió, molt enfocada a la lluita dels drets dels treballadors que havien viscut dècades enrere el Regne Unit, mirall de Zhang Zhidong a l'hora de formular lleis i raonaments teòrics polítics. En segon lloc, oferia una pluralització de les lleis, és a dir, les lleis havien de ser complides per tots els ciutadans, sense excepció de la jerarquia que tingués la persona. Per aquest motiu Zhang Zhidong, tot i no ser favorable a la instauració d'un Parlament, creia que l'aspecte positiu que podia aportar un Parlament en un sistema democràtic era que el rei no tenia dret a vetar o violar les lleis que podien sortir del poder legislatiu. Tal i com apuntava Zhang Zhidong "ningú és amo de si mateix".

Retornant a la divisió de poders, Zhang Zhidong apuntava que el propi poder executiu podia fer recomanacions al poder legislatiu, però mai fer una imposició. Zhang Zhidong parlava, indirectament, sense fer un clar esment de la divisió de poders, d'un altre element molt important, dels sistemes democràtics occidentals. La figura de l'emperador havia de seguir com a cap d'Estat, però al mateix temps les seves atribucions polítiques s'havien de veure reduïdes, en favor dels legisladors que havien de ser una representació del poble.

El camí de la reforma política

Zhang Zhidong volia expressar que la reforma política, o la democratització es podia fer sense trencar amb el passat (emperadors) i amb petites reformes. La introducció de nous conceptes, conjuntament amb la interiorització per part de la població d'aquests nous conceptes eren bàsics, per intentar fer aquestes reformes polítiques, que havien de permetre, a la democràcia fer-se un espai dins del sistema polític i social xinès. Les reformes, però, havien de venir acompanyades pel no trencament amb el passat cultural i tradicional xinès.

Zhang Zhidong intentava que la democratització de la Xina o la reforma de la societat s'iniciés a partir de l'aprenentatge occidental, però sempre preservant, molt estrictament l'aprenentatge xinès. Aquesta era la clau principal per poder adaptar, conjugar, sobreposar i solapar els dos aprenentatges i fer que la democràcia o reforma política tinguessin l'èxit que Zhang Zhidong perseguia.

If we wish to make China strong and preserve Chinese learning, we must promote Western learning. But unless we first use Chinese learning to consolidate the foundation and to give our purpose a right direction, the strong will become rebellious leaders and the weak, slaves. The consequence will be worse than not being versed in Western learning... Scholars today should master the classics in order to understand the purpose of our early sages and teachers in establishing our doctrine. They must study history in order to know the succession of peace and disorder in our history and the customs of the land, read the philosophers and literary collections in order to become familiar with Chinese scholarship and fine writing. After this they can select and utilize the Western learning that can make up for our shortcomings and adopt those Western governmental methods that can cure our illness. In this way, China will derive benefit from Western learning without incurring any danger. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:27a-b; de Bary i Lufrano, 2000: 246)

La democràcia s'havia d'adaptar perfectament a les bases xineses. Zhang Zhidong no comprenia la democràcia a partir de les bases occidentals. Si la democràcia no es podia adaptar a l'estructura social i cultural xinesa, aquesta fracassaria. Per aquest motiu, la societat havia de tenir unes bases sòlides de la cultura i les tradicions xineses, per després intentar adaptar els nous conceptes i els nous sistemes a la Xina. Si l'estructura social xinesa no era sòlida el procés de democratització es veuria evocat al fracàs, i el caos s'apoderaria del país.

Zhang Zhidong argumentava, que tant la democràcia com els conceptes occidentals havien de servir per compensar els dèficits que tenia la societat xinesa. Per a Zhang Zhidong la democràcia i els nous conceptes que provenien d'Occident no eren la *pedra filosofal* dels alquimistes per als xinesos, sinó que podia ser el complement necessari per intentar reformar i fer desenvolupar tot l'estat xinès. Com apuntava anteriorment, Zhang Zhidong: "China will derive benefit from Western learning without incurring any danger. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202:27a-b; de Bary i Lufrano, 2000: 246)".

Zhang Zhidong responia amb aquesta definició al què es coneix a l'actualitat com la societat perfectament harmoniosa *héxié shèhuì* 社会和谐. *Hé* 和, és a dir "harmonia/pau/convivència" és el pilar principal tradicional, en contra posició a *luàn* 亂, és a dir "desordre, inestabilitat". Els conceptes d'estabilitat i harmonia social tenien a la Xina una lectura particular perquè la Xina era una societat potencial al caos. El manteniment de l'ordre a la Xina precisava de molta atenció, per aquest motiu Zhang Zhidong li dóna tanta importància al desenvolupament lent de les reformes, però sempre sota una base cultural xinesa.

Zhang Zhidong observava que, per una banda existien uns valors universals, i per altre banda hi ha la diversitat civilitzadora i cultural, que relativitzava i matisava tot allò que era universal. A partir d'aquí es planteja com aconseguir l'equilibri entre el què havia de ser respectuós (tradició xinesa) i el què havia de ser radical (democràcia) entre els dos pols.

Tenint en compte que si la democràcia és el poder del poble, Zhang Zhidong començava a parlar de les institucions i la llei, com a bases fonamentadores del desenvolupament i progrés de la societat i l'Estat. En altres paraules, Zhang Zhidong

descrivia el què avui es coneix com l'estat de dret, és a dir, el funcionament d'acord amb la llei, a la que l'estat està supeditat, i que dona la possibilitat d'una autonomia social i d'unes garanties individuals. Per encarar el problema de la democràcia a la Xina, s'havia d'explorar aquest concepte en les diverses societats occidentals. Per aquest motiu, Zhang Zhidong donava tant de valor al fet d'explorar i adaptar les lleis i algunes institucions occidentals, al funcionament diari de la societat xinesa.

Laws and institutions are that with which we meet changing situations; they therefore need not all be the same. The Way is that upon which we establish the foundation; it therefore must be uniform ... What we call the basis of the Way consists of the Three Bonds and the Four Cardinal Virtues.³² If these are abandoned, great disorder will occur even before the new laws can be put into effect. But as long as they are preserved, even Confucius and Mencius, if they were to come back to life, could hardly condemn the reforms. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 2 op 9b, 22a; de Bary i Lufrano, 2000: 246)

Zhang Zhidong remarcava que les lleis i les institucions no havien de ser iguals, a la Xina i a Occident. Els xinesos havien de posar les bases, sobre on la democràcia, un dia, es pogués desenvolupar. Aquest camí que havien de crear el xinesos sobre les seves bases tradicionals havia de ser uniforme, és a dir, no intentar posar com a base del pensament tradicional xinès conceptes occidentals. Els conceptes occidentals, com la democràcia, s'havien d'adaptar a les característiques tradicionals xineses. Si aquests fonaments eren abandonats, les noves lleis, les noves reformes podrien arribar a no ser ni eficients ni efectives.

³² Les principals propietats estructurals il·lustrades i recolzades pels confucians, per al sistema polític i social eren les tres bondats. Les tres bondats volia dir que el governant, el pare, i l'espòs havien de ser els estàndards dels governats, el fill i l'esposa. A més a més de les tres bondats, en els conceptes teòrics per al sistema social i polític també incloïen les cinc virtuts cardinals: la humanitat, la justícia, els bons modals, la saviesa i l'honor. Així és com es legitimava la jerarquia social. Sobre la base de les cinc virtuts cardinals, es van ser desenvolupar les teories confucianes sobre l'estructuració social i política. Aquest fet, se li havia d'afegir que quatre qualitats particulars eren exigides en les interaccions quotidianes: la lleialtat, la pietat filial, la integritat moral, la justícia (Yang, 2012: 136) per tal de seguir la normativa fixada per les teories confucianes, que en definitiva eren les pautes que es marcaven pel bon esdevenir de la societat.

If we do not change our habits, we cannot change our methods [法 *fǎ*], *yòng* [用],³³ and if we cannot change our methods, we cannot change our instruments ... In Chinese learning the inquiry into antiquity is not important; what is important is *knowledge* of *practical* use. There are *also* different branches of Western learning; Western technology is not important; what is important is Western administration. (*Quanxue pian*, in *Zhang Wenxiang gong quanji* 202: iiiia; de Bary i Lufrano, 2000: 246)

Tot i advertir dels perills d'una obertura als conceptes occidentals, per contra Zhang Zhidong, també va alertar dels perills d'una Xina tancada. Zhang Zhidong donava la mateixa importància al fet de no obrir-se completament a les teories polítiques occidentals, com als hàbits xinesos. Per aquest motiu, Zhang Zhidong apostava per canviar esglaonadament els seus mètodes i fixar-se en aquells aspectes més importants de la cultura occidental. Zhang Zhidong apostava per intentar extreure el millor de cada cultura i unir-la, per intentar crear una societat política, cultural i econòmicament perfecte.

La reforma política (democràcia), havia de permetre, anteriorment, a una millora de l'aprenentatge xinès. Aquesta reforma política es basava principalment en la reorganització del sistema polític xinès.

The reorganization of the Chinese political system is to serve as an instrument for bringing about better administration. The adoption of Western methods is for the purpose of attaining wealth and strength.³⁴

³³ Quan Zhang Zhidong es refereix a mètodes fa servir la mateixa paraula per a definir lleis. Podem entendre que quan Zhang Zhidong es referia a canviar els mètodes, implícitament estava parlant també de canviar les lleis, que fins aquells moments havien existit a la Xina. És a dir, si es volia canviar els hàbits també s'havien de canviar les lleis, perquè si persistien les mateixes lleis els hàbits serien difícils de canviar. El canvi dels hàbits havia de portar el canvi dels mètodes i de les lleis i viceversa.

³⁴ Nota: Riquesa i força són dos conceptes del pensament tradicional polític xinès, que servia com a definició del què havia de fer el govern, és a dir, d'acumular riquesa i poder per al país.

We have carefully considered those aspects of the Chinese system which ought to be reorganized and reformed, and make proposals under twelve heads: (1) to honor frugality, (2) to break down customary formalities [red tape], (3) to stop the contributions or payments for official rank, (4) to examine the officials and increase their emoluments, (5) to remove the useless clerical staff, (6) to weed out the government servants and messengers, (7) to lighten punishments and imprisonments, (8) to reform the method of civil service examinations, (9) to plan for the livelihood of the Manchu Bannermen, (10) to abolish the military colonies and garrisons, (11) to abolish the Army of the Green Standard and (12) to simplify the documents and laws. These are reverently prepared for the Court's selection and adoption ... (Teng i Fairbank, 1973: 199)

Zhang Zhidong exposava que la reorganització del sistema polític xinès havia de ser utilitzat com un instrument per intentar millor el sistema d'administració xinès. Un sistema basat en la meritocràcia, però que tenia grans sospites de corruptela política, per tal d'accedir i obtenir beneficis dels llocs destacats de l'administració xinesa. La reforma de l'administració, també tenia un pes important en el procés de democratització. Zhang Zhidong veia la necessitat de reorganitzar i reformar, al mateix moment l'administració i el sistema polític, dos elements que s'interconnectaven.

Per fer aquesta reforma, Zhang Zhidong va formular dotze punts que havien d'ajudar a la reforma. Aquests dotze punts eren una proposta de desburocratització i trencament amb la corrupció administrativa del funcionariat xinès, a partir dels models occidentals. La corrupció era un problema que preocupava a Zhang Zhidong. Si existia la corrupció no podia haver ni desenvolupament social ni desenvolupament polític al país. La clientalització, que es produïa en l'administració xinesa, provocava que no fos possible una administració on premiés l'eficàcia i l'eficiència. Zhang Zhidong intentava demostrar amb els dotze punts que si no es trencava amb els vells costums i vicis que havia adquirit l'administració xinesa, qualsevol procés de reforma, a qualsevol nivell, era impossible. El poder dels buròcrates o funcionaris xinesos arribava a límits que

controlaven gran part de tot el sistema polític i social de l'estat xinès. Per tant, degut al poder enorme que ostentaven els funcionaris i buròcrates xinesos, aquest era un dels punts claus que s'havien de solucionar per intentar canviar el sistema, lentament, però la finalitat era la renovació.

La reforma del sistema de l'administració pública es va veure focalitzada, per Zhang Zhidong, en eliminar els vells costums del funcionariat xinès. Aquest procés lent i complicat, va esdevenir un dels eixos vertebradors de les reformes del sistema polític que Zhang Zhidong havia desenvolupat. Aquest procés no només es va centrar en adquirir coneixements occidentals, sinó que va veure que si no es trencava amb la part que no permetia desenvolupar el país, qualsevol reforma que es volés introduir acabaria en fracàs. Si el clientelisme i les velles costums viciades es trencaven, aquest fet permetria adquirir els coneixements suficients per poder adoptar les idees occidentals, tals com la democràcia i el sistema que se'n derivés.

Zhang Zhidong apuntalava aquests dotze punts dient:

Your ministers have planned and proposed four items for developing education and nurturing ability, and twelve items for reorganization of the Chinese political system, which have been put on record as two joint memorials ... Now all countries on the globe are undergoing changes every day and becoming more prosperous every month ... On investigating their political systems and academic training we find that they are mainly the product of several hundred years of research and of thousands of persons' modifications. After its effectiveness has been demonstrated, the system is imitated by each nation in turn. The Americans adopted some from Europe, and the Japanese also adopted some from the West ... Now we have received the favour of a specially proclaimed decree in which the failure of previous events has been taken as a warning. Absurd discussions have been put aside, and Western methods are to be adopted to make up for the deficiency of Chinese methods. (Teng i Fairbank, 1973: 200)

El sistema o el mètode que Zhang Zhidong estava proposant, i que explicava, era el model de la democràcia tal i com ell l'entenia o la volia entendre. L'expansió d'aquest model i el seu bon funcionament en la majoria de països occidentals, era el motiu fonamental que el portava a expressar la necessitat d'adoptar-lo. Zhang Zhidong relacionava l'evolució amb la democràcia; la fortalesa d'un Estat i la seva societat amb la democràcia; l'eficiència del sistema amb la democràcia. El què venia a dir Zhang Zhidong era que la democràcia era aquell sistema que havia permès als occidentals ser punts de referència, al mateix temps que els ha permès desenvolupar-se com a societat. Aquell sistema que tothom havia copiat, la democràcia, era el sistema que la Xina podia considerar per copiar-lo, si volia seguir els passos dels altres països, en el sentit de fer-se un país fort i desenvolupat.

La democràcia, segons Zhang Zhidong, havia de ser l'instrument per millorar el sistema polític i social xinès. La democràcia podia ajudar a desenvolupar un sistema que havia quedat ancorat en el passat i ple de vicis. Les deficiències del sistema xinès podien ser rehabilitades a partir de la reforma política, que permetia la democràcia

La democràcia era el sistema, que Zhang Zhidong havia pensat que podia ser el millor per desenvolupar el país. En altres paraules, la democràcia era el motiu que permetia que aquest procés de reforma política millorés. Però tant important era per a Zhang Zhidong el fet d'haver de copiar aquell model, que va creure que la millor opció era, abans de posar en pràctica, que una sèrie de persones observessin com aquell sistema funcionava fora de les fronteres xineses. En altres paraules, la manera com s'havia d'utilitzar el sistema i la democràcia era el punt més important perquè en un futur, la democràcia tingués èxit a la Xina. Per aquest motiu proposa:

The only way to find a method of quick relief is to dispatch travellers abroad. They are to observe the national power of other countries, to examine their administrative affairs and academic achievements, to investigate the major issues in their relations with our country, and the condition of their relations with other nations. After their return to China they can recount what they have experienced and seen to their

relatives and friends, by whom it can be spread to others. (Teng i Fairbank, 1973: 201)

Zhang Zhidong, conclouïa que els dos aprenentatges, el xinès i l'occidental eren bàsics pel desenvolupament de l'Estat xinès. Per intentar trobar el millor mètode per introduir la democràcia a la Xina, els estudiosos que havien de portar a terme aquestes reformes, primer de tot havien d'adquirir els coneixements bàsics de la tradició xinesa. A partir d'aquí aquests havien de ser enviats per part de les autoritats xineses a l'estranger, per tal d'adquirir els nous conceptes occidentals. Es tractava d'observar el poder nacional d'altres països, per examinar els seus assumptes administratius, per investigar els principals problemes que podien sorgir en els seus països i fer una comparació amb els problemes que podien sorgir a la Xina. Aquesta comparació es podia fer d'acord amb els grans coneixements previs que tindrien de la cultura i la tradició xinesa.

Zhang Zhidong va intentar que les seves reformes polítiques tinguessin una base sòlida. Si bé va ser molt crític amb el fet d'intentar universalitzar la democràcia, va veure aspectes positius d'ella. Partint de la base, que qualsevol implementació de la democràcia s'havia de fer sota la base del pensament tradicional xinès, Zhang Zhidong va intentar investigar com poder portar a terme aquesta conjugació entre el què era tradicional i el què podia esdevenir modern.

Un altre aspecte molt important, que Zhang Zhidong va exposar, va ser el fet d'intentar fer bones traduccions dels conceptes occidentals al llenguatge xinès. Va veure deficiències en els conceptes occidentals que va denunciar, especialment aquells que es referien a la igualtat i la llibertat. Zhang Zhidong creia que les males traduccions, podien portar a les conceptualitzacions errònies, que portarien a un mal ús dels conceptes. Aquest mals usos podrien suposar un desordre social, degut a les deficiències en el funcionament de la societat i la política.

La democràcia era vista, en un principi, amb recel per Zhang Zhidong, tot i que creia que podia arribar a ser un bon sistema per la Xina, veia deficiències en el sistema democràtic. Per aquest motiu va intentar que es produís un intens estudi dels diferents models democràtics occidentals, fet que el va ajudar a guanyar temps, per tal que les

reformes a la Xina es produïssin de manera lenta, i no hagués de trencar amb tot el passat.

Zhang Zhidong va ser un intel·lectual conservador, que va intentar no trencar amb el passat. El futur creia que passava per reformar les institucions antigues, mirant de copiar aquells aspectes més satisfactoris d'Occident. Tot i això, el pes de la cultura i les tradicions xineses estaven per sobre de qualsevol reforma. El seu pensament tradicional xinès, va dur-lo a exposar la seva frase *Zhōngxué wéi tǐ, Xīxué wéi yòng* 西学为用, 中学为体 (L'aprenentatge xinès com a base, l'aprenentatge occidental com a aplicació), per definir el què va ser el seu pensament.

Yan Fu 复旦

Yan Fu 严复

Introducció

Yan Fu (1854-1921) va ser un intel·lectual xinès, que va marcar una tendència molt propera al liberalisme econòmic occidental a la Xina, degut, en gran part, a la seva educació. Yan Fu va estudiar a l'escola naval de Portsmouth i a la de Greenwich, ambdues al Regne Unit, des de finals de la dècada dels anys 60 fins a l'any 1877. Yan Fu no només va estudiar enginyeria naval sinó que també va profunditzar en les ciències jurídiques occidentals, fet que el va conduir a realitzar teoritzacions sobre els sistemes polítics occidentals i xinès.

Com apunten Lackner, Amelung i Kurtz (2001, 235) Yan Fu va quedar fascinat durant la seva estada al Regne Unit, per les teories de l'evolució de les espècies de Herbert Spencer (1820-1903) i de Charles Darwin (1809-1882). Aquest fet el va conduir, posteriorment, a adaptar les seves teories de l'evolució i desenvolupament de les societats, a les idees de l'evolució natural. Yan Fu va partir de la base que les societats occidentals eren les més evolucionades del món, pel què feia a la seva organització política, social i econòmica.

A partir de les teories d'Spencer, Yan Fu va intentar demostrar a la societat xinesa, que només les societats amb més capacitat d'evolució, serien les que podrien guanyar poder i enfrontar-se als altres Estats amb igualtat de condicions. D'aquesta manera, Yan Fu va fer una clara aposta per la filosofia i la sociologia occidental.

Per tal que la filosofia occidental i les seves teories socials i polítiques arribessin a la ciutadania xinesa, Yan Fu va començar a traduir obres, que ell va considerar indispensables per entendre l'evolució de les societats occidentals. Aquestes traduccions, especialment les vuit gran obres que va traduir,³⁵ Lackner, Amelung i Kurtz (2001, 235) argumenten que Yan Fu, en molts casos, va utilitzar el llenguatge de les ciències naturals per explicar com les societat evolucionaven, al mateix temps que

³⁵ Les obres traduïdes són: *Evolution and Ethics*, de T. H. Huxley (publicada al 1898); *Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, d'Adam Smith (1901); *Study of Sociology*, d'Herbert Spence (1902); *History of Politics*, d'E. Jenks (1904); *A System of Logic*, de John S. Mill (1905); *Primer of Logic*, de W. S. Jevons (1909); *L'esprit des lois*, de Montesquieu (traduïda indirectament de l'anglès, publicada entre 1904 y 1909); i *On Liberty*, de J. S. Mill (1903).

utilitzava metàfores, que va prendre directament dels camps de la biologia, la química i la física.

Lackner, Amelung i Kurtz (2001, 235) destaquen la manera en què Yan Fu va tractar la traducció. Yan Fu va ser, uns dels traductors més influent de la seva generació, conjuntament amb Lin Shu 林紓 (1852-1924), admirat tant pel seu estil de prosa xinesa com per la seva destresa com el millor intèrpret contemporani del pensament occidental. Les seves traduccions estan plenes de comentaris personals, fet que aporta a les traduccions un valor, com a instrument de canvi polític, econòmic i social.

Yan Fu va donar una especial importància al fet de poder fer bones traduccions del conceptes polítics i socials provinents d'Occident, ja que aquests eren el primer cop que eren introduïts a la Xina. Yan Fu, a partir de les traduccions, va elaborar una de les primeres teories modernes sobre la traducció, basada en els principis de la fidelitat (*xìn* 信), la comprensivitat (*dá* 達) i l'elegància (*yǎ* 雅).³⁶

De les traduccions que va fer Yan Fu cal destacar, per sobre de totes, la dels llibres que tenien a veure amb el pensament liberal occidental, un pensament que ell va adquirir i es va trobar còmode de defensar, després del seu pas pel Regne Unit. Tal i com indiquen de Bary i Lufrano (2000, 254-55), de tots els llibres que va traduir Yan Fu, cal destacar *Evolution and Ethics* (1898) de Thomas Henry Huxley (1825-1895), *Wealth of Nations* (1901-1902) d'Adam Smith (1723-1790), *Study of Sociology* (1903) de Herbert Spencer (1820-1903), *On Liberty* (1903) de John Stuart Mill (1806-1873), i *Spirit of the Laws* (1909) del baró de Montesquieu (1689–1755).

³⁶Com apunta Laureano Ramírez (1998, 118) la pròpia traducció i interpretació d'aquests tres termes ha donat lloc a nombroses confusions, sobre tot la de l'últim, *yǎ* 雅, entès a vegades com “elegància” o “refinament”. La més important de les tres és la fidelitat i aconseguir-la ja és de per si, força difícil; però la comprensibilitat és també important, ja que una traducció fidel que no sigui comprensible no és tal traducció. A elles se li ha d'afegir la retòrica, o el just tractament estilístic del text. Aquest punt és el que ha originat majors controvèrsies, ja que Yan Fu es va decantar per un estil arcaic, més apropiat, segons ell, per transmetre el seu sentit de l'original.

En resum les tres facetes de la traducció, segons la teoria de Yan Fu es traduïen en la fidelitat (*Xin* 信), on el traductor havia de ser fidel al text original, sobretot en esperit; la comprensivitat (*dá* 達), qui havia de donar un caire accessible al lector; i l'elegància (*yǎ* 雅), que s'havia de transmetre en l'idioma del lector i que tenia per objectiu ser educat.

En la versió xinesa d'*Evolution and Ethics*, de T.H. Huxley, com apunten Boladeras, Díez, Pavón i Keman,³⁷ Yan Fu va senyalar la selecció natural i la supervivència com les lleis fonamentals que regien el món. Aplicant aquest raonament a les relacions entre els països, Yan Fu afirmava que per poder sobreviure, la Xina, havia d'emprendre reformes constants per instituir el nou enlloc del vell.

Yan Fu va ser el primer en formular a la Xina, la idea del *progrés* (*fāzhǎn* 发展) com una llei objectiva i necessària en el món natural i en la societat humana, i, des del seu radicalisme cultural i nacionalista, va defensar el model de la democràcia liberal occidental. No obstant, Yan Fu era partidari dels canvis graduals i no revolucionaris; un exemple va ser la seva mentalitat moderada en la seva versió d'*On Liberty*, de J.S. Mill, al considerar la paraula *zìyóu* 自由 (llibertat) com “massa revolucionària”. Yan Fu va preferir traduir el títol al xinès d'*On Liberty* com *Qúnjǐ quánjiè lùn* 群己权界论 (*Sobre el límit entre la comunitat i l'individu*). Aquest fet, és un exemple clarificador de com Yan Fu era conscient del potencial ideològic de la traducció (Boladeras, Díez, Pavón i Keman).³⁸

Yan Fu va recolzar les iniciatives reformistes de la Xina, de finals del segle XIX. Les reformes que va recolzar provenien d'intel·lectuals contemporanis seus, com Kang Youwei o Liang Qichao. Amb l'entrada del nou segle, Yan Fu va defensar la restauració imperial, i això ho va traslladar durant l'època de la República de la Xina, des de 1912, any que es va instaurar la república fins a l'any 1921, any de la seva mort. En aquest darrer període no va recolzar, totalment, el Moviment del 4 de Maig (1919), fet que li va ocasionar un gran nombre de crítiques per part dels intel·lectuals més radicals del moment.

El binomi llibertat-democràcia

Yan Fu va ser el primer xinès qui va examinar la relació entre la llibertat i la democràcia. Per aquest motiu a l'any 1895 va afirmar: “Liberty is essential and democracy utilitarian” (Yan, 1986, 11; Xiong, 2001: 82). Aquesta expressió o estructura

³⁷ (<http://china-traducida.net/autores/yan-fu/>, pàgina consultada el 20/01/2014)

³⁸ Íbid 37.

retòrica és paral·lela a l'expressió 用为体西学为中学 (Zhōngxué wèitǐ xīxué wèiyòng) utilitzada per Zhang Zhidong.

En aquesta mateixa afirmació realitzada al diari *Zhibao*, Adler i Chan (1999, 256) assenyalen que Yan Fu tenia la plena convicció que el progrés occidental va esdevenir possible a partir de l'obtenció de la llibertat dels seus ciutadans.

Benjamin I. Schwartz (1964, 169) remarca l'interès i la convicció que tenia Yan Fu pels conceptes de la llibertat i la democràcia. Segons Yan Fu els dos conceptes “are all part of one syndrome.”

Max K. W. Huang, en el seu llibre *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism* defineix que la ideologia liberal que tenia Yan Fu es sostenia a partir de la formulació:

A democratic society based on the “positive freedom” of individuals freely pursuing their personal interests only after an education guided by an enlightened elite had instilled virtue and wisdom into them, making them altruistic and patriotic. Like many other Chinese intellectuals in modern times, Yan was determined to synthesize two ideals: a picture of freedom, prosperity, and power presented by the West, and a vision of morality rooted in Confucian values. This synthesis can be called “liberal” because it turned on a complex concept of “freedom” combining “inner” values largely continuous with the Chinese tradition and “outer” institutions largely borrowed from the West, and because it shunned the idea of radical, coercive change. Yan combined his idea of freedom with an “accommodative,” gradualist approach to the problem of how to pace the changes needed to realize his liberal goals. (Huang, 2008: 57)

Del pensament de Yan Fu, a partir de les paraules de Max K. W. Huang, és important significar el concepte de llibertat positiva dins d'una societat democràtica, però amb la convivència amb les arrels tradicionals xineses. Els tres termes, *llibertat-*

democràcia-valors tradicionals, aniran molt lligades al pensament de Yan Fu al llarg de la seva vida. Tot i ser un reformador, Yan Fu va apostar per conservar els valors tradicionals xinesos, però intentant introduir elements de les societats occidentals. Aquests valors tradicionals s'havien d'anar adaptant a les realitats canviants de la societat. En altres paraules, els valors tradicionals xinesos, no podien desaparèixer ni canviar, però si s'havien d'anar modelant amb el temps, per adaptar-se a les noves tendències socials, polítiques i econòmiques. Per aquest motiu, com expressa Max K. W. Huang (2008, 57), Yan Fu ressaltava que una societat democràtica havia d'estar basada en la llibertat positiva dels individus, els quals haurien partit d'una educació on la virtut (concepte confucià) tindria un paper molt destacat pel desenvolupament de la democràcia (concepte occidental).

Sense llibertat ni democràcia no podia haver prosperat o progrés (*fāzhǎn* 发展), i sense els conceptes occidentals arrelats amb els valors confucians, la Xina no esdevindria un poder en l'àmbit geopolític (Huang, 2008:57). Amb aquesta teorització, Yan Fu intentava evitar la radicalització del seu discurs, perquè tingués una bona acceptació dins dels diferents sectors de la societat xinesa. Yan Fu va encaminar la necessitat de fer canvis en una societat tradicional a partir dels seus objectius liberals, especialment en el camp econòmic i polític. La introducció de conceptes com *democràcia* i *llibertat*, va ser una clara crida a intentar potenciar, desenvolupar, econòmicament el país. Sense l'èxit de la democràcia i la llibertat, els ciutadans xinesos no aconseguirien canviar el desenvolupament social, fet que es produiria a partir d'una forta empenta en el sector econòmic.

És a partir de la introducció de la llibertat i la democràcia dins l'escenari polític, social i econòmic xinès, que Yan Fu va forçar que aquest binomi, llibertat-democràcia, no es pogués destruir.

Yan Fu va intentar reforçar i dotar de sentit al binomi, democràcia-llibertat, a partir de les figures o teories confucianes. A partir de la formulació que havia fet Zhang Zhidong dels termes *substance* i *function*, on *tí* 體 és la "substance" i *yòng* 用 és la "function", Frederic Wang (2009, 4), apunta que Yan Fu va explicar el seu punt de vista sobre com interpretava aquests termes: *tí* 體= substance i *yòng* 用= function. Yan Fu

deia que la “Freedom is the substance, democracy the function”. En altres paraules, Yan Fu explicava que:

Substance [tí 體] (body) and function are two aspects of the same thing. The body of an ox has the function to carry a load; the body of a horse has the function of long-distance racing. I never heard that one took ox's body and horse's function. Chinese Knowledge (learning) [xué 學] and Western knowledge are not homogeneous, just like the difference of the appearance between Chinese and Westerners. We cannot force their resemblance. Therefore, Chinese knowledge as well as Western knowledge owns its proper Substance and Function. Their division allows their coexistence and a union of two leads to their mutual disappearing. (Wang, 2009: 3)³⁹

Amb aquesta dissertació, Yan Fu explicava clarament les seves intensions pel què respectava a la conciliació dels conceptes occidentals i xinesos. A partir de la imatge confuciana del bou i la seva càrrega, i la funció que té un amb l'altre, Yan Fu va donar a conèixer que el coneixement occidental i el xinès, en definitiva, els valors dels primers i els valors dels segons, no eren homogenis. Yan Fu volia expressar que el què podia funcionar a Occident, no era qüestió *sine qua non*, que funcionés a altres indrets, i per aquesta raó es volés implementar sense cap filtre a la Xina.

Yan Fu alertava dels perills que podia suposar una mala implementació de la democràcia. Cada element, l'occidental i el xinès, tenia la seva funció, i no es podia intentar, per exemple que la democràcia occidental fos implementada sense tenir en consideració tots els aspectes que rodejaven a la societat xinesa. Tot i que, Yan Fu no renunciava al fet que la democràcia pogués introduir-se a la Xina, perquè creia que la democràcia podia conviure dins la Xina sense cap tipus de problemes, si les seves

³⁹ Aquest fragment és part d'una carta, que va escriure Yan Fu, l'any 1902, a l'editor del *Wàijiāo bào* 外交報, en referència al sistema d'educació existent en aquells moments.

estructures, els de la democràcia, es podien adaptar a un medi com era el dels valors i les tradicions xineses.

Aquest era un dels objectius de Yan Fu, intentar que la societat xinesa fos capaç d'adaptar la democràcia dins del seu marc de valors. Però també que la democràcia occidental, fos capaç d'introduir-se dins d'una societat, fortament hermetitzada durant els darrers segles, amb unes arrels tradicionals molt fortes. Cada substància tenia la seva funció, i cada funció responia a la substància que pertanyia. Sense voler canviar cap de les dues, les dues s'havien d'emmotllar a les circumstàncies existents. Aquest seria el veritable èxit, per tal que la democràcia arrelés dins la societat xinesa.

Per complimentar el relat, que feia Yan Fu per explicar la importància de la bona conjugació entre els diferents camps polítics, socials i econòmics occidentals i xinès, els quals s'havien de fonamentar a partir de la democràcia i la llibertat individual, Frederic Wang (2009, 4) afegeix que Yan Fu parlava de que “Western knowledge and Chinese knowledge are two parallel fields. One should master both the substance and function of them”.

Frederic Wang (2009, 4) explica que entre els assajos de Yan Fu es poden trobar uns conceptes clau com la llibertat, en anglès *liberty*, i la llibertat (*zìyóu* 自由), *freedom*, en la seva comparació entre la Xina i Occident. En el seu llibre *Lùn shì biàn zhī jí* 論世變之亟 (*El Canvi Urgent del Món*), Yan Fu mostrava dos aspectes que constitueixen el pols vital de la riquesa i el poder d'Occident: en l'àrea del coneixement, els occidentals rebutjaven la falsedat i el respecte a la veritat (en l'àmbit de la justícia) en detriment de privilegiar el bé públic en lloc de l'interès privat.

La llibertat individual, segons Yan Fu (Wang, 1966: 196) era molt més temuda pels intel·lectuals xinesos, que no pas la llibertat col·lectiva, i per aquesta raó no era difosa ni explicada en les seves classes o exposicions. En canvi, a Occident, per altre banda, totes les lleis eren creades per ser preservades, fins i tot apuntava Yan Fu que els reis no podien destruir-les si això significava una afectació sobre les llibertats dels homes.

Per fer entendre el què volia dir llibertat individual, Yan Fu, trobava en la paraula *dùiděng* 等对 (*reciprocitat*) (Wang, 1966: 196), el concepte xinès que més s'ajustava a

la llibertat individual, encara que la reciprocitat quedava molt lluny de la llibertat, ja que mentrestant aquest últim va posar èmfasi en el jo, la reciprocitat va destacar l'altre (persona).

Continuant amb l'explicació de la llibertat Yan Fu, unia constantment els conceptes democràcia i llibertat. Sense aquesta connexió, Yan Fu sabia que la llibertat no podia explicar què significava la democràcia. Sense llibertat la democràcia no podia ser introduïda a la Xina. Els esforços de Yan Fu per donar a conèixer el que significava la llibertat, el va portar a explicar que,

In fact, all sages in ancient Chinese history were afraid of the theory of liberty and therefore never established it as doctrine. But the Westerners say that because heaven alone produces man and gives birth to all equally, all people are granted liberty in the same way. For this reason, all people and states enjoy liberty, the only restriction being that they do not harm each other. Those who violate the liberty of others are considered as violating the principles of heaven and betraying the proper conduct of man. To kill or hurt somebody or to steal someone else's property are extreme cases of violating the liberty of others. Therefore, not even the ruler of country may violate the liberty of a single person; and laws and punishments were established in order to ensure this. (Xiong, 2001: 72)

Yan Fu va utilitzar la figura del Cel, novament utilitzava una altre figura tradicional xinesa, per explicar què significava la llibertat, els seus beneficis, i què passava quan la llibertat era violada pels homes. La llibertat individual era un aspecte important, dins d'una societat on el col·lectiu era el valor principal. El fet que Yan Fu remarqués què significava llibertat individual, tenia molt sentit. El valor com a individu, estava supeditat al valor del col·lectiu. L'individualisme apareixia a partir de les teories liberalistes d'Adam Smith. Yan Fu, un seguidor del teòric anglosaxó, va voler introduir aquesta teoria de l'individu com a figura referent dins la societat. Yan Fu explicava, basant-se en el model democràtic occidental, que tots els individus eren lliures i es

desenvolupaven dins la societat com a éssers singulars, sense tenir present el col·lectiu. Per aquesta raó, la llibertat de cada individu acabava en el punt que la llibertat d'un altre es veia afectada. Calia posar claredat en aquest concepte, per tal de trencar amb la tradició del bé comú. La democràcia que volia donar a conèixer Yan Fu, partia d'una democràcia liberal, on l'individu era el centre de la societat, i on ni tan sols el sobirà, del país en qüestió, podia violar la llibertat d'una persona. A partir d'aquest plantejament, Yan Fu introduïa el fet que havia d'haver una separació de poders. A partir, que el poder executiu no podia jutjar a les persones, havia d'haver un altre òrgan que establís les lleis i els càstigs, per tal d'assegurar, la llibertat de l'individu, i la separació de poders entre els governants i els governats.

Yan Fu argumentava que la separació entre la justícia i l'administració o el poder legislatiu, com comenta Y.C. Wang (1966, 196), era la quintaessència d'Occident. Aquesta separació de poders no residia en les arts mecàniques, ni tan sols en la ciència sinó en la recerca de la veritat pels erudits i l'aplicació de la justícia per part dels administradors.

Yan Fu va intentar aproximar els conceptes més essencials de la democràcia il·lustrada europea amb els coneixements del poble xinès. Per aquest motiu, constantment feia servir figures com podien ser el monarca, alguns principis confucians, el Cel, etc., per unir-los als conceptes de llibertat individual, democràcia, separació de poders o sobirania.

La comparativa entre Occident i la Xina

La conjugació dels conceptes occidentals i xinesos va ser un dels eixos principals de les teoritzacions de Yan Fu. Com apunta Y.C.Wang (1966, 195) una característica distintiva dels escrits de Yan Fu era la seva naturalesa acadèmica o semi-acadèmica, de la seva combinació d'una proposta política amb raonament profunds. El primer assaig que va escriure Yan Fu, es va titular *Lùn shì biàn zhī jí* 论世变之亟 (*El Canvi Urgent del Món*), on Yan Fu va fer una anàlisi de les societats xineses i occidentals. De les diferències entre ells, Yan Fu va escriure,

None is greater than that while Chinese worship antiquity and belittle the contemporary, Westerners strive to make the present better than the past. Whereas Chinese accept the alternation of peace and chaos, prosperity and decay, as a natural course of the universe, Westerners assume progress ... to be the goal of knowledge and statecraft. (Chou, Chen-Fu, 1959 et. al Wang, 1966: 195)

Continuant amb la diferenciació entre els dos móns, l'occidental i el xinès, Yan Fu va arribar a la conclusió, basant-se en totes les seves experiències, que existia una diferència clara entre els valors de les societats xinesa i occidental, tals com l'absència o la presència de la llibertat, la qual esdevenia un punt clau per quan es volia parlar d'aquestes diferències de conceptes:

China values the Three [family] Bonds most highly, while the Westerners give precedence to equality. China cherishes relatives, while Westerners esteem the worthy. China governs the realm through filial piety, while Westerners govern the realm with impartiality. China values the sovereign, while Westerners esteem the people. China prizes the one Way, while Westerners prefer diversity... In learning, Chinese praise breadth of wisdom, while Westerners rely on human strength. (Huters, 2005: 49-50; Pankaj Mishra, 2012: 146)

Aquests valors diferencials, servien per expressar les grans diferències entre les dues societats. Yan Fu comentava que la família era el gran valor per a les persones de la societat xinesa, i això es veia representat en l'amor filial i les obligacions socials que comporta, un valor provinent de la cultura tradicional xinesa, d'aquí esdevenia la gran estimació que es tenia cap a la unitat familiar. Per contra els occidentals, en tenien prou amb una estima que fos digna cap a qualsevol persona. Yan Fu parlava que el govern xinès governava des de la pietat filial, mentrestant els governs occidentals ho feien a partir de la imparcialitat.

En aquest camí dels valors que marca Yan Fu, s'ha de destacar quan parlava (Huters, 2005: 49) que la societat xinesa valorava i es devia al sobirà, mentrestant la societat occidental, el sobirà o el governant es devia a la població, tenint aquesta un gran pes en la presa de decisions del governant. D'aquí en podem extreure que Yan Fu estava parlant que el poder o la sobirania requeia en el poble, és a dir, la democràcia l'exercia el poble, qui era qui designava els seus representants, i aquests havien de respectar-los.

Aquesta diferenciació entre on requeia el poder, seria un aspecte clau en la teorització de Yan Fu, pel què fa a la necessitat de voler introduir la democràcia dins la societat xinesa. Seria clau per dos aspectes a destacar. El primer d'ells perquè, Yan Fu en cap moment assenyalava al sobirà com el veritable culpable del no-desenvolupament que estava vivint la societat xinesa, i per tant contemplava la possibilitat que la reforma política que havia de seguir la Xina, es produís a partir de la figura de l'emperador. El segon aspecte a destacar de les paraules de Yan Fu, era la necessitat d'adoptar un model democràtic, on es salvaguardessin les llibertats individuals. Aquestes llibertats es veurien salvaguardades a partir que la sobirania recaigués en el poble, perquè era la manera com Yan Fu contemplava que el poble o la ciutadania pogués tenir garantides les seves funcions, els seus drets i les seves llibertats.

Aquestes funcions que havien de ser salvaguardades, partien a partir dels valors occidentals que s'havien de copiar, i que en aquells moments es diferenciaven, a la Xina, precisament, perquè eren els valors que atorgaven una llibertat a l'individu, el què Yan Fu denominava com a *llibertat positiva*.

Al llarg de la seva teorització política, Yan Fu va afegir un altre element molt important de cara a la instauració de la democràcia, que era la llibertat d'expressió. La llibertat d'expressió era un concepte clau perquè permetia que pogués haver llibertat de discussió, en els diferents cercles de la societat xinesa. Aquesta llibertat d'expressió permetia als ciutadans poder posar en dubte les argumentacions que arribaven des de diferents esferes polítiques i socials. La democràcia facilitava la llibertat de discussió, al mateix temps que permetia tenir veu dins dels cercles que fins llavors no havien estat possibles d'accedir.

In Western countries, there is nothing that prohibits free speech more than religion. Hence, in Mill's discussion on the liberty of thought and discussion, most times he takes religion as an example. In China, those moral norms for human relationship function in the same way. As far as those moral norms are concerned, no free discussion can be allowed. Chinese moral norms even do more than Western religions in prohibiting free discussion. (Yan, 1986: 134)

Yan Fu comparava els impediments que podia trobar la llibertat d'expressió tant a Occident com a la Xina. Aquesta prohibició de la llibertat d'expressió només es produïa a Occident quan la religió apareixia, i a la Xina venien determinades per les normes morals, que van ser marcades dos mil quatre-cents anys enrere per Confuci. Així doncs, la filosofia-ideologia cristiana i la confuciana, trobaven un punt de convergència. Només aquests dos aspectes eren les barreres que podia trobar la llibertat d'expressió. Si aquestes barreres podien ser superades dins la societat xinesa, la llibertat d'expressió seria un nou element que podria tenir una total cabuda dins d'una societat xinesa democràtica.

Les normes morals xineses, tenien un pes molt més important dins la societat xinesa, que les normes religioses que podien tenir molts dels països amb tradició democràtica. Si bé aquest aspecte preocupava, a Yan Fu, en referència a la implementació de la democràcia i el bon funcionament de la llibertat d'expressió, Yan Fu va aportar un altre element que s'havia de destacar, per continuar defensant les seves tesis de la utilitat de la democràcia per a la societat xinesa. Per fer-ho, Yan Fu continuava excel·lint la llibertat, com a fórmula per aconseguir un desenvolupament en les diferents àrees.

Yan Fu va intentar fer veure (Wang, 2009: 4) que la llibertat individual podia exercir-se per sobre la col·lectiva, si bé la llibertat individual no volia dir que s'hagués de trencar amb el col·lectiu social. La llibertat individual, segons les paraules de Yan Fu, no va ser presa en consideració pels antics savis xinesos, pel simple fet que podien veure unes contradiccions amb la filosofia confuciana. Per intentar respondre a les pors que pogués tenir qualsevol ciutadà xinès, a l'hora d'acceptar la llibertat individual per

sobre de la col·lectiva, Yan Fu exposava (Wang, 2009: 4) que totes les persones i els estats havien de gaudir d'una llibertat que els havia de permetre ser molts més autònoms i lliures. En altres paraules, la llibertat els podia propiciar trencar amb el vassallatge que fins llavors estaven vivint amb l'emperador que els havia governat. La llibertat i la democràcia només tenien una restricció, no danyar als altres per intentar treure un bé personal, és a dir, violar drets i llibertats. La reflexió que feia, és que cap persona havia de ser servil de cap altre. Yan Fu criticava (Wang, 2009: 4) al mateix temps, que les lleis i els càstigs existents a la Xina, havien estat creats per tal d'assegurar l'estabilitat dels monarques, i anaven en contra de la població.

La sobirania d'un estat no podia recaure en mans d'una sola persona, i les lleis existents a la Xina a finals del segle XIX i principis del segle XX provocaven que la sobirania estigués en mans d'una sola persona. Yan Fu va donar a entendre a partir del text anterior que la sobirania havia de ser popular, i que d'aquesta manera el ciutadà podia arribar a assolir la plena llibertat. Aquesta llibertat és la que havia de trencar amb les velles costums xineses, que provocaven que no es produïssin els canvis a cap nivell, ni polític, ni social ni econòmic.

Yan Fu tenia molt clar que s'havia d'adoptar un altre tipus de sistema polític, per tal d'intentar lluitar per la llibertat:

Under aristocratic government, people struggle against aristocracy in order to get liberty; under despotic government, people struggle against monarchy in order to get liberty; with constitutional democracy, aristocracy and monarchy are now governed by law, so they cannot abuse people at will. So, under such political systems, individuals struggle against society, the masses, and customs, in order to have liberty (Yan, 1986: 134)

Yan Fu entenia que la Xina necessitava, primer de tot, eliminar el despotisme polític, i encaminar-se cap a una victòria de la llibertat política de la majoria (democràcia). Per aquest motiu era essencial promoure la reforma política. Aquesta reforma s'havia d'encaminar cap a una monarquia constitucional, com la que tenia el

Regne Unit. Yan Fu ho justificava dient que el què hauria de fer “China should take liberty as substance, and democracy as its function” (Yan, 1986: 11).

La monarquia constitucional era entesa per Yan Fu (Wang, 1966: 201) com un fet que havia de ser temporalment retingut, per tal com les societats occidentals havien seguit aquest mateix camí. Aquest camí “the people could attend to only seven-tenths of the state affairs and of the court” (Chou, 1959: 87 ; Wang, 1966: 201).

Els fonaments de la democràcia il·lustrada euroamericana, de la qual Yan Fu n’era un gran defensor atorgava la sobirania a la ciutadania. Aquesta sobirania popular representava que l’individu tingués un alt grau de llibertat individual. La suma de les llibertats individuals donava com a resultat la millora de la llibertat col·lectiva, i aquesta era la finalitat que Yan Fu buscava, per tal d’explicar el perquè s’havia d’encaminar la Xina cap a un model polític on la democràcia fos l’instrument que permetria aconseguir tots els propòsits teòrics i ideològics, per tal que la Xina es convertís en una democràcia amb característiques xineses. Aquest aspecte cal destacar-lo del pensament de Yan Fu; s’havia de copiar el model occidental, a partir de la democràcia i la llibertat existents a Europa i als Estats Units d’Amèrica, però sempre amb una base del pensament tradicional xinès.

D’aquí neix la reflexió de Yan Fu (Wang, 1997: 37): “Democracy is synonyms for Western civilization, as well as the lifeblood of China’s wealth and power”. La democràcia faria forta a la Xina, perquè els països més desenvolupats d’Occident havien adoptat aquest model. En el seu llibre *Lùn shì biàn zhī jí 论世变之亟 (El Canvi Urgent del Món)*, publicat al febrer de 1895, Yan Fu va advocar per la democràcia a partir de “Simply denouncing the false and advocating the true in regard to learning, and subduing the self for the benefit of the public in regard to punishment and law” (Wang, 1997: 37).

La democràcia era font de legitimitat tant pels governats com pels governants. La democràcia havia de ser entesa i apresada per la societat xinesa. Aquest punt era molt important per a Yan Fu. La democràcia havia de ser compresa, sinó qualsevol intent d’aproximació o execució no tindria èxit. En un altre dels seus assajos, *Yuán qiáng 原強 [强原] (Els Orígens de la Fortalesa Nacional)* Yan Fu va expressar:

In the West, equality is the teaching, so the people are ruled with fairness (*gōng* [公]) and freedom is valued. Because of this freedom, keeping one's word (*xìn guó*) [信國] is also valued. In the East, the teaching establishes fixed principles (*gāng* [綱]), so filiality is used to rule the realm (*tiānxià* [天下]), and relatives are most valued. Because relatives are valued, one's word is taken lightly. But the defects [of this latter system] run to the extremes of deceit and fraudulence, affecting all levels of society. So [those countries] who live by loyalty and filiality do not survive as well as those that live by relying on one's word. There is thus a reason behind the fact that Western countries are able to have their people love their countries and rulers as if they were of their own [families] and to treat a general (*gōng* [公]) war as if it were a private grievance. (Huters, 2005: 50-51)

Segons Yan Fu, la democràcia havia de ser apresada. Aquest ensenyament proporcionaria la igualtat entre la ciutadania. No hi hauria diferències entre ciutadans, fet que suposaria un increment pel què feia a la justícia. Aquesta cadena d'esdeveniments que suposaria la consecució de la democràcia, provocaria en el seu efecte en cadena, que la llibertat es valorés. Si la llibertat era valorada, això suposaria que es valorés i es respectés qualsevol opinió, fins i tot les teories tradicionals. Si existia una igualtat dins la població, els governants es deurién als governats, fet que impossibilitaria l'engany i el frau, és a dir, no hi hauria corrupció a tants nivells de la societat.

Yan Fu volia trencar amb l'autocràcia existent fins aquells moments a la Xina. La finalització del govern autocràtic, per passar a mans d'un govern democràtic, significaria l'aflorament d'aspectes molt importants dins de la societat com podia ser la igualtat entre les persones i l'assoliment de l'anhelada llibertat, que Yan Fu reclamava pel poble xinès. Aquestes eren les fites que el pensament de Yan Fu intentava assolir com a meta. Per aquest motiu, segons el punt de vista de Yan Fu calia interioritzar els

nous conceptes que provenien d'Occident i que els xinesos havien de fer-se seus, si volien acabar amb un règim antic i que no afavoria a la ciutadania, per passar a un nou règim, on la voluntat del poble s'havia de fer efectiva. Si aquest canvi de règim no arribava la Xina podria arribar al col·lapse:

The policies [they] espouse now are simply concerned with wealth and power. Since the Western countries are truly rich and powerful, [they] think that there is no other way than to learn from the policies of the West. In terms of government (*cháo* [朝]), they wish to establish democracy and a true prime minister; in terms of society, they advocate building railroads, opening mines, training a national army, and constructing numerous fleets of naval ships. Such policies all seem correct, and more or less in line with what we need. If, however, we carry them out based on our current way of doing things, and don't change our current customs, then I am afraid that ten years from now the effects will not be limited to just [a continuation] of our weakness and poverty". (Huters, 2005: 52)

Yan Fu explicava que les conseqüències d'adoptar un tipus de polítiques o conceptes que no havien estat interioritzats, pot portar a l'amenaça de la supervivència de la població xinesa. És a dir, un mal ús dels conceptes, i especialment el concepte *democràcia*, pot portar a desestructuracions institucionals i socials, que podrien esdevenir un caos en la societat, que posés en risc el desenvolupament d'aquesta.

Segons Yan Fu, aquest caos podria portar al fracàs, a la Xina, de la mateixa manera que havien viscut alguns dels pobles d'Occident, per no saber adoptar ni implementar correctament aquells sistemes que a França o Anglaterra havien tingut èxit: "Three hundred years of evolutionary progress have all come down to nothing but four words: selfishness, slaughter, shamelessness and corruption" (Pusey, 1983: 439).

National prosperity and decline, weakness and strength, are only relative matters. It is true that from the perspective of present-day China the West is powerful and rich, but to conclude from this that [the West] has achieved perfect governance and maximum prosperity would be completely foolish. What we called in ancient times perfect governance and maximum prosperity was self-sufficiency for every person and family, each household containing people worthy of commendation, and the elimination of punishments. None of the Western nations has been able to reach this condition. In fact, it is not just that they cannot attain it, but according to what sociologists say, it seems as if they are leaving [this goal] ever farther behind” (*Yan Fu ji* 1.24; Hutters, 2005: 54).

Tenint en compte les gran diferències entre les dues cultures i les dues societats, l'occidental i la xinesa, tal i com apunta Y.C.Wang (1966, 198) Yan Fu recordava que els occidentals eren completament diferents als orientals en molts aspectes, per aquest motiu Yan Fu proposava que les teories occidentals fossin introduïdes lentament i adaptant-se a les circumstàncies de la societat xinesa, però també en el fet de posseir bons sistemes polítics, a partir d'un sistema d'organització, com era la democràcia:

When everybody can say what he wants to say, there is no barrier in communication between the high and the low. The king is none too exalted and the people none too disdained. Because there are definite systems in government, military affairs, industry, and commerce, everybody knows his duty and carries it out without supervision ... As a consequence, the West is far richer than we in agriculture, industry ... transportation, and the art of government ...

The way the Westerners act is completely guided by research, which is based on rigorous empirical testing. Consequently, there is nothing that can merely be talked about but not practiced. If the reason [of their superiority] is to be sought, then it clearly lies in their viewing liberty as

the essence and democracy as the method. Because the [European] continent is divided into seven or eight [different countries], unity and progress result from diversity and competition ...

When their system clashes with ours, theirs has the advantage. Why? A system is a means. Inefficiency is inevitable when improvement is long delayed. (Chou, 1959: 21-22; Wang 1966: 198)

Els sistemes polítics occidentals, basats en la democràcia, el què permetien segons la visió de Yan Fu era, precisament, l'eliminació de barreres entre els governants i els governats. Unes barreres existents en la Xina imperial de finals del segle XIX i principis del segle XX. Aquest fet, deixa clar Yan Fu, sempre sota el seu postulat de modernitzador conservador, que no volia eradicar la figura de l'emperador, ni tampoc el volia menystenir, però sí que s'havia de reformular un sistema antic i s'havia d'adaptar als nous temps.

El desenvolupament del sistema democràtic

Yan Fu explicava (Chou, 1959: 21-22; Wang, 1966: 198), que el desenvolupament dels països occidentals estava completament guiat per la investigació. Aquesta investigació es va basar en els experiments que es van portar a terme al llarg de la seva història. Aquest desenvolupament, els va portar a aconseguir una superioritat econòmica, tecnològica i militar envers els països que no havien practicat o posat en funcionament la democràcia. Segons Yan Fu (Chou, 1959: 21-22; Wang, 1966: 198), la seva superioritat (països occidentals) s'havia de cercar en la visualització de llibertat com l'essència i la democràcia com el mètode .

Aquestes reformes polítiques, socials i econòmiques que Yan Fu demandava, com apunta Frederic Wang (2012, 54), Yan Fu les veia molt urgents per intentar sortir de la gran crisi en la que es trobava la Xina. A principis del 1900, la Xina necessitava nous estímuls per sortir de la pobresa. S'havien de buscar nous mecanismes i coneixements, provinguessin d'Occident o de la Xina. Per això Yan Fu va exposar diverses preguntes:

What are China's principal troubles? Are they not ignorance, poverty, and weakness? In a nutshell, any method which can overcome this ignorance, cure this poverty, lift us out of this weakness, is desirable. The most urgent of all is the overcoming of ignorance, for our failure to cure poverty and weakness stems from our ignorance. In overcoming our ignorance we must exert our utmost efforts to seek out knowledge. We have no time to ask whether this knowledge is Chinese or Western, whether it is new or old. If one course leads to ignorance and thus to poverty and weakness, even if it originates with our ancestors or it is based on the authority of our rulers and teachers, not to speak of persons of lower order, we must cast it aside. If another course is effective in overcoming ignorance and thus leads us the cure of poverty and weakness, we must imitate it, even if it proceeds from barbarians and wild beasts, no to speak of persons of a higher order.⁴⁰ (Wang, 2012: 7)

Yan Fu apostava per la superació de la ignorància. En la superació de la ignorància havien d'exercir els màxims esforços per buscar el coneixement. Aquest coneixement s'havia d'aconseguir a partir d'imitar, els sistemes que funcionarien. La remodelació de la societat i el sistema polític xinès era fonamental per intentar sortir de la pobresa.

Max K. W. Huang (2008, 239) considera que un dels projectes de remodelació més importants, de la societat i la política xinesa, a l'any 1900, que havia proposat Yan Fu s'iniciava per l'auto-govern local. Yan Fu definia el "local self-government (*difāng zìzhì* 地方自治) a movement in which élite activists were busily instituting provincial and town assemblies to mobilize resources and services, *often in competition with the central government*, to benefit their home regions and communities". Yan Fu sabia d'aquest moviment i (animat per Mill i Montesquieu) va apostar per la participació

⁴⁰ Aquest fragment pertany a la carta que Yan Fu va escriure a l'editor del *Wàijiāo bào* 外交報 on parlava sobre els sistema d'educació al 1902.

ciutadana en els assumptes públics (Huang, 2008: 239), com l'eix més important per iniciar les reformes democràtiques a nivell local.

Yan Fu creia que era fonamental trobar un nou camí o un nou sistema, per intentar poder fer que la Xina sortís de la pobresa que ell dibuixava. El sistema polític, social i econòmic que havia tingut la Xina fins aquells dies ja no era eficient, i calia buscar noves vies. Occident ofería uns sistemes polítics, basats en la democràcia. Aquests sistemes i valors, segons Yan Fu havien de ser estudiats. Aquest fet permetria que els xinesos no continuessin vivint en la ignorància d'un sistema autoritari, que no permetia a la població desenvolupar-se. Per aquest motiu calia imitar certs aspectes de la cultura occidental.

As for today's Westerners, they are altogether different. How so? They both use and dispense with regulations, and in both ways they excel us. With respect to their liberty and equality, they reject taboos, discard onerous obligations, and eliminate cover-ups. People pursue their aims and speak their minds. There is no great gulf between the power of rulers and ruled; monarchs are not overly honoured nor are the people too lowly. Rather, they are linked as in one body. This is how they excel by dispensing with regulations. But from the standpoint of clear and complete rules regarding officials, workmen, soldiers, and merchants, everyone knows his job and does it without monitoring, and the most minute tasks are all completed according to the proper sequence. Orders issued from far or near are acted upon within the day, and no one finds it oppressive. This is how they excel in using regulations ...

In all their affairs they rely on learning, and all their learning is based on direct consideration of the facts, building up layer on layer of knowledge to develop the best-considered and most-extensive course of action. Hence there is no matter in which their theories cannot be put into practice. The reason is that they take freedom as the essential principle and democracy as its application. The peoples of one

continent have spread over seven or eight, vying with each other as they advance together, honing each other's skills, beginning as adversaries but ending in mutual development, each employing his intelligence to the fullest, so that one's daily progress is matched by another's monthly innovations. Thus they can use regulations without being hampered by their defects. This is what is awe-inspiring ...

Thus the strength, prosperity, and stability of a country reflect its people's strength, wisdom, and virtue. Only after all three are established will its politics and law follow ... Were one to say, "... Our plan today is simply to pursue wealth and power. The West is truly wealthy and powerful, therefore in today's policies we can have no other teacher than the West, so within the government we must establish democracy and true ministerial government, and in the country at large, build railways, open mines, train a national army, create a navy with hundreds of ships," this would be but an unsuccessful approximation of the idea of strengthening ...

In essence, wealth and power mean benefiting the people. But policies to benefit people must start with the people's ability each to benefit himself, and the ability to benefit oneself starts with each one's enjoyment of freedom. If each is to have freedom, this must begin with the ability of each to control himself. Otherwise there is chaos. And those who can control themselves in freedom are those whose strength, wisdom, and virtue are truly superior. Hence the essential policies today are summed up in three principles: promote the people's strength, expand their knowledge, and revive their virtue. (*Shiwen*, in *Yan Fu yi*, ed. Wang Ji, 1:15-32; de Bary i Lufrano 2000: 259-60)

Si la democràcia i la llibertat eren dues paraules que s'havien convertit en un binomi per a Yan Fu, la llibertat havia d'anar acompanyada de la igualtat entre les persones. Si s'aconseguia tenir un sistema democràtic, la conjugació d'aquestes tres paraules havia de ser un fet real i que havia de trencar l'abisme que existia a la Xina

entre el poder de l'emperador i el poble, en altres paraules, havia de trencar la barrera entre els governants i els governats.

Aquest procés, com apuntava Yan Fu en la seva declaració anterior, s'havia de sostenir mitjançant unes regulacions. Aquestes regulacions s'havien de veure contemplades en un marc de normes i lleis, que havien de regular tots els estaments de la societat. Aquestes normes no podien ser opressives, però la seva finalitat havia de ser reguladora i que garantís els drets dels ciutadans, sempre a partir d'un control del seu compliment.

Yan Fu estava anunciant l'establiment d'un estat de dret. Segons les paraules que es desprenen del seu discurs, Yan Fu creia que aquestes regulacions, o estat de dret, havien de garantir les llibertats i la igualtat dels ciutadans. Avui en dia, es diria que Yan Fu veia imprescindible un estat de dret per tal de garantir la pràctica de la democràcia.

Yan Fu posava d'exemple els diferents països d'Europa que havien aconseguit desenvolupar-se a partir d'un sistema democràtic. D'acord amb de Bary i Lufrano (2000, 259-60) Yan Fu apuntava que no tots ells funcionaven de la mateixa manera, sinó que tots ells havien après uns dels altres, sempre partint de la base del binomi democràcia-llibertat, on agafaven la llibertat com a principi essencial i la democràcia com la seva aplicació. Aquest aprenentatge que feien els diferents països europeus, era un aprenentatge que servia per perfeccionar els sistemes democràtics i poder evolucionar amb el temps, per poder perfeccionar els respectius sistemes. El perfeccionament venia a partir de l'establiment de normes i regulacions, que permetien l'estabilitat de l'Estat. Sense aquesta estabilitat, la democràcia no hauria tingut un desenvolupament correcte.

Per fer entendre aquest desenvolupament de la societat, Yan Fu (de Bary i Lufrano, 2000: 60) utilitzava de nou algunes figures confucianes com podia ser la virtut o la saviesa del poble, per fer entendre a la ciutadania, la importància de les reformes, i el què havien aconseguit a Europa amb aquestes reformes.

Com argumenten de Bary i Lufrano (2000, 60), Yan Fu va exposar quines havien estat les polítiques, dutes a terme a Occident, que els havien permès transformar-se en països rics i poderosos. Per aquest motiu Occident era el mestre, una altre figura de l'àmbit confucià, que els xinesos havien de seguir, per tal que dins del govern de l'Estat

xinès es pogués establir una veritable democràcia, que havia de portar al desenvolupament de l'Estat, per mitjà de la capacitat de construir noves vies de ferrocarrils, obrir mines, tenir una potent flota naval. En altres paraules, Yan Fu equiparava la democràcia amb el fet de poder desenvolupar-se com a país. La democràcia era sinònim d'evolució, una evolució que Yan Fu s'havia fixat a partir dels seus estudis sobre Spencer i Darwin. A partir de l'evolució de les espècies, Yan Fu feia servir el mateix símil pel desenvolupament de les nacions i els estats. La democràcia era la força que permetia aquest anhelat desenvolupament. Per tant, segons Yan Fu “the essential policies today are summed up in three principles: promote the people's strength, expand their knowledge, and revive their virtue” (de Bary i Lufrano, 2000: 60). Novament utilitzava el pensament confucià per fer veure a la població civil la importància d'adaptar el model de democràcia occidental.

Yan Fu abans de fer les afirmacions anteriors, a finals del segle XIX, s'havia preguntat moltes vegades sobre el motiu del perquè la Xina no va poder fer front a les potències occidentals, quan aquestes van introduir-se a la Xina, durant la Primera Guerra de l'Opi (1839-1842): “Why were they so ineffectual when introduced in [Opium War] China?” (Wang, 1966: 199). Precisament, la resposta i la conclusió, a la que va arribar a partir de la seva pregunta, la va trobar en la millora que havien fet els països occidentals a partir de models polítics diferents als que havia tingut la Xina, que els havia propiciat un gran desenvolupament, no tant sols econòmic, sinó en els camps socials i tecnològic. La democràcia els havia permès assolir quotes de desenvolupament molt elevades. Per aquest motiu, Yan Fu exposava que “if a democratic regime is established, and if more railroads are built, mines opened, armies trained, and hundreds of vessels constructed, in ten years I fear the result will be worse than poverty and weakness” (Chou, 1959: 25; Wang, 1966: 199). Una nació, deia Yan Fu (Wang, 1966: 199), era com una persona; pot arribar a l'extenuació quan la salut és pobre.

A principis del segle XX, a l'any 1903, Yan Fu va traduir el llibre *On Liberty* de John Stuart Mill, per desenvolupar i donar a entendre d'una manera més entenedora què significava llibertat i com aquesta anava lligada a la democràcia. El tema principal en l'assaig d'Stuart Mill *On Liberty* era com vivien les societats democràtiques. Per tant, *On Liberty* no tracta de com la majoria de la població ha d'obtenir la llibertat política d'un govern despòtic, sinó per què cada individu s'ha de protegir de la regla de la

majoria. Yan Fu veia a través d'aquest assaig de Stuart Mill que els xinesos, en aquells moments es regien per un govern despòtic i que no havien obtingut la llibertat que altres pobles, com el britànic o el francès estaven gaudint en aquells moments. Per aquest motiu Yan Fu cria que era necessari que, amb una certa urgència, els xinesos es possessin a treballar a favor de la democràcia i la llibertat i en contra de la dictadura del govern.

Today only the blind do not see the wealth and strength of the West. Only those out of their minds can maintain that China does not need wealth and strength or that she can have them without using the Western methods. (Wang, 1966: 196)

Cal extreure unes paraules de Philip A. Kuhn, (2009, 523-524) on sentència que el punt principal, per a Yan Fu era la supervivència de la Xina com una civilització, que requeriria no només de la construcció d'un Estat modern defensable, sinó que també la renovació de les persones, a través d'un punt molt important, com era la cultura i les institucions heretades de la Xina. Aquesta cultura i institucions havien de ser reformades per servir a les necessitats econòmiques i socials de la societat moderna xinesa.

Per solucionar aquest problema que planteja Philip A. Kuhn, Yan Fu creia que:

The secret is to eliminate the obstacles to wealth and strength and to share political power with the people. In trying to strengthen our-selves, we should not blindly follow the ancient teaching, much less the precedents accumulated since the Ch'in ... Whereas in the West the country belongs to the citizens and the officials are but public servants, in China the emperor supposedly owns the four seas and rules over millions of subjects. The people of the West are their own masters. (Chou, 1959: 88; Wang 1966: 201)

Com apunta Li Zhehou (2003: 256; Bo, 2009: 478), Yan Fu veia que la llibertat era més fonamental que la democràcia, però que la democràcia era el camí que portaria a la llibertat.

Si el benestar de la Xina, depenia de la llibertat de les persones, i si la llibertat no es podia obtenir sense normes tradicionals, això suposaria un descrèdit de la Xina. Per aquesta raó calia una crítica a la moral tradicional de la Xina, per tal d'assolir la prosperitat de la nació xinesa. Això significava que un nou moviment cultural era necessari. Per tant, el treball de Yan Fu tard va tenir un impacte significatiu en el nou moviment cultural de la Xina, encara que ell no hi fos partícip i fins i tot, en alguns aspectes es va oposar.

Kang Youwei 康有为

Kang Youwei 为康有

INTRODUCCIÓ

Kang Youwei (1858-1927) és recordat, en general, a la història de la Xina com el reformador polític i social més important de finals del segle XIX. Cal destacar que Kang Youwei va voler remodelar algunes de les teories de Confuci i la seva reinterpretació del confucianisme. (Tay, 2010: 97)

Les seves idees de reformes i el despertar intel·lectual i espiritual de Kang Youwei, es van produir entre la seva adolescència i els vint anys, com a resultat d'algunes experiències traumàtiques que va viure. Una d'aquestes experiències negatives, va ser per exemple que Kang Youwei va suspendre l'examen provincial al 1876. (Tay, 2010: 98)

Kang Youwei creia que el confucianisme havia tingut la veritat universal a partir de la seva humanitat. A través de la nova interpretació del text del confucianisme, que Kang Youwei proposava, se'n derivava una nova visió de la modernitat, no només per a la Xina sinó al món sencer. Quan parlava de la modernitat, es referia a una nova època històrica, diferent a la viscuda, o en paraules d'Anthony Giddens (1990, 4) “la idea que la història humana està marcada per certes discontinuïtats amb el passat”. (Tay, 2010:103)

La preocupació bàsica de Kang Youwei era la modernització de les institucions de la Xina (Tay, 2010: 106). Tot i la seva insistència en fer les reformes institucionals, aquestes van fracassar, a causa de l'oposició de la monarquia i els tradicionalistes que van acusar Kang Youwei de corrompre el confucianisme (Tay, 2010: 106).

Kang Youwei creia que el cristianisme i l'imperialisme occidental s'alimentaven l'un de l'altre en la seva invasió de les societats no occidentals. En un memorial presentat a l'emperador el 1898, Kang Youwei advertia que “the West relies on military power to conduct trade and missionary activities” i “the difficulty of (resolving) Christian lawsuits created fear ‘all under heaven’ ... the recent Jiaozhou incident had led to the cession of many territories”. (Tay, 2010: 104)

Kang Youwei va insistir que el confucianisme era l'ànima de la nació. Kang Youwei creia que el confucianisme, com a religió nacional podia unir el poble xinès com una nació i inculcar la moral i l'esperit nacional en elles (Tay, 2010: 105). Aquesta visió va relacionada de manera analògica amb el sintoisme, que es practicava al Japó, quan l'emperador representava el símbol de l'Estat i la unió de les persones segons la constitució japonesa.

A la dècada de 1890, Kang Youwei va instar a la societat i al govern xinès a “going beyond the mere adoption of Western ‘methods’ and ‘instruments’ to basic institutional reform” (de Bary i Lufrano, 2000: 288). Kang Youwei va ser un reformador polític i social, que en una primera onada de reformes, a finals del segle XIX, va intentar introduir conceptes polítics occidentals, com la democràcia, per intentar trencar amb les normes establertes fins aquells moments a la Xina, i, al mateix temps, copiar els models democràtics que havien funcionat en determinats països del món occidental evolucionat (França, Estats Units d'Amèrica o Alemanya). Després del fracàs de les primeres reformes, Kang Youwei va intentar fer una transició, en primer lloc, pacífica i lenta, intentant barrejar la cultura tradicional xinesa i la innovació que podia provenir des d'Occident, per després poder establir un model de democràcia amb característiques xineses, és a dir, a partir de la base cultural xinesa, instaurar els nous conceptes occidentals, adaptant-los a les característiques concretes de la Xina. Kang Youwei, volia anar més enllà del simple fet d'introduir i adaptar els mètodes i els instruments bàsics i clàssics de la democràcia, per tal de dur la reforma política, social i institucional, que es reclamava a la Xina a finals del segle XIX i principis del segle XX.

Entre la sobirania popular i la monarquia absoluta

Kang Youwei va exposar com aplicar el concepte *mínquán* 民权 en juxtaposició amb el concepte *jūnquán* 君权. Aquesta comparació d'ambdós conceptes, tenia com a finalitat la diferenciació dels diferents tipus de poder (Svarverud, 2001: 138). La diferència entre els dos poders, consistia en el fet on residia la sobirania. Mentrestant a *mínquán* 民权 la sobirania residia en el poble, el concepte *jūnquán* 君权 era la manera d'anomenar que el poder o la plena sobirania la tenia el rei (*jūn* 君 vol dir “príncep,

sobirà”; *mín* 民 vol dir “poble, les masses”), és a dir, el poder monàrquic. Si aquesta diferenciació la traslladem el què al món occidental s’entén per on resideix el poder, podríem dir que *mínquán* 民权 es tradueix com a democràcia, és a dir, el poble és qui té i exerceix la plena sobirania. La voluntat de la societat i el poder, recau en les mans de tots els seus membres, o en gran part d’ells. Per contra *jūnquán* 君权 es defineix com que el poder recau en les mans d’una sola persona, i podríem parlar de monarquia absoluta.

Kang Youwei, va voler diferenciar aquests dos conceptes, per poder donar una explicació clara i senzilla del què significava *mínquán* 民权 o sobirania popular. Kang Youwei estava decidit a portar a terme les reformes, per aquest motiu era primordial fer clares diferenciacions dels conceptes, per tal que la població xinesa tingués una idea clara del què significaven, cada un d’aquells conceptes utilitzats i introduïts des d’Occident.

The power of the people (*mínquán* [民权]) from bottom and up is the forerunner of the principle of Great Unity (*Dàtóng* [大同]). When the power of the people develops, it comes from below and moves upwards. That is the natural law. Therefore, after America was established and the French revolution had taken place, every nation followed this pattern. Thereupon, constitutions were established everywhere, republics flourished, the theory of the equal distribution of property was suggested and labour parties became more powerful day by day. If a nation is ruled by a monarch (*jūnquán* [君权]), then everybody becomes selfish and the nation is difficult to unite. But if a nation is ruled by the people (*mínquán* [民权]), then it is easy to unite. The common people strive for profit, but when the benevolent man advocates the joy and benefits of Great Unity, this naturally reflects the mind of the people. When the main tendency is set, then the common people will follow it like water running downstream. Therefore, the instigation of the power of the people (*mínquán* [民权]), the

establishment of constitutions, the union of the people and the principle of the equal distribution of property are all heralds of the Great Unity.

Once a constitution is established, the monarch will have lost his power (*quán* [权]), and this nothing else than the rulership of the people (*mínzhǔ* [民主]). Some day the monarchy will inevitably crumble and all will settle in Great Unity. (Kang, 1956; Svarverud, 2001:138)

La democràcia, segons Kang Youwei (Svarverud, 2001: 138) s'havia d'instal·lar de baix cap a dalt (el què es coneix com un model d'implementació de polítiques *bottom-up*), és a dir, la democràcia havia d'iniciar-se des de les branques o capes més baixes de la societat, passant pels diferents estrats, per acabar introduint-se a les altes esferes socials. En altres paraules, la democràcia s'havia d'implementar des de les capes menys afavorides de la societat, fins arribar a la Cort de l'Emperador.

Al mateix temps, la democràcia havia de començar pels pobles petits i arribar fins a les grans ciutats, sempre de les unitats més petites a les més grans. Aquesta visió o proposta que tenia Kang Youwei de com aplicar la democràcia, des d'una perspectiva *bottom-up*, és la que actualment està aplicant avui en dia el govern xinès. Aquesta proposta de Kang Youwei ha tingut la seva posada en funcionament un segle després que ell teoritzés sobre com s'havia de posar en funcionament la democràcia a la Xina.⁴¹

Hsiao (1975, 194) afegeix que Kang Youwei, també va parlar sobre l'organització a petita escala dels municipis. L'autonomia local havia de ser introduïda durant la fase de transició, que a la llarga seria la base d'un govern democràtic. En altres paraules, el què buscava Kang Youwei, era intentar fer la transformació del sistema polític, a partir de la introducció de la democràcia a petita escala.

⁴¹ Nota: com apunta Seán Golden (entrevista realitzada al portal espanyol "ZaiChina" 01/10/2012: <http://www.zaichina.net/2012/10/01/sean-golden-lo-que-realmente-ha-hecho-dano-al-partido-comunista-de-china-es-el-caso-bo-xilai/>, consultada el 20-07-2013) a la Xina hi ha eleccions locals, en què el nombre de candidats supera el nombre de llocs. El mateix està passant en el Comitè Central del Partit: fa deu anys hi va haver un 5% més de candidats que de places, fa cinc un 10% i aquesta vegada hauria d'haver un 15% més. Xina ha estat mai dominada per una sola persona, com Mao Zedong o Deng Xiaoping, però el concepte de "centralisme democràtic" rebutja casos com aquests. És per això que en els últims anys s'ha tornat al lideratge col·lectiu. Aquesta idea és la que exposava Kang Youwei quan exposava la importància d'aplicar la democràcia de baixa a dalt.

Segons Hsiao (1975, 285) el pla de reforma de Kang Youwei passava per la importància de comptar amb un govern centralitzat fort, sobretot pel que fa als assumptes econòmics, diplomàtics i militars de la nació. Hsiao ens assenyala (1975, 285) que Kang Youwei també va advocar per la democratització de l'autonomia local per dos motius: un es refereix a la necessitat de reformar l'estructura administrativa i l'altre és per mobilitzar al poble xinès en la preparació d'un estat modern .

Pel què fa a la reforma administrativa (Hsiao, 1975: 265-66), el cas de Kang Youwei per l'autogovern local és que el principi de suficiència en el servei de la nació ha de reemplaçar al de seguretat dinàstica a costa del funcionament eficaç. Per posar en pràctica aquest principi, el sistema administratiu havia de ser objecte de racionalització estructural i funcional, la qual cosa implicava les definicions detallades de les diverses responsabilitats i la divisió del treball.

No obstant això, Kang Youwei es va diferenciar dels seus predecessors perquè a partir de 1898, va començar a advocar per la institucionalització de l'“autonomia dels ciutadans”, *gōngmíng zìzhì* 公民自治 (Min, 1989: 123), com la forma que el govern local havia de prendre com a model, un model que a l'actualitat es podria comparar amb el model de subsidiarietat⁴² de la Unió Europea . És en aquest context, que Kang Youwei va discutir el paper central que l'autonomia local podia exercir en la mobilització del poble xinès, per transformar-se d'un col·lectiu d'individus passius, indiferents, a una comunitat de persones interessades i actives. La transformació del caràcter de la gent es va veure com un pas essencial en la tasca de construcció de la nació, com un pas essencial per a la introducció de la democràcia a la Xina.

La premissa principal de Kang Youwei era que una nació moderna requeria de ciutadans (*gōngmín* 公民) i no de persones (*rénmín* 人民). La diferència entre els dos és que els ciutadans miren més enllà de si mateixos i comparteixen la responsabilitat i la

⁴² El principi de subsidiarietat (Benach, 2010: 11) és un element clau en la gestió de l'activitat legislativa d'una realitat en què conviuen nivells polítics i administratius diferents, nivells legislatius diferents. El bon diàleg i la cooperació d'aquests diferents nivells, la gestió fluida dels conflictes que poden sorgir en una direcció o altra és fonamental. Dit d'una altra manera, si les institucions polítiques i administratives d'Europa, en tots els seus nivells, conformen un mecanisme gran i complex, l'aplicació del principi de subsidiarietat és una peça fonamental del seu engranatge, és una peça fonamental que ha de permetre funcionar de forma fluida i, si falla, pot perjudicar el funcionament de tot el conjunt (Benach, 2010: 11).

càrrega de mantenir l'estat-nació mitjançant la seva participació en les institucions locals, mentre que el segon no. Tothom havia de compartir la responsabilitat amb el govern central perquè fins i tot el savi no podia construir un govern per a si mateix.

Kang Youwei, quan apuntava cap a la democràcia com el sistema que millor podia funcionar a la Xina, era perquè les persones n'eren el centre del seu funcionament, argumentava que les persones constitueixen la base d'una nació; els pobles constitueixen la base del govern. Només una base degudament estable podia suportar una base sòlida. Per tant, un petit país podia ser fort si es basava en les persones, una gran nació que no es basava en les persones podia ser feble.

Com Kuhn (1975, 273) assenyala, el concepte clau en la teoria de l'autonomia local de Kang Youwei era la mobilització a través de l'“alliberament de l'energia” en cada individu, que és una elaboració dels supòsits psicològics del *Fēngjiàn* 封建, l'escola que va canalitzar els sentiments i les aspiracions naturals de l'home, que tendeixen cap al bé públic (Kuhn, 1975: 273). Kang Youwei va assenyalar que tot i que el sistema *Fēngjiàn* 封建 de l'antiga Xina era una forma d'autogovern local (*difāng zìzhì* 地方自治) el país fins aquells moments no havia pogut adoptar un autogovern per part dels ciutadans.

Kang Youwei havia sostingut que era important insistir en una clara distinció entre els privilegis dels qui eren considerats ciutadans i els que no ho són. Per tant, no proposava el sufragi universal, sinó un sufragi restringit

Kang Youwei va sostenir també que en no concedir automàticament la ciutadania a tots, els que no estaven qualificats inicialment es veurien encoratjats a millorar a si mateixos per tal de gaudir dels privilegis de ser un ciutadà. En la concepció de l'autonomia local de Kang Youwei, es veu clarament la creença en la capacitat de que cada persona intentés optar a ser millor persona. La idea de construir una nació forta des de la base a través del cultiu de la ciutadania i la democràcia es basa en aquesta convicció.

Aquests processos d'implementació eren processos que havien d'iniciar-se paral·lelament, en els diferents camps i terrenys de la societat. Un cop s'havia iniciat el procés d'implementació. Aquesta evolució permetria a la democràcia agafar diferents

formes d'organització, és a dir, la mateixa societat podia escollir amb el temps, ser una monarquia o una república. A partir d'aquí els països podien escollir quin tipus d'institucions volien i com les lleis s'havien d'adaptar a elles. Aquest fet no havia pogut ser practicat a la Xina anteriorment perquè la pràctica democràtica havia estat inexistent. Davant la societat xinesa, sorgia ara un nou escenari, que havia de ser explorat.

Davant d'aquest nou escenari, Kang Youwei va agafar com a patró de les seves idees, els processos democràtics dels Estats Units d'Amèrica i França. Partint d'aquesta base, Kang Youwei explicava (Kang, 1956; Svarverud, 2001:138) com era de primordial per poder començar a desenvolupar un nou sistema polític i social, l'adopció d'una Constitució per a la Xina. Sense una constitució i sense un marc normatiu mare, per a Kang Youwei era impensable poder iniciar qualsevol procés de reforma política. La Constitució era el primer pas per establir les regles del joc que havien de portar a la Xina a convertir-la, segons les paraules del text de Kang Youwei (Kang, 1956; Svarverud, 2001: 138) en un sistema polític republicà.

Kang Youwei va ser molt crític amb la monarquia i la seva manera d'actuar. Com s'ha anomenat anteriorment, el poder monàrquic *jūnquán* 君权, significava tot el contrari del que podia significar la democràcia. Per a Kang Youwei, el que diferenciava *jūnquán* 君权 de *mínquán* 民权, el poder monàrquic del poder democràtic, era que el primer propiciava l'egoisme, l'individualisme, la corrupció, etc. Mentrestant la democràcia el que proporcionava era la unió entre les persones, eliminava la capacitat de lucre, afavoria al col·lectiu, i establia una manera d'actuar de la societat que buscava el bé comú. Aquesta era una descripció que s'havia de fer sota el paraigües del socialisme. Kang Youwei parlava d'una democràcia socialista. Aquesta democràcia socialista el que propiciava era el que Kang Youwei va anomenar *Dàtóng* 大同 (Gran Unitat).

Kang Youwei, resumia (Kang, 1956; Svarverud, 2001: 138) que la democràcia i la seva potenciació s'iniciava amb la creació d'una constitució, amb la unió de les persones, i el principi de la distribució equitativa dels béns. Aquestes aproximacions eren semblants a les que dècades abans havia pronunciat Karl Marx (1818-1883) sobre l'estructuració social i els drets dels treballadors.

Kang Youwei afegia (Kang, 1956; Svarverud, 2001: 138) que la democràcia solidificada sobre una Constitució, provocaria que el monarca perdés tot el seu poder, el qual passaria a mans del poble, i d'aquesta manera es produiria la gran unitat que predicava, i la democràcia hauria arribat al seu màxim esplendor. Aquestes teories es van sustentar en el seu estudi sobre el procés que es va viure a França després de la Revolució Francesa (1789). Kang Youwei va voler seguir els mateixos passos que s'havien seguit a França, i per aquest motiu les seves teories eren idèntiques a les revolucionàries franceses.

Kang Youwei partia de la base, que la democràcia era la base de tot funcionament polític i social. A partir de la democràcia es podia constituir i organitzar qualsevol aspecte de l'àmbit polític i de l'àmbit social:

The progress of democracy from less to more is a natural principle. Hence after the United States had been established, a great revolution in laws took place, and other countries followed this. Thereupon constitutions were set up everywhere, republican[ism] flourished, communist theories appeared, and labour parties were started up every day ... Hence the arising of democracy, the flourishing of constitutions, the talk about unions and communism, all are the first signs (lit., sounds) of One World. As for constitutional monarchy, [since the monarch] is already powerless, it is just the same as a democratic [form of government]. Some day monarchy will certainly be abolished and discarded, and [all states] will only belong to the One World [government] (de Bary i Lufrano, 2000: 272).

Kang Youwei remarcava la importància que la democràcia s'havia d'implementar de baix a dalt (*bottom-up*), perquè era el principi natural de la democràcia. Una democràcia implementada al revés no era possible, i així ho demostraven els exemples dels països que s'havien anat democratitzant al llarg del segle XVIII i XIX, en el món euro-americà. En aquest cas posava d'exemple els Estats Units d'Amèrica, el qual a partir de fer grans progressos en el camp de la legislació, havia aconseguit crear una

constitució forta, que permetia governar amb gran seguretat. A partir del desenvolupament dels Estats Units.

Kang Youwei va exposar (de Bary i Lufrano, 2000: 272) que a partir de la democràcia podien sorgir diferents maneres d'organitzar qualsevol estat. A partir de la democràcia es podien defensar diferents opcions ideològiques. Kang Youwei va assenyalar (de Bary i Lufrano 2000: 272) que a partir de la instauració de la república i la democràcia, podia sorgir la creació dels sindicats que defensessin els drets dels obrers. També va posar sobre la taula, la introducció del comunisme dins la Xina, com la ideologia que millor podia defensar els interessos de les persones. El que defensava realment Kang Youwei era una democràcia amb característiques socialistes, com a pas previ per assolir un sistema que es regís sota la doctrina comunista. La cronologia que utilitzava Kang Youwei era que la progressió natural del sistema polític era la democràcia, la qual es trobava a mig camí entre el sistema autocràtic existent a finals del s.XIX i el comunisme.

La reforma política

Els sistema polític, que plantejava Kang Youwei, havia de recollir tots els drets que podien adquirir les persones, dins de la Constitució xinesa, que ell reclamava. A partir dels seus plantejaments, s'interpreta que Kang Youwei es recolzava en el sistema constitucional, per garantir els drets i deures dels ciutadans, així com la llibertat de pensament i ideologia. Aquests drets van ser adoptats per Kang Youwei, a partir dels processos viscuts a França. Kang Youwei, remarcava (de Bary i Lufrano, 2000: 272) que la Constitució republicana de qualsevol Estat era la norma que garantia que els poders monàrquics desapareixessin, perquè aquests no es podien adaptar a cap norma democràtica.

Va ser tal la fixació de Kang Youwei per fer les reformes sota el paraigües de la Constitució, que va arribar a sostenir (de Bary i Lufrano, 2000: 272) que si tots els Estats es fonamentaven en els mateixos tipus de constitucions, es podria arribar a crear un únic govern mundial. És a dir, creia en la uniformitat o universalització de la democràcia i de les constitucions.

Aquesta universalització de les constitucions, afegeix Pankaj Mishra (2012, 146) que Kang Youwei creia que la Xina només podria sobreviure si tenia la capacitat d'absorbir algunes de les virtuts d'Occident. Al mateix temps, el confucianisme havia de ser mantingut d'alguna manera o altre, per tal de preservar la base social i política de la Xina. En altres paraules, el confucianisme havia de ser reinventat per tal de poder-se salvar. La universalització de la democràcia, significava que el confucianisme s'adaptés a aquest nou marc conceptual.

De les paraules de l'autor indi, Pankaj Mishra, s'interpreta que el xoc de la cultura occidental i la xinesa, era vista per Kang Youwei com un fet irrefutable. Aquest xoc s'havia de produir, però un cop produït, les idees i les costums d'una banda i l'altre, s'havien de complementar. És a dir, les idees occidentals s'havien d'adaptar a la realitat xinesa, i per altre banda, el Confucianisme i les idees tradicionals xineses s'havien de reformular per poder-se adaptar als nous temps i a les noves idees provinents d'Occident.

Kang Youwei, veia necessària la introducció de diversos conceptes occidentals, com podia ser la democràcia, entre altres, però aquests havien de patir un procés d'adaptació, per tal que tingués èxit la seva implementació. Sense aquesta adaptació, per ambdues parts, no seria possible un desenvolupament, ni de la democràcia ni de la societat xinesa.

Kang Youwei apostava per intentar renovar els Estats, perquè d'aquesta manera és com els Estats s'enfortien. Per a ell era una qüestió de supervivència, el fet de renovar-se política i socialment. Per aquest motiu apostava per intentar renovar les institucions i crear una forta opinió pública, la qual havia de dotar de legitimitat tot el procés de reforma. D'aquesta manera, a partir de la legitimitat es dotava d'un ampli consens entre la població per tal de dur a terme les reformes.

Seguint el camí de la reforma Kang Youwei apuntava (Teng i Fairbank, 1973: 177) a reformar les antigues institucions, corruptes i que s'havien quedat inservibles, per intentar-les dotar d'eficiència.

Pankaj Mishra (2012, 147) apunta que Kang Youwei emfatitzava en l'oferiment, en certs punts utòpics, d'una moral comuna i universal, on l'egoisme i l'hàbit de fer jerarquies havien de ser destruïts, per donar pas a la realització de la idea confuciana del

rén 仁 (humanitat, altruisme). Aquesta idea confuciana del *rén* 仁 havia de ser un altre dels pilars on la reforma política i social s'havia d'adaptar. És a dir, la democràcia com a sistema polític havia de tenir una base confuciana o tradicional xinesa.

Kang Youwei remarcava la necessitat d'una reforma institucional a la Xina, la qual no només es trobava en la política, sinó que també es trobava en la cultura i la religió. Aquesta reforma s'havia de fer a partir dels reptes que havia aconseguit superar Occident. Occident no només posava en perill l'Estat xinès, sinó que també amenaçava el confucianisme. Kang Youwei va proposar que la nova reforma, provoqués que el confucianisme fos la religió estatal que combatés l'efecte de la cristianitat.

A partir de les seves observacions dels sistemes polítics occidentals, però amb especial deteniment, en aquells països que tenien un llarg funcionament a partir de la implementació de la democràcia, Kang Youwei va redactar un memorial, el 29 de juny de 1898, on donava uns arguments, els quals anaven dirigits, especialment a l'emperador per intentar, en pocs mesos, introduir algunes reformes.

Kang Youwei's conversation with th Emperor, June 1898.

Kang Youwei: "The four barbarians are all invading us and their attempted partition is gradually being carried out: China will soon perish".

Emperor: "All that is caused by the conservatives".

Kang Youwei: "Your Majesty's sacred intelligence has thoroughly understood the root of the illness; and since Your Majesty has understood the root of the illness, the medicine is right there. Since Your Majesty knows already that the conservatives have caused the disaster and failure, then unless we change the old institutions entirely and make them new again, we cannot make ourselves strong".

Emperor: "Today it is really imperative that we reform".

Kang Youwei: "It is because in recent years we have not talked about reform, but because it was only a slight reform, not a complete one; we change the first thing and do not change the second, and then we have

everything so confused as to incur failure, and eventually there will be no success ... The prerequisites of reform are that all the laws and the political and social system be changed and decided anew, before it can be called a reform. Now those who talk about reform only change some specific affairs, and do not reform the institutions". (Teng i Fairbank, 1973: 177)

El diàleg entre Kang Youwei i l'Emperador Qing, partia del punt en què la Xina es va veure afectada pels Tractats Desiguals. A partir d'aquests tractats la Xina es va veure sotmesa a una sèrie d'humiliacions, que Kang Youwei assenyalava, que podien portar a la Xina a morir com a nació. Kang Youwei veia en la reforma de les institucions el punt bàsic per intentar recuperar la legitimitat i la força envers les potències invasores. La reforma, que havia quedat aparcada pels polítics i intel·lectuals conservadors, havia d'agafar més força i s'havia d'iniciar el més aviat possible.

Kang Youwei veia debilitades les institucions i aquest fet provocava una falta de legitimitat de l'emperador vers el poble, que feia que el seu poder fos dèbil, en aquells moments. El diàleg per reformar les institucions s'havia de fer efectiu, perquè Kang Youwei veia que aquest procés estava aturat per part de l'ala conservadora. El procés d'introducció de nous elements, conceptes i teories, havia de significar el ressorgiment de la nació xinesa. Adaptar-se als "nous temps", tal i com ho havien fet les potències occidentals, era primordial per a Kang Youwei.

A partir d'aquí, Kang Youwei va més enllà pel què fa a les reformes, i creu des d'un punt de vista radical, que totes les lleis, polítiques i socials, havien de ser canviades, per afavorir aquest procés de transició que havia de viure la Xina. Sense el canvi total de les lleis, no seria possible cap tipus de reforma política i social, tot i que els nous conceptes provinents d'Occident es comencessin a introduir. De les paraules de Kang Youwei es dona a entendre que la democràcia havia de partir des d'un inici absolut, sense cap tipus d'ingerència del passat, en el context social i polític xinès, perquè sinó podia néixer viciada de tots els errors que assolaven la Xina a finals del segle XIX. Kang Youwei volia trencar amb el passat. El passat ja no era la solució al problema.

La importància de la democràcia

Kang Youwei es mostrava segur de com les seves idees s'inserien en la societat, i com un cop anaven prenent forma, la implementació de la democràcia a la Xina seria un fet possible. Això es basava en que les seves teories es fonamentaven en estudis, que així ho demostraven amb, per exemple, els altres estats del món que havien emprès el mateix camí de la democratització:

A survey of all states in the world will show that those states that undertook reforms became strong while those states that clung to the past perished. The consequences of clinging to the past and the effects of opening up new ways are thus obvious. If Your Majesty, with your discerning brilliance, observes the trends in other countries, you will see that if we can change, we can preserve ourselves; but if we cannot change, we shall perish. Indeed, if we can make a complete change, we shall become strong, but if we only make limited changes, we shall still perish. If Your Majesty and his ministers investigate the source of the disease, you will know that this is the right prescription.

Our present trouble lies in our clinging to old institutions without knowing how to change. In an age of competition between states, to put into effect methods appropriate to an era of universal unification and laissez-faire is like wearing heavy furs in summer or riding a high carriage across a river. This can only result in having a fever or getting oneself drowned...

It is a principle of things that the new is strong but the old weak; that new things are fresh but old things rotten; that new things are active but old things static. If the institutions are old, defects will develop. Therefore there are no institutions that should remain unchanged for a hundred years. Moreover, our present institutions are but unworthy vestiges of the Han, Tang, Yuan, and Ming dynasties; they are not even the institutions of the [Manchu] ancestors. In fact, they are the products of the fancy writing and corrupt dealing of petty officials rather than the

original ideas of the ancestors. To say that they are the ancestral institutions is an insult to the ancestors. Furthermore, institutions are for the purpose of preserving one's territories. Now that the ancestral territory cannot be preserved, what good is it to maintain the ancestral institutions?

Although there is a desire to reform, yet if the national policy is not fixed and public opinion not united, it will be impossible for us to give up the old and adopt the new. The national policy is to the state just as the rudder is to the boat or the pointer is to the compass. It determines the direction of the state and shapes the public opinion of the country. (*Yingchao tongchou quanjuzhe*, in *Wuxu zougao* 1b-2b; de Bary i Lufrano, 2000: 269)

Els estudis, als que Kang Youwei es referien, mostraven que els Estats que van emprendre reformes polítiques i socials, es van fer poderosos. A partir d'aquí es van poder desenvolupar. Segons Kang Youwei (de Bary i Lufrano, 2000: 269) les reformes es van haver d'emprendre per intentar que l'Estat en qüestió, no caigués en un retrocés i pogués competir amb la resta, que si que es desenvolupaven. Per aquest motiu Kang Youwei apostava per l'obertura d'aquests nous camins que s'havien d'explorar, eren el clar exemple del que havien suposat el desenvolupament dels altres països, els quals tenien com a denominador comú la democràcia.

En un intent de fer efectiu els nous processos polítics i socials, dels que parlava Kang Youwei, aquest es va dirigir a l'emperador, per tal que ell fos qui iniciés el procés de reforma política i social. Kang Youwei insistia amb les seves declaracions, que la democràcia era la recepta adequada, per no caure en un pou de misèria.

Kang Youwei creia que el desenvolupament polític i social, passava per instaurar la democràcia, però bàsicament per desenvolupar les velles institucions. Es desprèn de les paraules de Kang Youwei a (de Bary i Lufrano, 2000: 269), que el problema de la Xina es fonamentava en les velles institucions. Aquestes velles institucions eren el veritable problema que la Xina no es desenvolupés. La Xina, segons Kang Youwei (de Bary i Lufrano, 2000: 269) havia de començar a competir amb els estats més poderosos,

els quals havien pogut desenvolupar-se a partir dels mètodes adequats de la unificació universal (democràcia) i el *laissez-faire*. Aquesta modernització dels Estats era el camí a seguir i marcat pels altres països. Xina s'havia d'emmirallar en aquests països, sinó preveia que la Xina s'enfonsaria.

En altres paraules, Kang Youwei veia que la democràcia i els valors universals, nascuts a partir de la Il·lustració euro-americana, eren el camí que ell proposava a seguir. Si no es seguia aquests camins, l'Estat xinès podia veure's reduït a una gran debilitat. La democràcia era sinònim de fortalesa i de modernitat. Amb aquests arguments Kang Youwei volia demostrar que la democràcia era molt important per a la Xina. Kang Youwei posava la seva pedra angular en la democràcia, i a partir d'ella tot el desenvolupament de les institucions, les quals, les noves havien de substituir les velles, perquè les velles no podien adaptar-se al procés de democratització, tal i com es desprèn de les seves paraules (de Bary i Lufrano, 2000: 269).

A tot aquest procés, Kang Youwei veia (de Bary i Lufrano, 2000: 269), com un factor clau, que sense una unificació nacional, aquest procés no tindria èxit. La unió de la ciutadania era clau per tal que el procés es pogués desenvolupar sense cap tipus de problemes. L'Estat havia de ser qui havia de dirigir a la societat en aquest procés. Per altre banda, l'Estat havia de marcar la pauta i les normes de com la democràcia s'havia d'instaurar. A partir de l'opinió pública, i de les percepcions socials, l'Estat veuria si la implementació de la democràcia es feia de manera eficient o no. Per aquest motiu, de les paraules de Kang Youwei (de Bary i Lufrano, 2000: 269) es desprèn que l'Estat havia de tenir en consideració les opinions de la ciutadania, perquè sense aquestes opinions, l'Estat no podria portar unes polítiques de reformes correctes, perquè no veuria la realitat de manera propera. És a dir, la reforma l'havia de conduir l'Estat però s'havia de fer de baix a dalt, és a dir, que la població era qui l'havia de desenvolupar. L'Estat havia de ser el timó que dirigís el vaixell (societat).

Com apunten Teng i Fairbank (1973, 147), Kang Youwei tenia un model idealitzat de com havia de ser el govern i els governants. El model idealitzat de Kang Youwei, va ser descrit en el llibre *Commonwealth*, de l'autor nord-irlandès James Bryce (1838-1922) i consistia en un govern mundial, és a dir, un únic govern que governés tot el món. Aquest govern hauria de ser elegit per tots els habitants amb dret a vot del món.

Aquest govern hauria de portar a les societats a la plena llibertat, ja des del moment de néixer les persones. Aquest fet suposaria que les persones naixerien lliures, independents i que no existirien les desigualtats. A més a més, Kang Youwei va imaginar que les empreses operarien pel bé públic, sense buscar el benefici privat. De tot aquest imaginari, Kang Youwei en va dir “world government under which all national states and armies shall be abolished, while a universal language, calendar, and units of weight shall be used” (Teng i Fairbank, 1973: 147).

Canvis en el pensament

El pensament de Kang Youwei va oscil·lar amb el temps. Va passar per diferents moments, de la radicalitat i l’aposta pel model euro-americà, va passar a un model molt més tradicional xinès, a partir d’un seguit de dubtes que se li van generar, al pensar si realment aquelles idees defensades anteriorment, tenien sentit després de la fi del *Moviment per a la Reforma* de 1898. Per aquesta raó, va intentar focalitzar, primer de tot, un canvi en el model xinès, tant des del punt de vista institucional com des del punt de vista polític. Kang Youwei va assessorar a l’emperador xinès, tal i com apunten Teng i Fairbank (1973, 148), que el model que havia d’instaurar-se a la Xina, era un model basat en el model japonès dels Meiji.

Kang Youwei va fer-li arribar una carta a l’emperador on li proposava aquest nou canvi de rumb, per intentar emmirallar-se en el model japonès de la Restauració Meiji (de Bary i Lufrano, 2000: 270):

After studying ancient and modern institutions, Chinese and foreign, I have found that the institutions of the sage kings and Three dynasties [of Xia, Shang, and Zhou] were excellent, but that ancient times were different from today. I hope Your Majesty will daily read Mencius and follow his example of loving the people. The development of the Han, Tang, Song, and Ming dynasties may be learned, but it should be remembered that the age of universal unification is different from that of sovereign nations. I wish Your Majesty would study *Guānzi* [管子]

and follow his idea of managing the country. As to the republican governments of the United States and France and the constitutional governments of Britain and Germany, these countries are far away and their customs are different from ours. Their changes occurred a long time ago and can no longer be traced. Consequently I beg Your Majesty to adopt the purpose of Peter the Great of Russia as our purpose and to take the Meiji Reform of Japan as the model for our reform. The time and place of Japan's reform are not remote and her religion and customs are somewhat similar to ours. Her success is manifest; her example can be easily followed. (*Yingchao tongchou quanjuzhe*, in *Wuxu zougao* 3a-b; cf. de Bary i Lufrano, 2000: 270)

Kang Youwei va intentar persuadir a l'emperador de nou i després del fracàs de les reformes de 1898, li va proposar que, caldria emmirallar-se a partir d'aquells moments en aquells països que podien ser més semblants a la Xina. Que les reformes que havia proposat, s'adequaven més a altres tipus de països. Aquí Kang Youwei va diferenciar entre els països monàrquics i els republicans. Dos conceptes que va utilitzar i que va voler diferenciar clarament, per tal de poder explicar el perquè del fracàs.

Kang Youwei li va proposar que s'havia d'emmirallar amb els casos de Rússia i del Japó. A més a més, Kang Youwei va lligar els dos casos, basant-se en què Rússia va tenir èxit a partir d'emmirallar-se en el model japonès. Va afegir que el Japó, tenia una cultura molt semblant a la xinesa, i que compartien arrels filosòfiques i religioses, on els costums eren compartits en alguns aspectes i similars en altres.

Kang Youwei va fer un viratge en el seus pensaments revolucionaris, i va veure que les diferències socials i culturals, dels països, eren el factor que diferenciaven aquests. Aquest és un tema comú entre diversos dels pensadors contemporanis de l'època, els quals començaven com a entusiastes de la imitació dels models estrangers per després passar a defensar una adaptació del model xinès

Per aquest motiu es desprèn de les paraules de Kang Youwei (de Bary i Lufrano, 2000: 270), que era important establir un marc base, per saber com desenvolupar les noves idees provinents d'Occident. La base cultural havia de ser la base per rebre els

coneixements occidentals. Sense aquesta base i adaptació dels conceptes occidentals, com podia ser la democràcia, qualsevol procés de reforma no tindria èxit. Per aquest motiu Kang Youwei va voler adaptar el model japonès a la Xina. Un Estat amb arrels comunes a les xineses, que va implementar un model, que segons Kang Youwei era similar al què s'havia desenvolupat en alguns països d'Occident, i que havia tingut èxit. Aquest era el model, que va escollir per tal que la Xina s'emmirallés en el seu procés de reforma política i social.

Kang Youwei va agafar el camí que calia saber extreure el millor de cada zona, i adaptar-la a les característiques de la Xina. Amb aquest plantejament, Kang Youwei el què volia era explicar que no servien els valors universals, ni les institucions universals, ni la democràcia universal, tal i com ell, en un principi havia plantejat. La seva idea d'un govern mundial, quedava desmantellada, a partir de la seva pròpia experiència amb els fets que van passar a finals del segle XIX a la Xina. La democràcia com a valor universal no era vàlid. La democràcia s'havia d'adaptar a les característiques xineses.

Being that I was born on the earth, then mankind in the ten thousand countries of the earth are from the same womb but of different bodily types. Being that I have knowledge of them, then I have love (*qing* [情]) for them. All that is finest and best of the former wisdom of India, Greece, Persia, Rome, and of present-day England, France, Germany, and America, I have lapped up and drunk, rested on, pillowed on; and my soul in dreams has fathomed it. With the most ancient and noted savants, famous scholars, and great men, I have likewise often joined hands. (Adapted from Thompson, *One World*, pp. 72; de Bary i Lufrano, 2000: 271)

D'aquestes paraules de Kang Youwei, s'extreu que el millor que s'havia de fer per reformar qualsevol sistema polític, era extreure el millor de cada cas. Posant de referència, que la humanitat prové d'un mateix punt, i que a partir d'aquí tot s'havia anat desenvolupant, Kang Youwei justificava que l'extracció del millor de cada un d'ells serviria per fer els somnis realitat. Per tant, amb aquestes frases, Kang Youwei

proposava extreure el millor de cada sistema (Anglaterra, França, Alemanya, Grècia...) per intentar fer el millor dels sistemes.

Aquests sistemes que havien evolucionat a Occident, els democràtics, havien de ser entesos i compresos pels xinesos. Un punt molt important per la seva implementació. Aquest punt podria haver estat un dels punts claus, quan la reforma de 1898 va fracassar. No només els valors occidentals s'havien d'adaptar als valors xinesos, sinó que els xinesos s'havien d'adaptar als occidentals, i als valors universals. Sense aquesta adaptació mútua no seria possible cap tipus de reforma. Per fer possible aquesta adaptació, els xinesos havien d'entendre el significat de les paraules que provenien de fora de les seves fronteres, i adaptar-les als nous temps. Però per a Kang Youwei els xinesos eren incapaços d'entendre els principis universals i al mateix temps poder suprimir del seu mapa conceptual els vells costums culturals, i renovar-los per alguns procedents d'occident. Tal i com apunta Zhang Binglin (de Bary i Lufrano, 2000: 311) en una carta que li va escriure a Kang Youwei aquest li deia "You have admitted that the Grand Commonality (*Dàtóng* 大同) and universal principles are not practical in our times." (*Bo Kang Youwei un geming shu*, in *Zhang Binglin quanji*; de Bary i Lufrano, 2000: 311)

Kang Youwei es ratificava en aquest posicionament i creia, que la fórmula lineal de la reforma política havia de dur a la democràcia, a partir d'uns principis universals, no era factible en una societat com la xinesa, la qual no estava preparada per aquest canvi de valors antics (confucianisme) a valors nous (democràcia):

The Chinese people today are incapable of understanding universal principles or abolishing old customs; thus, after a revolution violence would continue unabated and bare survival would be difficult. How then could one reform the country and save the people and reorder politics. (*Bo Kang Youwei un geming shu*, in *Zhang Binglin quanji* 183; de Bary i Lufrano, 2000: 312)

Si els ciutadans xinesos, de finals del segle XIX i principis del segle XX, no eren capaços de comprendre els principis que arribaven d'Occident, Kang Youwei apuntava (de Bary i Lufrano, 2000: 312) que no serien capaços d'enderrocar cap sistema antic, en referència al sistema imperial xinès. Aquesta preocupació de Kang Youwei, el portava a formular que el procés democràtic s'havia de fer sense violència. Si la violència apareixia en qualsevol procés de reforma política, el procés hauria mort.

Kang Youwei tenia present els fets de la Revolució Francesa (1789), que havia costat la vida a una part de la societat francesa. Els fets violents no podien tenir cabuda, perquè els preu per aconseguir la democràcia no podia passar per les armes i les vides de les persones.

Per justificar el fet que la població no fos capaç d'interioritzar els nous coneixements occidentals, Kang Youwei exposava que els ciutadans xinesos no podien comprendre el significat i la posada en pràctica dels principis universal, si això significava abolir els vells costums tradicionals xinesos.

Si la Xina, no era capaç de reinventar-se a partir dels nous sistemes, ja existents a Occident, no tindria un futur esperançador. D'aquests posicionaments de Kang Youwei, se'n pot dir que la democràcia i el procés que se'n derivava d'ella, era el punt de partida per intentar reordenar el sistema polític xinès, i del sistema que en sorgís, aquest seria un nou sistema adaptat a la població xinesa. Kang Youwei, veia que la democràcia era una fita que s'havia d'aconseguir de manera pacífica, però sempre respectant la base cultural xinesa.

Si la imposició s'havia de fer per la força, la societat xinesa, segons Kang Youwei, s'hagués alçat en una revolució violenta. En altres paraules, Kang Youwei expressava la seva preocupació per la introducció dels valors universals. L'efecte seria el contrari del que molts intel·lectuals, sobretot occidentals esperarien d'una interiorització de valors occidentals.

Tot i que, en el segon període d'acció política i intel·lectual, després de 1898, Kang Youwei no li atreia la idea d'instaurar els valors universals, nascuts de la cultura occidental, Kang Youwei va voler reformar l'estat xinès a partir de la introducció de la democràcia, per tal d'intentar fer unes reformes lentes, però al mateix temps segures. La democràcia havia de passar per diferents estats, és a dir, Kang Youwei volia transformar

la Xina d'un Estat on governava l'emperador per mandat del cel, a un Estat on el sistema de govern fos la república parlamentària. Però entre un sistema i l'altre, Kang Youwei (Hsiao,1975: 194) apostava per fer una transició mitjançant la monarquia constitucional. Kang Youwei creia que el trencament entre un sistema polític, com era el dels emperadors, amb una llarga tradició cultural i una república parlamentària, podia ser traumàtica per la població. D'aquesta manera, si es passava per una monarquia constitucional, on la dinastia pogués continuar en el poder, però cedint autonomia i poder al poble, es podia fer una transició sense cap tipus de trencament, i adaptant els fets tradicionals amb els occidentals.

Liang Qichao 梁启超

Liang Qichao 梁启超

Introducció

Liang Qichao (1873-1929) va néixer a *Xīnhuì* 新会, a la província de *Guǎngdōng* 广东. Va aprovar l'examen provincial⁴³ de grau *xiāngshì* 乡试 amb només 11 anys. Als 16 anys va passar els exàmens de *huìshì* 试会 i va ser el candidat més jove en fer-ho. A l'any 1890 va provar de passar els exàmens nacionals *jìnshì* 进士, però mai els va arribar a superar. En aquests exàmens va conèixer a Kang Youwei, del qual se'n va fer deixeble. A partir d'aquí inicià una època, conjuntament amb Kang Youwei, on intentaren impulsar una sèrie de reformes socials i polítiques. Aquestes reformes acabarien l'any 1898, amb el fracàs de la Reforma dels Cent Dies. Degut a diversos episodis viscuts durant aquesta època de la Reforma i a les seves idees, Liang Qichao es va exiliar al Japó, just després del fracàs de les reformes polítiques que havia impulsat amb Kang Youwei (1898).

A partir d'aquí es va convertir en el defensor més influent de la reforma política xinesa, en els anys abans de la Revolució de 1911. La revista quinzenal *Xīnmín Cóngbào* 新民叢報 (*Nova Ciutadania*), que Liang Qichao va editar i publicar a Yokohama, entre els anys 1902-1905, va mostrar un gran canvi en el seu pensament. A partir de llavors va estar molt més exposat a les influències occidentals i enormement impressionat pel progrés del Japó, en contrast amb les contínues errades de la reforma

⁴³ El sistema d'exàmens va funcionar com a eix articulador de la instància familiar i la instància estatal, harmonitzant els interessos de les elits locals i els de l'Estat imperial, a partir de la promoció d'un saber específic. El coneixement provat en les successives avaluacions qualificava el graduat per participar de l'esfera político-estatal, i garantia el manteniment de la preeminència social de la seva família en l'àmbit local. Cal destacar que la cursa burocràtica a la Xina representava l'opció ocupacional més prestigiosa pel fet que comportava reconeixement social, poder polític i rendibilitat econòmica (Iadevito i Villagrán a http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%20%20Conocimientos%20Saberes/Ponencias/IADEVITO,%20Paula%20y%20otros.pdf, consultada el 20/7/2013). Totes les persones tenien dret a presentar-se a l'examen sense ser excloses per la seva classe social. Per altre banda cal indicar que el sistema d'exàmens s'articulava en diferents graus (de més baix a més alt). Quan es superava un grau, l'opositor tenia dret a poder-se presentar al següent nivell. Era imprescindible passar un nivell inferior per poder optar al següent nivell: examen de districte o 县试 *xiànshì*; examen de prefectura o 试府 *fūshì*; examen d'aptitud o 试院 *yuànshì*; examen de província o *xiāngshì* 乡试; examen de capital o 试会 *huìshì*; examen de Palau o *jìnshì* 进士.

del sistema polític xinès. Després de 14 anys al Japó va tornar a la Xina coincidint amb la caiguda de la Dinastia Qing (1911).

Un cop tornat de l'exili, Liang Qichao va crear el Partit Progressista i va ser molt crític amb els republicans, precisament es va enfrontar políticament amb Sun Yat-sen, cap del moviment republicà a la Xina, sobretot quan aquest va voler expulsar del Parlament Xinès als nacionalistes. Anys més tard, va intentar que la Xina entrés en el bàndol aliat durant la Primera Guerra Mundial (1914-1918), però va fracassar de la mateixa manera que ho va fer quan va voler restaurar la monarquia (1917).

Liang Qichao va tenir vida activa literàriament parlant, i va escriure diferents articles polítics, que van ser font d'inspiració, per exemple, durant el Moviment del 4 de Maig de 1919. A partir de la dècada dels anys 20, es va dedicar a la docència a la Universitat de Tsinghua a Pequín i de Tungnan a Shanghai.

Pensament polític

El pensament polític de Liang Qichao va evolucionar amb el temps. Va passar de la total revolució a unes postures més conservadores i basades en la llei i el respecte per les institucions.

Liang Qichao va estar influenciat per diversos autors europeus, els quals el van ajudar, com explica Pankaj (2012, 157) en poder ampliar els seus coneixements a partir de les obres literàries que Liang Qichao va llegir i desenvolupar. Els autors que més van influenciar en la seva vida van ser: Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) i els filòsofs grecs. Posteriorment es va dedicar a traduir i escriure estudis biogràfics de Oliver Cromwell (1599-1658), Camilo Benso "Compte de Cavour" (1810-1861) i Giuseppe Mazzini (1805-1872).

Aquesta influència van portar a Liang Qichao a ser un actiu, en el desenvolupament d'opinió pública en la premsa política, al final de la dinastia dels Qing, entre finals del segle XIX i principis del segle XX, però va ser durant la darrera dècada del segle XIX, quan a nivell literari, Liang Qichao va desenvolupar les seves primeres línies de pensament.

Liang Qichao va ser un fidel admirador de *Wànguó gōngbào* 万国公报⁴⁴ i sobretot dels escrits de Young Allen (1836-1907). Per altre banda, en un catàleg anomenat *Xīxué shūmùbiǎo* 西學書目表, dedicat a treballs de diferents matèries, vistes des d'una perspectiva occidental, Liang Qichao a través del treball de Timothy Richard (1845-1919) anomenat *A New History of the West*, va començar a crear els seus esquemes de com la Xina havia de reformar-se política i socialment, tot seguint el model occidental de la democratització. A l'any 1895, Liang Qichao va poder prendre contacte amb Timothy Richard en una trobada a Běijīng 北京. De la trobada Liang Qichao va poder rebre, de mans de Timothy Richard, un gran nombre de traduccions de la història, la filosofia i els pensaments polítics occidentals.

De Bray i Lufrano (2000, 298-99) expliquen que les revistes de les que Liang Qichao en va ser editor, van tenir una especial rellevància per l'aportació d'aspectes innovadors, fet que no succeïa amb les revistes que estaven directament influenciades per l'opinió missionera i comercial provinent d'Occident i que havien operat a la Xina des del 1815. Tot i que a finals del segle XIX, una sèrie de diaris comercials de la Xina, en idiomes estrangers, com *Shēnbǎo* 绅宝 (*Diari de Shanghai*, fundat el 1872) ja existien, les noves línies de premsa que va aportar Liang Qichao van ser revolucionàries per la seva època. La nova premsa política, es va convertir cada vegada més en un aspecte més influent per a la societat xinesa de finals de 1890, i es va distingir dels diaris comercials de dues maneres diferents: tenia un propietari xinès i el seu principal èmfasi es va posar en el comentari polític.

Liang Qichao, en una editorial, al 1896, que portava com a títol *Newspapers Are Beneficial to National Affairs*, va dir que “two significant functions of news: to channel communication between the state and the people, and to serve as guardians of the government in order to defend the public interest” (Zhang, 2012: 25).⁴⁵ Liang Qichao va proposar que la premsa es veiés com un pont entre l'Estat i la societat.

D'aquesta manera, la premsa, incrementaria la solidaritat entre les persones encara que fossin d'escales socials diferents. El paper de la premsa segons Liang Qichao seria

⁴⁴ Veure glossari

⁴⁵ Citat a Shiwubao, 1896

“report government measures in various provinces, offer analyses of foreign relations, and publish important works on political science and the arts”. Això permetria la cohesió social i política del poble xinès (Zhang, 2012: 25)⁴⁶.

Si bé la premsa tenia un paper molt important, per intentar ajudar a evolucionar en la consecució de les reformes, Liang Qichao, per altre banda, va apostar fermament per intentar educar a la població xinesa. Liang Qichao veia en l'educació la font que podia servir per reformar la societat i la política xinesa. Com assenyala Bai (2001, 124), a l'any 1896 Liang Qichao va començar a publicar una sèrie d'articles titulats *Bìànfǎ tōngyì* 变法通议 (*Les Reformes*) a *Shíwù bào* 时务报 (*Actualitat*).

En aquesta sèrie d'articles, Liang Qichao feia referència, entre altres aspectes, a una àmplia gamma de qüestions relatives a l'educació (per exemple, les escoles en general, les escoles de professors, societats acadèmiques, l'educació de les dones i els nens), amb l'argument que l'educació era la clau de la reforma política, però també social. Liang Qichao tenia com a referent el Regne Unit, en veure com Anglaterra s'havia convertit en la primera nació que tenia una organització política moderna, així com el poder nacional, el qual també estava desenvolupat. Per aquest motiu quan Liang Qichao es referia al terme “educació occidental”, sovint es referia específicament a l'educació anglesa.

Aquest fet, va conduir a Liang Qichao a intentar dinamitzar i ampliar el pensament tradicional, cap a noves direccions, i les nocions tradicionals de l'art de governar van ser objecte d'un intens escrutini. Liang Qichao va explicar que “the growing sentiment that institutional corrosiveness, even if available, could at best alleviate the intensity and urgency of China's crisis but would never provide the fundamental solution” (Cheng, 2001: 482).

Canvi en el model polític xinès

Si el camp de l'educació era fonamental per intentar fer reformes democràtiques al país, no gensmenys important era el fet de combatre la corrupció, un element distorcionador quan es volen fer qualsevol tipus de reformes democràtiques en

⁴⁶ Citat a Shiwubao, 1896

qualsevol Estat. Davant de la debilitat i la corrupció de les institucions xineses de l'època, Liang Qichao va introduir el concepte de Fukuzawa Yukichi (1835-1901) *jitsugaku*, o l'aprenentatge pràctic, que posava èmfasi en un enfocament similar a l'utilitarisme sense separar Orient i Occident en termes morals (Willcock, 1995: 819).

A finals del segle XIX, Liang Qichao veia la monarquia com un obstacle per l'avanç i el desenvolupament de la societat xinesa, perquè aquesta afavoria a la corrupció política i administrativa xinesa. Peter Zarrow (2012, 75) ens indica que Liang Qichao va desenvolupar una línia de pensament, sota una idea general de condemna del sistema imperial. A l'any 1896 va publicar un article anomenat *China's Weaknesses Are Due to Preventing Problems* (Zarrow, 2012: 75), on vinculava l'egoisme a la monarquia i atribuïa a la monarquia els problemes d'aquells moments de la Xina. A partir d'aquesta publicació, Liang Qichao va traçar un procés històric que criticava durament el poder imperial.

Liang Qichao identificava el poder imperial amb el fet que es va intensificar l'opressió dels pobles, per part d'aquest poder, al mateix temps que els governants es trobaven aïllats dels seus propis ministres o consellers. Aquesta va ser l'essència de la "privatització" de l'imperi Qing. Liang Qichao va suggerir que: "the individual's rights to autonomy and benefits⁴⁷ belonged to the category of *gòng* [共] 'public minded'" (Zarrow, 2012: 75). Mentrestant *sī* 私 significava privadesa i egoisme. En altres paraules, Liang Qichao distingia entre les esferes públiques (la democràcia) i les privades (autocràcia). Segons Liang Qichao (Zarrow, 2012: 75), *gòng* 共 incloïa els drets individuals, sempre que aquests es trobessin dins dels seus propis límits, mentre que *sī* 私, en la seva essència, representava el mateix concepte de "drets", però que es practicaven en una engrandida, monopolística i depredadora passió (Zarrow, 2012: 75).

⁴⁷ Liang Qichao distingia entre el que era públic (democràcia) i el que era privat (autocràcia). Els individus podien estar associats amb l'esfera privada, però amb tenien la seva capacitat pública, funcionaven com una comunitat (Zarrow, 2012: 75). És a dir, els individus obtenien uns drets individuals, els quals estaven sota "tutela" de l'esfera privada (governants), però al mateix temps aquests drets individuals, els permetien associar-se de manera pública, creant diferents comunitats. És la barreja entre l'esfera pública i la privada, que Liang Qichao ho reflecteix a partir dels drets individuals de les persones. Els drets individuals donaven una autonomia i uns beneficis a l'individu, encara que estigués sota la vigilància de l'esfera privada. Aquesta circumstància es veu en la teoria occidental dels drets / poder (权 *quán*).

Com apunta Zarrow (2012, 76) Liang Qichao entre 1896 i 1898 va tenir una visió del progrés mundial històric, sota un punt de vista neoconfucià, és a dir, la síntesi del confucianisme, el daosime i del buidisme, que es va desenvolupar durant la dinastia Song, de l'enfortiment de la Xina com a nació. Ell va ser propens a les idees polítiques democràtiques. Aquestes idees polítiques es van anar radicalitzant i sofisticant a partir del període esmentat anteriorment. Liang Qichao va començar a estudiar més sobre les teories polítiques europees i angloamericanes.

Aquesta profundització en l'estudi de la democràcia occidental, va portar a Liang Qichao a utilitzar, en el pròleg d'*On Aggregation* (1897), el terme "way of the aggregation" en oposició a "way of the authoritarian" del despotisme monàrquic, dient que:

Rule of the masses via the way of the aggregation, the aggregation shall succeed; rule of it via that of the authoritarian, it will fall apart ... Once faced with the way of the aggregation, that of the authoritarian will certainly die... The strength of a country is the result of democracy, with which a country is bound to be strong. The monarch serves the individual interests, while democracy serves the interest of the public. (Letter to Mr. Yan Youling, 1896; Dong, 2012: 40)

Tot i aquest posicionament exalçant les grans i bones conseqüències que podia portar la democràcia, especialment pel col·lectiu, qui prenia protagonisme per sobre l'individu, el qual era potenciat pel règim monàrquic, Liang Qichao, tot i exposar les bondats de la democràcia i que el poder del nacionalisme va ser la força que va impulsar als pobles occidentals i al japonès en l'acció de fer reformes democràtiques va veure com a l'any 1898, just després de la finalització del període de les Reformes dels Cent Dies, com apunten De Bray, i Lufrano (2000, 287-88), l'apatia i la indiferència de milions de xinesos, van ser els que van provocar que la revolució política que es volia dur a terme fracassés. Un altre element pel qual aquestes reformes fracassessin van ser, en opinió de Liang Qichao, que van haver-hi una sèrie de desigualtats, en la utilització de la força entre els governants i els governats. Això es va deure a que el govern xinès

va suprimir, en visió de Liang Qichao, els desitjos naturals del poble i li van limitar les llibertats:

If one observes the histories of nations that have been destroyed- whether Eastern or Western, ancient or modern- one sees that in the beginning, there have always been a few people resisting despotism and seeking freedom. Again and again the government seeks to destroy them, and gradually they become weaker and weaker, until eventually their original passion for rights consciousness comes increasingly under the control of the government and weakens to the point that hope for recovery is lost and people simply take the government's controls for granted. After a few decades and a few centuries of this worsening situation, all rights consciousness has completely disappeared. This is certainly due to the weaknesses of the people: so how could the government's scromes be avoided? A citizenry is made up of an assemblage of individuals; and national rights [*guóquán* 國權] are made up of the grouping of the rights of individuals. (Liang, [1902] 1996d: 38-39; cf. Angle and Svensson, 2001: 13)

Les concepcions que provenien des d'Occident

Aquestes llibertats eren definides per Liang Qichao com “acting autonomously as long as one does not invade others’ freedom, and discipline as the virtue of respecting others’ freedoms. Thus freedom is marked by obedience to law and to the public interest.” (Nathan, 1985: 55)

Davant d’aquesta problemàtica que Liang Qichao havia pogut anar observant al llarg de la seva vida, i que havia vist reflexada en els autors que més el van influir, com Hobbes o Rousseau, el reformista xinès va intentar aplicar alguns dels conceptes, que la societat i els intel·lectuals occidentals estaven procedint i executant, per tal d’implementar-los a la societat xinesa. Aquesta voluntat d’implementació d’aquests nous conceptes venia determinada perquè la societat xinesa estava vivint una època de

canvis polítics entre finals del segle XIX i principis del segle XX, fet que provocava que aquelles reformes que provenien de la Il·lustració Europea, ara es poguessin veure reflexades en la societat xinesa, en un intent de canviar el sistema vigent.

Andrew Nathan (1985, 56) apunta que Liang Qichao distingia dos tipus de llibertats, les quals eren les que més urgien a la Xina:

The first was political participation, which could be understood as freedom that the citizenry as a whole has achieved *vis-à-vis* the government. The second was national freedom or “nation-building”, which exists when the people of a nation get together with those of the same race and establish their own state, and do not allow other races or states to exercise any sovereignty over them, to interfere in the slightest way in their internal affairs, or to seize an inch of their territory.

Precisament, en una conversa mantinguda entre un periodista nord-americà, Simmon, i Liang Qichao,⁴⁸ es pot entendre quina va ser la seva posició respecte a la introducció d'elements i de concepcions polítiques occidentals, com podien ser la democràcia o el sistema que se'n deriva d'ella:

I remember what Simmon, a well-known American journalist, told me. He asked me: “What will you do after you go back to China? Do you want to bring some [elements] of Western civilization to China?” “Of course,” I replied. He heaved a deep sigh and said: “I say how pitiful it is! Western civilization has been destroyed”. I asked him: “What will you do after you go back to your country?” He replied: “I shall close my gate and wait for you to save us by introducing Chinese civilization into our country (Liang, 1936: 40; Yu, 2009: 104).

⁴⁸ Un fragment de la conversa es pot trobar en el llibre del politòleg xinès Yu Keping (2009, 158).

Amb la seguretat que les idees polítiques que s'havien anat formant i desenvolupant a Occident, Liang Qichao va intentar que aquestes idees polítiques occidentals anessin entrant a formar part del vocabulari i la pràctica de la societat xinesa, és a dir, volia importar-les al territori xinès. El fet que les volgués importar es basava en primer lloc, perquè Liang Qichao havia observat com aquells països que havien adoptat sistemes democràtics s'havien transformat en potències importants, no només en el camp social i polític, sinó també en el camp militar.

La introducció d'elements democràtics al Japó, eren el marc de referència, per a Liang Qichao, per tal d'intentar començar a introduir-los a la Xina. Liang Qichao va complementar les seves explicacions amb idees d'altres pensadors i d'altres camps per fer entendre què podia passar si la Xina no es modernitzava políticament. De Bary i Lufrano (2000, 300) assenyalen que Liang Qichao va triar, d'exemple, de la mateixa manera que ho havia fet Kang Youwei, persones del camp de la biologia i la sociologia, com Charles Darwin i Herbert Spencer, respectivament, per fer aquesta explicació de l'evolució de les societats. El primer, Darwin, parlava de la selecció natural i el segon, Spencer, parlava sobre la teoria de la supervivència. Aquests dos postulats, els va fer servir com a referència i punt metafòric, per demostrar a la població xinesa la importància de reformar l'estructura política del país, fent veure que els països que havien aconseguit introduir la democràcia en el seus sistemes, s'havien convertit en països forts:

Therefore, in regulating the state and ordering society, nothing is more valuable than timeliness. It is not the Chinese teachings alone that emphasize this. In the West, Darwin first developed the principle of natural selection and the triumph of the strong. Spencer later replaced this principle with the theory of survival of the fittest. According to this theory, which constitutes the field of victory and defeat, that which is of superior quality but not adapted to the environment will eventually become inferior and that which is of inferior quality but adapted to the environment will eventually become superior. Therefore, although the fur of a fox is very warm, it is of no use in the heat of summer, and

although fine satin is very beautiful, it cannot protect against the cold of winter. That which is not appropriate to the time will certainly fail. (*Shibao*, June 12, 1904; *Xinmin congbao*, 44; de Bary i Lufrano (2000, 300))

D'aquestes paraules es desprèn el fet que la societat xinesa s'havia de renovar. No podien continuar amb un sistema mil·lenari, on l'emperador organitzava i dirigia al país, sense que els ciutadans, senzillament, tinguessin cap dret a elegir qui els governava o a poder-se organitzar lliurement. Això provocava que la societat no evolucionés i es quedés estancada en una dictadura, on el poder de l'emperador controlava totes les esferes de la societat.

Veient aquesta situació i a partir del seu aprenentatge a partir de l'estudi de les estructures i formes polítiques d'Occident, trasllada a Liang Qichao a formular el suggeriment que la reforma política que havia d'emprendre la Xina, tal i com apunta Zarrow (2002, 40) s'havia de fer des de la democràcia, i era una prioritat urgent, que havia de passar per sobre de qualsevol altre reforma dins la societat xinesa, perquè la democràcia assegurava la fortalesa de l'Estat: "The strength of a country stems ultimately from democracy. This is the nature of democracy." (Chang, 1971:109)

Per poder dur a terme aquest reforma del sistema polític, Liang Qichao va establir que la població havia de veure reconegut alguns dels seus drets. Liang Qichao va utilitzar el concepte *mínquán* 民權, per explicar que les persones tenien dret a la participació de la vida política. Com apunta Svarverud (2001, 138), inicialment el concepte *mínquán* [权民] va ser utilitzat a la Xina per indicar els drets polítics, i especialment significava el dret a la participació política. No obstant això, el terme s'ha utilitzat amb connotacions diferents per diferents autors en diferents moments com una traducció dels termes occidentals "drets civils" o "drets democràtics" i fins i tot com a "democràcia". Mentre que el terme *mínquán* [权民] es va emprar en la seva primerenca definició política que significa "drets"; també es pot trobar casos en què està molt present la connotació anterior de "poder", per exemple, quan *mínquán* [权民] s'oposa a

jūnquán [权君]⁴⁹ (poder monàrquic) o menys aparentment, quan s'utilitza en oposició a *guóquán* [权国] com als “drets nacionals”. I és el mateix Liang Qichao qui utilitza el mot *mínquán* [权民] per contraposar-lo a *guóquán* [权国]:

What is a nation? It is formed by the congregation of people. What is the government of a nation? It is that its people manage their own matters. What is patriotism? It is that its people take care of themselves. Therefore, when people's rights/power (*mínquán* [权民]) prosper, then national rights/power (*guóquán* [权国]) are confirmed. And when people's rights/power (*mínquán* [权民]) deteriorate, then national rights/power (*guóquán* [权国]) disintegrate. (Liang, 1899a, 22; Svarverud, 2001, 138)

És interessant observar aquestes diferenciacions que fa Liang Qichao de diferents conceptes occidentals, els quals tenia com a objectiu, l'inici d'una ràpida propagació i la creació d'un ampli lèxic o vocabulari de conceptes occidentals. Deixava molt clar la diferenciació entre *nació*, *govern de la nació* i *patriotisme*. Conceptes que podien semblar similars per a la població xinesa, però que petits matisos feien que fossin diferent i no significuessin el mateix. Tot i això, eren tres conceptes que estaven íntimament relacionats uns amb els altres, i que l'acció d'uns podia beneficiar o perjudicar les accions dels altres.

La introducció d'aquests conceptes occidentals tenien la finalitat de poder-los adaptar a la realitat xinesa, per tal de poder fer entendre a la població, el significat d'aquestes paraules que per a molts els hi eren estranyes. Aquestes definicions, però, eren només un pas previ per poder introduir el concepte de democràcia. L'objectiu de Liang Qichao era poder preparar a la població, per tal que fos receptiva a l'ús dels nous conceptes de la política occidental.

⁴⁹ Fa referència a la manera de com és governat un territori, en aquest cas significa que el territori és governat per un monarca amb poder absolut, és a dir, les normes són fetes i interpretades per un sobirà, qui té el poder absolut. Per fer una similitud amb el concepte occidental, seria la monarquia absoluta.

Què era la democràcia?

Liang Qichao va intentar introduir el concepte de la democràcia, per tal d'intentar reformar el sistema polític xinès. La democràcia i tot el què se'n derivava d'ella era el seu *leitmotiv* que tant perseguia:

No more am I dizzy with vain imaginings; no longer will I tell a tale of pretty dreams. In a word, the Chinese people must for now accept authoritarian rule; they cannot enjoy freedom ... those born in the thundering tempests of today, forged and molded by iron and fire --they will be my citizens, twenty or thirty, or fifty years hence. Then we will give them Rousseau to read, and speak to them of Washington. (Greider, 1981: 167; Pankaj, 2012: 174)

Liang Qichao somniava en que a mitjà termini la ciutadania xinesa hagués pogut superar l'etapa del govern autoritari per passar a un govern democràtic, tal i com ho havien fet alguns països occidentals. Amb la democràcia aconseguirien la llibertat, que els permetria tenir els drets, que anteriorment s'han comentat, és a dir, els drets individuals i col·lectius. Seria un efecte dominó que permetria amb poques dècades poder entendre els postulats de Rousseau i saber el què deia George Washington respecte als drets de l'home.

Zarrow (2008, 193) esgrimeix que és aquí on apareix aquesta consciència dels drets individuals i col·lectius (*guóquán* [国权]), que parlava Liang Qichao, els que van provocar que existís una lluita, per tal de defensar els interessos comuns, els quals permetien fer evolucionar a la societat, amb la finalitat de millorar, d'una manera més eficient i eficaç, el benestar de les persones.

Zarrow (2008, 193), afegeix que Liang Qichao creia que les persones, per contra havien de defensar els seus drets, tot i que poguessin existir governs dèspotes i autoritaris, que en un principi possessin els seus interessos per sobre de la societat. Per aquest motiu era molt important fer una bona definició del què significava la democràcia. Segons Svarverud, (2001, 138) Liang Qichao va definir *mínzhǔ* 民主 com a “govern del poble”. Aquesta definició no va ser una definició política entre intel·lectuals xinesos al final del segle XIX, sinó que servia per definir i descriure els sistemes democràtics o republicans de les nacions occidentals.

Per tal que no hi hagués cap dubte i no es confonguessin diferents termes, que poguessin portar a un error o equivocació, Jun-Hyeok (2012, 8) assenyala que Liang Qichao va definir: “*mínquán* [权民] (popular sovereignty) could be realized under a constitutional monarchy.” (Liang 1899a, 275; Svarverud, 2001: 138) Amb aquesta definició deixava ben clar que *mínzhǔ* 民主 es podia traduir literalment com a democràcia, mentrestant, com defineix Svarverud (2001, 138) el terme *mínquán* 权民 va esdevenir un terme clau per a la introducció dels drets democràtics a la Xina sota el govern d'un emperador il·lustrat.

Liang Qichao va afirmar categòricament que els dos termes, *mínquán* 权民 i *mínzhǔ* 民主 eren del tot diferents: “The connotations of the two terms *mínquán* [权民] and *mínzhǔ* 民主 are fundamentally different” (Liang 1899: 3a; Svarverud, 2001: 137) .

Mínquán 民權 era el canal mitjançant *mínzhǔ* 民主 podia obtenir el seu màxim esplendor, és a dir, la democràcia podia ser efectiva si la sobirania pertanyia al poble, la qual s'havia de veure reflexada en un Parlament (*Balimén* 巴力門).

S'ha de destacar, que el terme o concepte Parlament era tan aliè a la cultura tradicional xinesa, que Liang Qichao va utilitzar una transcripció fonètica del terme occidental i no va utilitzar en cap moment un terme xinès. Aquest aspecte és molt rellevant, perquè normalment s'intentava traduir tots els termes que provenien d'Occident, però aquest va resultar un terme que no es tenia coneixença ni tampoc la Xina havia tingut un sistema que s'assemblés a un Parlament, per tant calia fer només la transcripció fonètica, per tal que els xinesos poguessin relacionar que era un Parlament amb la idea original d'Occident.

El fet de passar d'un sistema imperial o monarquia a un sistema parlamentari, requeria que es definís què significava *monarquia* i què significava *Parlament*. En el seu assaig *Lùn jūn zhèng mǐnzhèng xiāng shàn zhī lǐ* 論君政民政相嬗之理 (Sobre l'evolució mútua de la monarquia i la democràcia), Xiong (2011, 80) afirma que Liang Qichao explicava, en aquest assaig, que els sistemes socials van evolucionar d'acord amb la llei de la manera següent: a partir de l'era d'un ordre multi-monàrquic es va passar a l'època on només regnava un sol monarca, que va donar lloc a l'època de l'Estat on imperava la llei civil, i aquesta va evolucionar cap a la monarquia, la qual va donar pas a la democràcia, que va resultar ser el fet més important històricament parlant. Des d'un punt de vista moral, Liang Qichao avaluava la política monàrquica i democràtica: “What is a monarchy? No more than a system of self-interests. What is a democracy? A system of public interests, that's all.” (Liang, 1936:35; Karl i Zarrow, 2009: 35)

La moral de Liang Qichao, portava a contraposar la monarquia amb la democràcia, fent que l'interès de l'existència de la primera sigui purament d'un auto-interès que ajuda a complir i realitzar interessos personals, en canvi la democràcia és un sistema que permet complir l'interès públic. Liang Qichao feia aquesta contraposició per donar a entendre que la monarquia és un sistema que era el pas previ a l'assoliment del model democràtic que aspirava Liang Qichao.

En aquesta línia, Liang Qichao va adreçar una carta al govern de Húnán 湖南⁵⁰ suggerint-los “to adopt self-rule like the Western federal states.” (Liu, 2002: 49) Liang Qichao explicava que “in the West, each province exercised autonomous rights as if it was a country in itself.” (Liu, 2002: 49)

Per fer aquestes comparacions, Liang Qichao, va fer un estudi profund de les teories del jurista suís Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881), pel qual Liang Qichao sentia especial devoció, després que descobrí un text d'ell titulat *Die Lehre vom modernen Staat* [La Teoria de l'Estat Modern]. A partir de l'estudi de Bluntschli, va revisar i estudiar altres països, com Anglaterra, Austràlia o Japó i que posava com a exemple per tal d'il·lustrar i donar validesa als seus postulats, i per comparar els

⁵⁰ El govern de Hunan va començar a aplicar reformes en diversos camps: educació, xarxa ferroviària, socials, polítics, etc., tres anys abans de la Reforma dels Cents Dies. El govern de Hunan va ser un govern donats als canvis i a l'evolució.

sistemes monàrquics i republicans. Segons Liang Qichao: “The people took a consultative role by participating in national and local assemblies.” (Liang 1999a, 275; Jun-Hyeok, 2012: 7)

La democràcia permetia que la gent agafés un rol consultiu i al mateix temps participatiu tant en les assemblees a nivell nacional, o be a nivell local, és a dir, tant en els Parlaments com en els Ajuntaments o Institucions de més baix estat de les institucions públiques. Això és el que permetia fer la *mínquán* 权民, la sobirania popular, en tot el seu esplendor. Si es podia assegurar que *mínquán* 权民 fos eficaç i eficient, *mínzhǔ* 民主 no tindria cap tipus de problema per instal·lar-se en la societat. Per això Liang Qichao li dóna tanta importància a la bona implementació de *mínquán* 权民.

Com a bona *praxis* d'implementació de la sobirania popular, Liang Qichao es va fixar en els models occidentals, que millor funcionaven i que millor havien implementat la sobirania popular.

Liang Qichao per exemple, va elogiar el model suís de democràcia federal, amb l'argument que Suïssa era rica gràcies a la seva adopció d'aquests sistemes polítics i, per tant, un exemple digne d'imitar. Liang Qichao va posar èmfasi en que la Xina estaria en condicions, en un futur no gaire llunyà, de reorganitzar-se amb un sistema federal, argumentant que la Xina ja hi havia una sèrie de tradicions de llarga durada, compatibles amb el federalisme:

China has the very popular tradition of autonomy in civil society. This comes closest to approximating the ideal state in Rousseau's mind. Our country could become a model for other countries, making the state, provincial, and county levels of government into autonomous units, making different laws according to each state or province, and making different decisions in accordance with different demands in each state or province. (Liang, 1901; Yu, 2009: 158)

Liang Qichao va fer una clara projecció de futur, quan va afirmar que la Xina esdevindria un gran Estat, ben organitzat i que podria ser un referent pels altres països, un cop haguessin implementat la democràcia. Les raons, són que la Xina tenia un bon model d'organització de base, tot i tenir uns governs autoritaris, perquè la filosofia confuciana que practiquen s'adaptava perfectament als postulats de Rousseau.

El què venia a dir Liang Qichao és que la filosofia confuciana es complementaria perfectament amb els postulats de la Il·lustració europea, i això suposaria que el sistema que sorgís seria més perfecte que els sistemes ja existents, donat que la filosofia confuciana era única a la Xina i al món. A partir d'aquí, un cop la Xina hagués copiat la fórmula de la democràcia, els altres països voldrien copiar la forma de funcionar de l'Estat xinès.

Tot i que, Liang Qichao apostava per utilitzar la cultura i la filosofia xinesa, per tal d'adaptar les noves terminologies, Liang Qichao va voler puntualitzar, que la cultura i la filosofia xinesa també s'havien d'adaptar als nous conceptes. És a dir, s'havien, ambdues, d'adaptar també als nous neologismes introduïts, fent petites modificacions en els seus vocabularis.

Per posar un exemple de comparació entre la visió xinesa i l'euroamericana, pel què fa a la manera de governar, Yang (2002, 31) mostra que dos mots com "Estat" i "Imperi" agafaven diferents significats. Yang (2002, 31) afirma que Liang Qichao va voler canviar l'estructura de l'ideal confucià, i va sostenir que les associacions civils i les altres comunitats són les baules entre l'Estat i la família:

Governance in Europe and America takes the individual person as a unit; governance in China [takes] the family. This is why people in Europe and America belong directly to the state, whereas people in China belong indirectly to the state. Confucian sages say that the root of the state is the family, and that when the family is well-regulated, the state can be well-governed. In such societies, there are no associations outside the family ... Thus I once said that there are only members of the family (*zúmín* [族民]), but no citizens (*shímín* [市民]) in China. For

China never had *shìmín* [市民], the so-call “citizen” in English. (Liang, 1999: 730)

Liang Qichao posava de manifest les primeres diferències de concepció d’una mateixa paraula. És important veure quin era el subjecte que predominava en les dues cultures, l’occidental i la xinesa. El contraposicionament entre l’individu i el col·lectiu, era un aspecte molt important que marcarà les relacions entre les persones i els seus governants. Aquest aspecte que en un principi pot semblar que no té una importància relativa, per a Liang Qichao suposava establir un marc de relació clara, per entendre la relació que s’havia d’establir entre l’Estat, *guó* 国, els qui governen l’Estat, *guózhèng* 政, i la sobirania popular *mínquán* 民權, que en definitiva, aquest conjunt d’elements eren els que acabarien definint la democràcia, *mínzhǔ* 民主, segons Liang Qichao:

“What is a state ([*guó*] 国)? A state is something that is constructed by the aggregation of people ([*mín*] 民). What is governance ([*guózhèng*] 国政)? Governance is what the people rule by itself. What is patriotism ([*àiguó*] 愛国)? Patriotism means that the people love themselves. Therefore, if popular sovereignty ([*mínquán*] 民权) prospers, state sovereignty ([*guóquán*] 国权) can be established.

And if popular sovereignty degenerates, state sovereignty will be ruined. Whoever tramples the people’s rights for the sake of the ruler, he is the very person who throws away a state. And someone who does not improve the people’s rights for the people, he is the very person who destroys his own body. So it can be said that patriotism starts from making the people’s rights flourish. (Liang 1999a [1899], 273; Jun-Hyeok 2012: 7)

És a partir de relacionar aquests elements, que Liang Qichao estableix un marc per comprendre la relació íntima de tots els elements. Això significava que si l’Estat no era

fort i no garantia la sobirania popular, els drets de les persones no podrien ser defensats ni garantits, fet que propiciaria que el despotisme i el caos s'apoderés de la societat.

El bon funcionament de l'Estat era la garantia, perquè la democràcia pogués ser utilitzada, per tal que la societat pogués prosperar, ja que garantiria els drets del ciutadans, i aquests iniciarien una relació patriòtica amb l'Estat, que garantiria la seva supervivència i evolució. Aquí naixerien uns lligams, on el patriotisme de les persones vers l'Estat serien totals.

Liang Qichao va reflexar, aquest fet, en el seu llibre *Àiguólùn* 國權 (Patriotisme), que es va publicar en el seu primer any d'exili al Japó (1902), on Liang Qichao no entenia l'existència d'un Estat fort sense la sobirania popular. Per a ell, l'Estat i la sobirania popular estaven situats en un continu, pel què no era possible sacrificar una per l'altra, és a dir, eren paraules indivisibles per a ell, i l'esdevenir d'una anava lligada amb l'esdevenir de l'altre. D'aquesta manera naixia la relació entre Estat i ciutadania, que permetria solidificar la democràcia.

La democràcia però, anava molt més enllà per a Liang Qichao i s'autoalimentava d'altres aspectes. Aquesta línia que dibuixava entre l'Estat i la ciutadania, calia afegir la relació directa que feia Liang Qichao, entre la democràcia i la llibertat, la qual necessitava d'un tercer element o terme com era el constitucionalisme, fet que podria portar a que els tres termes servissin com a font fonamental per poder governar:

With countrymen such as these, is it possible to practice the electoral system? ... Freedom, constitutionalism, and republicanism, are all terms that mean government by the majority. But the overwhelming majority of Chinese people are like those in San Francisco.⁵¹ (Arkush and Lee, 2012: 93)

⁵¹ San Francisco va ser la ciutat dels Estats Units d'Amèrica que va rebre més immigració xinesa entre mitjans del segle XIX i principis del segle XX. Aquí l'autor fa una clara referència a com vivien els xinesos que havien emigrat a San Francisco, tots ells sota el paraigua dels Estats federals dels Estats Units d'Amèrica. La forma d'organització dels Estats federals nord-americans van ser focus d'estudi per part de Liang Qichao.

Liang Qichao parlava que el govern de la majoria, és a dir, el govern que sortia de les urnes, el de la voluntat del poble, era el govern que realment tenia la legitimitat per poder governar i que aportava llibertat sota unes normes establertes en un marc legal (Constitució), i que donaven forma al sistema polític, que més afavoria els drets de les persones.

Per parlar del marc legal que havia de garantir la democràcia dins l'Estat Xinès, Liang Qichao va exposar la idea, que la Constitució havia de tenir un òrgan regulador que vetllés pel seu interès, és a dir, un òrgan supervisor de la Constitució per garantir que s'aplicava de manera correcta. Liang Qichao va introduir la idea de crear una Assemblea Popular. Aquesta idea va esdevenir de la bona experiència dels britànics en la seva *Bill of Rights* (1689), i per això ell va utilitzar l'expressió “cap impost sense representació” com a campanya pels aconseguir els seus objectius.

Liang Qichao tenia com un dels seus temes centrals la raó d'Estat. Fent un símil amb els pensadors occidentals, el podríem comparar, pel què fa a les seves preocupacions, a pensadors com Maquiavel (1469 – 1527) o Hegel (1770-1831). Per aquest motiu, una de les seves majors preocupacions era la conducta racional del govern, per assegurar la supervivència i la seguretat de l'Estat, independentment de les seves conseqüències morals i ideològiques.

En altres paraules, es pot afirmar, segons el pensament de Liang Qichao que la raó d'Estat era la justificació de la conducta racional dels governs. Per aquest motiu, per tal de garantir el procés democràtic i aconseguir la supervivència i la seguretat de l'Estat, al mateix temps, Yang (2002, 29-30) ens dóna a conèixer que per a Liang Qichao, establir un procés constitucional era molt important:

However, if we do not have a constitution, we will not be able to have the rule of law. Why? Because a constitution is the basic law, without which all laws are without foundation and without protection. The Englishman Preston once wrote an article entitled “The constitutional law of the Chinese empire,” commenting on the book *The Comprehensive Laws of the Great Qing (Daqing huidian)*, saying that it was the eternally unchanging basic law and was like a constitution. But

this was nonsense. The constitutions of all nations, good ones and bad ones alike, generally have three parts: 1) the method of state structure; 2) the rules of state administration; and 3) the citizen's rights and duties with respect to the state. Lacking any one of the three, it cannot be called a constitution.

The Comprehensive Laws of the Great Qing has only the second part and lacks both the first and the third ... Therefore, the difference between the *huìdiǎn* [会典] and a constitution is not a matter of degree, but a matter of kind. (Liang: 1999, 1.312)

La Constitució havia d'establir un Estat de dret, on la finalitat d'aquest Estat de dret era el de garantir els drets i els deures dels ciutadans. Del text en podem extreure que per a Liang Qichao, a la Xina li mancava estructures d'Estat, al mateix temps que es necessitava establir quins eren els drets i els deures dels ciutadans amb l'Estat, fet que fins a aquells moments no havia estat possible i, que en aquells moments s'havien de començar a fonamentar, per tal de poder crear un sistema democràtic, que assegurés la supervivència de l'Estat de dret i l'Estat democràtic. Aquesta base es trobava i es solidificava amb la creació d'una Constitució que recollís els límits polítics, les normes, els drets i els deures dels governants i els governats, entre altres punts a destacar. Liang Qichao argumentava, que

A constitution that provided for popular participation in government would actually strengthen the state. Although the constitution would set limits to the monarch's powers, in exchange the monarchy would be eternally guaranteed against domestic disorder. For under an autocratic regime, he submitted, there are three potential sources of disorder – struggles over the succession, power-grabbing officials, and popular suffering. Under a constitutional regime, the succession is fixed, the powers of officials are fixed, and the people can always complain about policies they do not like. Thus a constitutional form of government can never suffer from disorder. (Nathan, 1985: 54-55)

Si les societats d'aquella època s'havien d'anar sobreposant als diferents governs que poguessin haver, cada govern, al mateix temps, volia mantenir la seva posició dominant i el seu *status quo*, per intentar continuar perdurant i no ser derrocats. Per aquest motiu, neixien tensions entre els governants i la societat, però servia perquè tant societat com governants evolucionessin i busquessin noves fórmules de convivència.

De la mateixa manera que les societats anaven evolucionant, Liang Qichao va evolucionar en el seu pensament. Va passar de defensar la revolució com a manera de canviar el sistema polític xinès, a evolucionar a una posició molt més conservadora. Aquesta nova posició defensava que les normes, a partir d'una Constitució, eren el fonament per establir un Estat de dret, el qual marcaria i establiria les relacions entre l'Estat i les persones.

Aquesta relació entre l'Estat i les persones, va significar la recerca de noves fórmules i procediments per intentar aconseguir introduir la democràcia a la Xina. Aquest afany per intentar introduir la democràcia va derivar en el gran llegat que Liang Qichao va aportar al camp de la politologia xinesa, quan va introduir diferents terminologies occidentals i les va adaptar al llenguatge xinès, per tal que aquestes fossin reconegudes més fàcilment.

Liang Qichao va considerar la democràcia com l'eix vertebrador a partir del qual havien de girar les diferents reformes a la Xina. Les influències que va tenir de grans pensadors de la Il·lustració europea, el van ajudar per poder defensar millor les seves idees. La introducció de la democràcia, va servir per establir un marc on altres termes com llibertat, drets i sobirania es veiessin representats i al mateix temps, els va dotar de sentit. Això ens mostra el fet que, a més de contrastar les connotacions entre els conceptes occidentals, també va contrastar-los amb els conceptes autòctons.

Liang Qichao reconeixia, però, que la democràcia s'havia de poder implementar d'una manera molt concreta. Sense aquesta bona implementació podia ser que no fos apta. Les característiques culturals dels territoris així ho demostraven. Les seves experiències als Estats Units d'Amèrica en són un bon exemple, d'adaptació i implementació, tant pel què fa a les persones que la coneixien de nou, com pel seu funcionament, respectivament.

L'educació va marcar i va ser un dels grans pilars, per tal que la democràcia pogués ser concebuda tal i com Liang Qichao la volia explicar i fer entendre. Una societat sense educació, difícilment podia ser copsar i entendre el què realment significava i podia fer i ser la democràcia. L'educació havia de servir per interioritzar uns mots que per a la gran majoria dels xinesos els hi eren desconeguts fins aquells moments (finals s.XIX i principis del s.XX), i que aquests conceptes provenien d'una cultura molt diferent a la xinesa com era l'occidental.

D'aquesta manera, si la Xina aconseguia crear els elements que li mancaven, es podria equiparar als Estats amb una llarga tradició democràtica, perquè les seves estructures i formes serien semblants.

Pensament occidental i pensament xinès

Més endavant, Liang Qichao va fer una clara referència al concepte occidental de drets polítics. La lluita política i social per aconseguir els drets individuals de les persones va ser clau en la lluita de Liang Qichao per tal d'introduir conceptes occidentals dins la societat xinesa, i que aquesta es familiaritzés amb ells. Liang Qichao va intentar que la població xinesa aconseguís una millora del seu benestar social. Aquesta millora només la podrien aconseguir si aconseguien, primer de tot l'assoliment dels drets individuals i col·lectius:

When the government suppresses the people's rights (*mínquán* [权民]), this is a transgression on the part of the government. When the people do not strive for their rights, then it is a transgression on the part of the people. Western philosophers say that to violate the freedom and rights of people is the greatest of all transgressions. But for a person to discard his freedom and rights is an equally grave transgression. These are all cases of eradicating the Ways of Heaven (*Tiāndào* [天道]). (Liang, 1899a: 22; Svarverud, 2001: 139)

Aquí Liang Qichao va utilitzar un terme del pensament tradicional xinès com era *Tiāndào* 天道. Això ens mostra el fet que, a més de contrastar les connotacions entre els conceptes occidentals, també va contrastar-los amb els conceptes autòctons.⁵²

D'aquestes paraules es desprèn que Liang Qichao començava a parlar de llibertats individuals i col·lectives. Amb els drets aconseguits podrien aconseguir la pròpia llibertat que els portaria cap a governs que no serien dictatorials. En altres paraules, llibertats i drets eren els fonaments per aconseguir la introducció dels sistemes occidentals, que ell havia volgut importar.

De les paraules del text anterior, (Liang, 1899a, 22; Svarverud, 2001: 139) Liang Qichao amonestava i creia que la gent no podia continuar sota les ordres d'un govern on la seva legitimitat la donava la divinitat (*Tiāndào* 天道). Això no era un govern del poble, sinó que era un govern que transgredia i eliminava els drets dels ciutadans, uns drets que les persones els obtenien des del seu naixement. Liang Qichao es recolzava en

⁵² *Tiāndào* 天道 (El Camí del Cel) significa per al confucianisme el principi o la llei que regeix la vida de l'home, el seu destí i especialment la norma moral, on el seu respecte procura l'ordre de la societat.

Wángdào 王道 “la manera correcta de governar” o “El Camí del Rei” era una manera de governar, sobretot quan es tractava de la política exterior, que estava principalment motivada pels principis morals, més que no pas pels fets de poder treure avantatge o guanyar a partir de la seva posició, i que es caracteritzava principalment per mètodes pacífics i diplomàtics. A la Xina imperial *Wángdào* 王道 sovint es trobava en contraposició amb el concepte de *Bàdào* 霸道 o el Camí de l'Hegemonia on la política estava motivada principalment per l'avantatge o el guany a partir d'uns mètodes que es caracteritzaven per la força i la guerra.

Réndào 人道 (el camí de la humanitat, els éssers humans) són les relacions humanes i els mitjans de vida diària.

Cal exposar que el *Dào* 道 “Camí” és un concepte clau en la filosofia xinesa, que proporciona a les persones una important eina conceptual per entendre el món. Per explicar el paral·lelisme entre el *天道* *Tiāndào* (el camí del cel Cel) i *Réndào* 人道 (el camí de l'home, la humanitat) s'ha d'explicar la relació intrínseca entre el món humà i l'ordre cosmològic. *人道* *Réndào* no és més que la continuïtat del *Tiāndào* 天道 al món humà mitjançant *Wángdào* 王道. El *Tiāndào* 天道 (el camí del Cel) és una creació incessant i la transformació de l'univers, i el *Réndào* 人道 (el camí de la humanitat, els éssers humans) són les relacions humanes i els mitjans de vida diària que es consideren part integrant d'aquesta creació i transformació còsmica. Com apunta Yan (2011, 218-9) el concepte xinès de *Tiānxià* 天下 “tot sota el cel” significava que tota la terra, el mar i les persones estan sota el cel. El terme *tot sota el cel* era pràcticament sinònim amb *al món*. El títol *Tiānzǐ* 天子 “fill del Cel” es refereix a la persona que governava (*Wángdào* 王道) sobre tots els pobles de la terra, com el representant del Cel. Els emperadors de l'època feudal de la Xina es van anomenar Fill del Cel, el que demostrava que es veien a si mateixos com a governants del món. La idea posa de manifest, que la lluita pel poder del Fill del Cel era, des d'un altre punt de vista, una disputa pel lideratge mundial.

els postulats dels intel·lectuals occidentals, els quals defensaven la llibertat i els drets dels ciutadans per sobre de qualsevol mandat. Liang Qichao, feia una clara crida a trencar amb els governs que no fossin triats pel poble. D'aquestes paraules es desprèn que la legitimitat del governant se l'havien de guanyar a través de les persones i mitjançant el *Tiāndào* 天道.

Tot i aquesta devoció que Liang Qichao tenia per les idees que provenien dels intel·lectuals i els governs occidentals, l'intel·lectual xinès va voler matissar, des d'un primer moment, que no sempre el fet d'aplicar quelcom que funcionava a un indret podia funcionar en un altre, i sobretot si el lloc d'aplicació tenia una cultura mil·lenària i totalment diferent a la dels altres llocs. A aquest fet, en feia una clara referència, el fet que la democràcia podia ser que no funcionés correctament a la Xina:

In China today [1904], those in lofty and powerful positions and those who are reclusive hermits are all unaware of the general world situation. They believe that thousand-year-old politics and thousand-year-old learning are appropriate to the changes of today. According to an assessment of present conditions, however, this is not possible; one could knit one's brow in worry for a whole day and still not be able to solve today's problems with yesterday's methods. As a result, when heroic young activists hear that Western nations have such and such a method of regulating chaos, such and such a method of self-strengthening, they all run and shout, "We too must do it this way! We too must do it this way!" While no one would deny that these methods are the reason the West can regulate chaos and strengthen itself, we simply do not know if these methods are appropriate to our times ... In sum, if the country should be lost, both kinds of people [conservatives and Western-oriented radicals] would be equally responsible. (*Shibao*, June 12, 1904; *Xinmin congbao*, 44; de Bary i Lufrano, 2000: 300-01)

Liang Qichao posava en qüestió que els governs que feia més de mil anys que funcionaven a la Xina tinguessin la legitimitat necessària per a poder governar. A més,

se li ha d'afegir que Liang Qichao apuntava que les persones que coneixen els sistemes de govern occidentals (democràtics), volien que aquells sistemes s'implementin al seu territori, perquè veien que els sistemes democràtics eren els que havien permès que els estats es fessin forts i es desenvolupessin.

El qüestionament de la democràcia

Liang Qichao advertia que una mala implementació d'un sistema occidental podria portar el caos a l'Estat i desestabilitzar-lo. Aquí és on Liang Qichao va arribar a qüestionar la democràcia. "American democracy was a Disappointment". (Nathan, 1985:59) Liang Qichao va afegir que "Politicians were afraid to offend the large blocs" (Nathan, 1985:59). A partir d'aquí va començar a parlar de la corrupció dins de la democràcia: "The spoils system, of course, was another weakness. Not only was it corrupt, but the constant change of officials at all levels made it impossible to carry out coherent national policy". (Nathan, 1985:59)

Liang Qichao va carregar contra "the constant electioneering (the presidency) every four years, the House every two, many state and local offices annually. Every election offered an opportunity for more corruption". (Nathan, 1985:59) Després d'una entrevista amb el president dels Estats Units d'Amèrica, Theodore Roosevelt (1858-1919), Liang Qichao va escriure:

Few American presidents had been men of talent. The parties' smoke-filled rooms produced compromise candidates distinguished only for their lack of enemies. As a puppet of the party bosses, the president tried to avoid offending anyone for four or eight years so he could find a good job after leaving office. (Nathan, 1985:59)

Això significaria que l'Estat continuaria funcionant ineficaçment tant si es continuava amb el sistema actual (el de finals del segle XIX o principis del XX) o bé amb el nou sistema importat d'Occident. Liang Qichao va donar a entendre que la universalització dels sistemes polítics no podien funcionar bé a tots els indrets. Aquí és

on la innovació de Liang Qichao va consistir en la seva aguda consciència reflexiva dels supòsits arrelats o pressupòsits. Com explica Yang (2002, 19), aquests supòsits defineixen un marc general que es podria anomenar *lǐxiǎng* 理想 (principis imaginats/ideals) tal i com anomenava Liang Qichao al “marc de monisme cultural”:

What was *lǐxiǎng* [理想]? The things that everybody imagines and are commonly taken as the most reasonable principles. In the mind of people of any nation, there are inherited social customs of thousands of years, and their great philosophers’ teachings are eventually internalized in everyone’s brain and cannot be erased or washed away. This was *lǐxiǎng* [理想]. It was the most powerful thing in the world. Its power can produce various customs and all kinds of events. Whenever there was an old *lǐxiǎng* [理想] that has ruled the world for a long time, if we suddenly want to replace it by an opposite *lǐxiǎng* [理想], a giant force was needed. (Liang, 1999: 413)

De la mateixa manera que els sistemes democràtics no podien funcionar bé a tots els indrets, Liang Qichao es plantejava, a partir de la seva experiència a San Francisco, a l’any 1903, si una societat teòricament desenvolupada democràticament, o en nivell molt alts de desenvolupament democràtic, com podia ser la societat nord-americana, podia ajudar al desenvolupament dels conceptes democràtics a una població, com podia ser la xinesa, que no tenien els hàbits dels costums democràtics. A San Francisco va veure que, la gran comunitat de xinesos residents continuaven vivint igual que quan ho feien a la Xina (moltes hores de treball, molta gent per fer negocis simples, continuaven escopint al carrer i llençaven la brossa al mateix carrer) i que no s’havien adaptat a les costums d’un país com era el nord-americà. Això el va portar a preguntar-se: “Can a people like this carry out a consultative system?” “Can a people like this carry out an electoral system?” (Nathan, 1985: 60).

Continuant amb la universalització de la democratització i el seu aprenentatge, Yang (2002, 20) mostra com Liang Qichao va començar a fer-se preguntes molt

diferents, per intentar entendre si realment la Xina havia d'aprendre dels altres països: “Why should we study *Western* learning? ... Why and how should we study *political* learning?” La seves reflexions i respostes van ser:

If we really want to think about self-strengthening in China today, we must start with promoting political learning. (Liang, 1999: 43)

Regarding politics (*zhèng* [政]), there is no difference between China and the West ... These [rules and laws] are the same in both the ancient and present time, in both the West and China. They are common principles for all nations. (Liang, 1999: 137)

La seva primera resposta va ser que efectivament, la Xina per poder-se desenvolupar havia d'iniciar un aprenentatge polític i on les diferències entre ells i els occidentals no existien perquè les lleis eren comunes per a tothom. Aquesta segona resposta complimentava la primera, és a dir, Liang Qichao creia que havien d'aprendre i promoure un nou aprenentatge polític, però que la base ja existia, perquè la Xina no era una nació diferent a les altres, perquè de lleis i normes també existien en el territori. La Xina només s'havia d'adaptar i reformular els vells principis per adaptar-los als nous temps. En altres paraules, es podria relacionar cap enrere en el temps amb *Zhōngxué wèi tí xīxué wèi yòng* 中學為題西學為用 (pensament xinès com la base, pensament occidental per usos pràctics), d'una banda, i cap endavant, amb el principi de les característiques xineses. Per fer aquest canvi, Yang (2002, 20) apunta que Liang Qichao va canviar l'enfocament de la concepció de “civilització” a la de “nació”; la de “saber occidental contra la Xina” a “les lleis universals de totes les nacions”:

The Westerners, such as Grotius and Hobbes, who were all ordinary people, have written the universal laws of all nations (*Wànguó gōngfǎ* [萬国公法]), and the whole world obeys them. The *Chūnqiū* [春秋] written by Confucius was also the universal laws of all ages. How

ridiculous for anyone to say that Confucius must not be as intelligent as Grotius and Hobbes! (Liang, 1999: 154)

Els canvis proposats per Liang Qichao volien primer de tot, adaptar la situació que es vivia, a la Xina, a finals del segle XIX i principis del segle XX, a les noves terminologies que hi havia a Occident, però al mateix temps intentava que aquestes noves terminologies no afectessin a les terminologies existents a la Xina, i que durant mil·lennis havien existit. Liang Qichao tenia com a finalitat que les noves introduccions conceptuals, no suposessin un canvi traumàtic. Finalment, la finalitat que perseguia Liang Qichao era que la població xinesa no es sentís inferior respecte als occidentals, sinó que es valoressin a tots per igual. D'aquí ve la comparació que fa entre Hugo Grotius (1583-1645) i Thomas Hobbes amb Confuci (551 aC – 479 aC). Els pares de l'Estat modern occidental i el marc de referència de la cultura xinesa.

Aquestes visions i amb les experiències que va tenir al Japó, encara que pogués semblar contradictori, a Liang Qichao li van ocasionar que iniciés un qüestionament sobre si era realment necessària la democràcia a la Xina, tot partint de les seves experiències prèvies. Pierson (2012, 267) afirma que a partir de les experiències de Liang Qichao, que va viure i veure en el govern Meiji al Japó, va poder comprovar que depenent del govern democràtic que existís, podia ser més efectiu un estat autoritari que no pas un estat que hagués estat construït a partir de les institucions democràtiques liberals. Pierson (2012, 267) afegeix que Liang Qichao va qüestionar en un moment determinat el valor del govern representatiu i els gabinets dels partits democràtics. Aquests dubtes que li sorgiren a Liang Qichao van ser perquè no veia que la població xinesa estigués preparada en aquells moments per adquirir un sistema polític democràtic. Liang Qichao, utilitzava reiteradament els termes *mínzhǔ zhuānzhì* 民主专制 (dictadura democràtica) per explicar que a principis del segle XX la democràcia no podia ser implementada de manera esporàdica. Això era degut a que en aquells moments, la democràcia a la Xina podria causar el caos polític i això conduiria a la dictadura dels governants elegits pel poble perquè la majoria de la gent està encara sense educació i sense cultura.

Aquest comentari de Liang Qichao tenia una similitud amb algunes de les crítiques de la democràcia, que havien expressat alguns pensadors mig segle abans, com Feng Guifen, o també com diuen els líders de la Xina avui. Per aquest motiu afirmava anteriorment, Liang Qichao, que el nou sistema polític podia esdevenir al cap de vint, trenta o cinquanta anys. Per a ell, la població havia d'estar preparada per passar d'un sistema polític que havia estat de forma perenne durant segles, a un nou sistema amb molts elements diferents als que havien aconseguit fins aquells moments.

La cultura de les persones i la seva preparació eren tan fonamentals com el fet d'adquirir un nou sistema polític. La democràcia s'havia d'interioritzar, aprendre-la i posar-la en pràctica de manera paulatina. Si no es feia d'aquesta manera, Liang Qichao explicava que podria ser un caos, i que el govern que sorgís d'aquest caos podria convertir-se en un altre govern dictatorial, és a dir, que una democràcia mal implementada podia portar a una nova dictadura, encara que aquell govern escollit hagués estat per designació popular.

Liang Qichao demostrava una gran consciència i visió política del què podia passar. El canvi de sistema polític s'havia de fer sense presses per no deixar cap cap sense lligar. Qualsevol error podia portar a la democràcia al seu fracàs. La democràcia, segons Liang Qichao, també era una qüestió de cultura i educació. Fins que la població no hagués interioritzat el què realment significava la democràcia, i tots els seus procediments no s'haguessin estudiat a la perfecció, per part d'una gran part de la població, és a dir, familiaritzar-se amb el què significava i comportava la democràcia, era preferible no aplicar-la. De les paraules de Liang Qichao es desprèn que la introducció de la democràcia havia de ser gradual.

Davant d'aquesta situació, Zarrow (2008, 194) apunta que en aquests moments de dubtes Liang Qichao va concloure: "Conditions in China, including? Or especially? The preparedness of its people, were not suitable for democratization."

En aquesta afirmació feia una clara referència, a que la gent no estava preparada en aquells moments per fer aquell canvi de model. No volia dir que la gent no fos capaç d'assimilar aquells nous conceptes, sinó que a principis del segle XX no podien fer front a aquest canvi de sistema autoritari a un de democràtic, amb uns nous valors i una nova manera de governar, sinó que tampoc de participació per part de la població. La societat

xinesa no estava preparada per assimilar i interioritzar els nous conceptes polítics i socials que provenien d'Occident, sense abans haver-los adaptat a la realitat cultural, social i tradicional xinesa.

Tan Sitong 嗣同 □

Tan Sitong 譚嗣同

Introducció

Tan Sitong (1865-1898) va ser una de les figures més destacades del Moviment de la Reforma, *wùxū biànfǎ* 戊戌变法, de finals del segle XIX a la Xina, més conegut com el Moviment de la Reforma dels Cent Dies (1898). Tan Sitong va tenir un lideratge actiu en el Moviment de la Reforma, i el seu estudi i pensament van estar sota la tutela de Kang Youwei, qui el va conduir, finalment, a la participació activa en la reforma de la Cort, durant els cent tres dies que va durar dita reforma.

A conseqüència de la seva decisió de participar molt activament en el Moviment de la Reforma dels Cent Dies, Tan Sitong va morir com un “màrtir” a l'edat de trenta-tres anys.

Tan Sitong va ser fill d'un funcionari de l'escola secundària, que va mostrar des de ben jove la seva disconformitat amb el sistema polític i educatiu de la Xina (de Bary i Lufrano, 2000: 280-281). Tan Sitong va ser un ferm defensor de l'estudi independent, entenent-se com a estudi independent el fet de no seguir el patró establert per l'educació tradicional xinesa, i la vida activa dels estudiants, és a dir, la capacitat de transformació dels estudiants mitjançant manifestacions per intentar canviar el sistema tradicional xinès i adaptar-lo a un sistema que estigués actualitzat amb els temps que estaven vivint.

La vida de Tan Sitong va ser tan curta com la seva carrera política, tot i que la seva carrera política va ser meteòrica, tot i la seva prematura mort. Tan Sitong va ser nomenat secretari de quart rang en el Gran Consell,⁵³ el 5 de setembre de 1898. A partir d'aquest nomenament, Tan Sitong es va unir a Kang Youwei i Liang Qichao, en el Moviment de la Reforma de 1898, i va ser considerat com un dels tres principals estudiosos i líders del Moviment (Talbot, 1960: 21-22).

En el camp intel·lectual, les idees de Tan Sitong es van derivar del confucianisme, el budisme i la ciència occidental, així com de la influència que va rebre de Kang

⁵³ El Gran Consell va ser un gabinet assessor, de la Cort Qing, des de 1726 fins al 1911, coincidint amb la fi de la Dinastia Qing. Aquest Gran Consell es va centrar bàsicament en assessorar a la Cort Imperial en temes de justícia, posant especial èmfasi el càstig als funcionaris corruptes.

Youwei, a qui respectava i admirava com a mestre (Teng i Fairbank, 1973:157). Es pot afirmar, que les teoritzacions de Tan Sitong van ser un conglomerat de les diferents filosofies existents a la Xina amb les idees que provenien d'Occident. Tan Sitong va adquirir les idees a partir de les teoritzacions, que va fer el seu mestre Kang Youwei.

D'aquestes classes magistrals, Tan Sitong va acceptar i interioritzar moltes de les idees bàsiques de Kang Youwei, fins al punt que es va convertir, en ocasions, en el portaveu de Kang Youwei i les seves idees. Aquestes idees que Tan Sitong propagava, s'havien iniciat com a possibilitats de futur i Tan Sitong les va convertir en idees d'acció immediata, fins al punt de modificar-les algunes d'elles (de Bary i Lufrano, 2000: 281) i transformar-les per adaptar-les als moments d'exaltació que es vivien al 1898. D'aquestes idees que va modificar, va néixer la defensa oberta, que feia Tan Sitong, del republicanisme en lloc del sistema monàrquic, en contraposició amb Kang Youwei, qui l'hauria conservat i merament reformat (de Bary i Lufrano, 2000: 281).

Pensament polític

Tan Sitong va un pas més enllà i va modificar, de manera anàrquica, els plantejaments que considerava menys reformadors de Kang Youwei, és a dir, li aportava un cert grau de radicalisme a les idees de Kang Youwei. En aquells moments de radicalitat reformadora, va ser quan Tan Sitong citava a Huang Zongxi 黄宗羲 (1610-1695), qui va ser un home amb grans èxits acadèmics, fins al punt de ser considerat un dels gegants intel·lectuals de la Xina. Huang Zongxi va deixar escrits incisius en gairebé tots els camps, que posteriorment van ser de gran interès per als estudiosos de la seva època. Huang Zongxi va aprofundir en temes com el classicisme, la governança, la geografia, l'apreciació literària, l'astronomia i els calendaris (de Bary i Lufrano (2000: 281).

Huang Zongxi també va ser referent per a Tan Sitong en la seva estructuració inicial de les idees polítiques. Tan Sitong va prendre d'exemple una de les cites de Huang Zongxi, quan deia que “a constitutional program resembling, in some important respects, the constitutional system of the modern West” (Madsen a Bell, 2007: 8-9). Per assolir aquest sistema constitucional, la població prèviament havia d'assolir dos elements. Tan Sitong, seguint les directrius marcades per Huang Zongxi, va assimilar

dues propostes per a la innovació institucional (Madsen a Bell, 2007: 9). La primera d'elles era una justificació confuciana per a un Estat de dret, que havia de posar limitacions sobre el poder del governant. El segon element era una proposta per enfortir les escoles i les acadèmies perquè poguessin augmentar el nombre de funcionaris i preparar-los per aconseguir una gamma més àmplia de funcionaris pel govern civil, fet que proporcionaria que aquests centres es convertissin en centres amb una alta capacitat d'expressió de l'opinió pública (Madsen a Bell, 2007: 9).

A posteriori, Tan Sitong va recollir una altre opinió fonamental de Huang Zongxi, des d'un punt de vista confucià, que desenvoluparia, a l'hora d'explicar les funcions de l'Estat.

Scholarly forum was to be a well-defined, state-supported, fully accredited, and legal function of a duly constituted order, and yet as independent as possible in a society that lacked a middle class, popular press, church, legal profession or other supporting infrastructure independent of the state. (Madsen a Bell, 2007: 9)

Més enllà de les opinions dels dos intel·lectuals propers a Tan Sitong, com eren Kang Youwei i Huang Zongxi, l'erudit xinès va recercar i va intentar interconnectar altres opinions prominents d'Occident. Les complexes relacions intel·lectuals d'Spencer, Huxley, Mill i Smith, Tan Sitong les va intentar unificar, simplificar i dibuixar d'una manera, que les idees d'aquests quatre intel·lectuals, poguessin ser la seva base, per a la seva síntesi filosòfica, fet que es contraposava, en espai i temps amb la inspiració occidental del darwinisme social que Yan Fu i Liang Qichao van promoure. És a dir, Tan Sitong es va desmarcar en certs períodes del "conservadorisme" monàrquic de Kang Youwei, i dels models de reformes socialment radicals de Yan Fu i Liang Qichao. Com apunta Furth (1983, 328), Tan Sitong va optar per un model de reforma anàrquic, que s'adaptés al internacionalisme, que recordava l'ideal *Tiānxià* 天下 (sota el Cel), d'un cosmos sinocèntric. Per contra, Yan Fu i Lang Qichao determinaven la seva orientació de pensament cap al darwinisme social, per poder prendre i adaptar posicions més nacionalistes, pragmàtiques i seculars (Furth, 1983: 328).

El principal treball de Tan Sitong va estar molt lligat als postulats polítics, que arribaven a la Xina després de la Revolució Francesa. Els ideals de la Revolució Francesa van ser recollits en un treball, el més important de Tan Sitong, anomenat *The Rénxué* 仁学 (1898) (Estudi de la Humanitat). Com apunta Hung-yok (2009, 330) aquest treball oferia una filosofia eclèctica amb elements extrets ostensiblement des del confucianisme, el budisme i el cristianisme. Un d'aquests elements era la concepció del *rén* 仁, que diferia poc, de la concepció que tenia Kang Youwei. La descripció del *rén* 仁 va ser un sentiment generalitzat de bona voluntat envers els homes, que conjugat amb les idees de la Revolució Francesa, el *rén* 仁 es convertia en la bona voluntat de les persones, el que suggeria que les persones havien de tenir més “llibertat, igualtat i fraternitat”, conceptes claus de la Revolució Francesa. Al *rén* 仁 se li havia de sumar els conceptes de la “caritat” des d'un punt de vista menys cristià i, la concepció budista de la “compassió”. Amb aquestes característiques, Tan Sitong descrivia el que ell entenia, que havia de significar *rén* 仁. En altres paraules, el *rén* 仁 anava associat a les teories de reforma política, i concretament a les pràctiques democràtiques.

A *Rénxué* 仁学, Tan Sitong no pretenia ocultar la seva identitat budista, mentre que ell també va expressar la seva admiració pel confucianisme, el taoisme, el mohisme, el *Yijing*, el neo-confucianisme, el cristianisme, la ciència i el pensament liberal-democràtic occidental moderna (Hung-yok, 2009: 330).

Teng i Fairbank (1973, 157) expliquen que Tan Sitong va considerar que la política xinesa, durant els dos mil anys anteriors, havia estat un sistema per conduir a la nació a la ruïna, per hipòcrita. La millor manera de lluitar per l'existència i l'auto-salvació era desfer-se completament dels reglaments polítics tradicionals i adoptar un sistema occidental. Tan Sitong va considerar que els punts forts d'Occident no només posaven la seva força en la seva civilització material, com per exemple en l'eficàcia dels seus vaixells i en els canons, sinó que també es basava en un bon govern. Tan Sitong creia que la Xina sortiria afavorida si apostava per una “occidentalització completa” (*quánjǐn xīhuà* 西化全景) i abandonava o refundava el confucianisme i la cultura tradicional (Teng i Fairbank, 1973: 158).

Aquesta refundació, segons Tan Sitong, passava com el punt més important, com apunta Chen (2006, 13) per la xarxa d'amistats, un altre tret extret del confucianisme, era el requisit principal per a una renovació de la política xinesa. Així doncs, la xarxa que es podia teixir en la societat donava una legitimitat i un poder, a l'estabilització de les reformes polítiques. Les estructures socials si eren fortes, podrien permetre qualsevol tipus de canvi polític. La introducció de la democràcia passava per estructurar una àmplia xarxa en la societat xinesa, on el *rén* 仁, amb totes les seves característiques es pogués establir. Va ser molt important, per a Tan Sitong, el fet que la bona voluntat de les persones cap a un canvi del sistema polític, fos total. Sense aquesta bona voluntat, la reforma política no tindria èxit. Els valors que arribaven d'Occident havien de ser introduïts, però barrejats amb els valors tradicionals xinesos, i de les diferents sensibilitats del territori com el budisme o el cristianisme. Qualsevol reforma política havia de comptar amb el suport de totes les sensibilitats existents a la Xina, sinó aquesta fracassaria, si algun dels grups es podia sentir exclosos.

Tan Sitong va cuidar extremadament tots els grups socials, per tal que cap d'ells es sentís desplaçat de les reformes que ell proposava, per això va intentar adquirir i introduir en les seves reformes elements de totes les sensibilitats. Tan Sitong buscava el màxim de consens i legitimitat possibles per a les seves reformes.

Una completa occidentalització

Les reformes de Tan Sitong partien dels postulats que provenien de la Revolució Francesa, com la llibertat, la igualtat, la fraternitat, la democràcia van ser elements que Tan Sitong va formular al voltant de 1895, per tal de donar una imatge pública de suport a la "completa occidentalització" (*quánjǐn xīhuà* 西化全景), de la Xina en el camp polític.

Si bé, Tan Sitong va intentar combinar elements tradicionals xinesos amb occidentals, la *quánjǐn xīhuà* 西化全景 era el seu objectiu per intentar adaptar la Xina als nous temps. El seu punt de referència, com s'ha comentat anteriorment, va ser la Revolució Francesa i els idearis que d'ella en van néixer.

Un cop Tan Sitong va veure que els idearis occidentals per a la reforma política, eren necessaris, segons el seu punt de vista, tal i com apunta Jenco (2012, 94), Tan Sitong, de la mateixa manera que diferents intel·lectuals es feien diferents preguntes sobre com adoptar els sistemes occidentals, també es feia algunes preguntes per intentar donar resposta a la societat, quan ell intentava explicar el perquè la Xina s'havia d'occidentalitzar, pel què fa als sistemes polítics. Algunes de les preguntes que es feien els intel·lectuals, Tan Sitong inclòs eren:

How can we understand those who speak and act within a different frame of cultural reference?" or even "how can we use what they know?" but "how can we 'go on' to do as they do?" (Jenco, 2012: 94)

Aquestes primeres preguntes, que es feia Tan Sitong sobre com adaptar els sistemes occidentals a la Xina, van encaminades a destacar un element molt important, com és el problema de l'estructura tradicional i cultural, que milions de xinesos tenien com a marc de referència. És a dir, Tan Sitong es preguntava com elements occidentals, que havien de servir per a reformar el sistema polític, com la democràcia o la igualtat, podien ser utilitzats dins d'una societat que tenia un marc tancat d'idees. Com apuntava Tan Sitong a *Rénxué* 仁学, 1898 (Estudi de la Humanitat) la combinació dels diferents elements era clau.

Tan Sitong suggeria, com apunta Jenco (2012, 100) una aplicació més complexa de la dicotomia del *tǐ* 体 / *yòng* 用 i *dào* 道 / *qì* 器, que havia plantejat Zhang Zhidong. Zhang Zhidong partia de la base que la dicotomia *tǐ* 体 / *yòng* 用 havia de servir perquè a partir de l'aprenentatge xinès, com a substància, (*tǐ* 体) s'havia d'utilitzar (*yòng* 用) com a ús o pràctica, el què s'havia adquirit de l'aprenentatge occidental. És a dir, a partir de la base tradicional xinesa, posar en pràctica sobre la base xinesa, els elements que provenien d'Occident. Aquest pensament va fer que es produís una confrontació amb pensadors contemporanis de Tan Sitong com Yan Fu, sobre la base de la impossibilitat ontològica (Jenco, 2012: 100).

D'aquest procés d'assimilació dels conceptes occidentals, es podria anomenar, procés d'aculturació (Talbot, 1960: 29). Aquest procés és el que millor descriu la relació entre la base xinesa i la pràctica occidental. Aquest procés d'aculturació, posa de manifest el punt de vista de Tan Sitong, havia de tendir a ser gradual i no s'havia de dur d'una manera abrupta. Calia, com apunta Talbot (1960, 29), que els vehicles de transmissió i avaluació dels elements occidentals sobre la base xinesa fossin els adequats per tancar la bretxa entre les dues formes de vida. Tan Sitong va tractar d'omplir aquests buits, entre les tradicions xineses i les occidentals, en el seu intent de resoldre el conflicte intel·lectual provocat per la col·lisió de dues cultures genèricament separades (Talbot, 1960: 29).

Retornant a la concepció de Zhang Zhidong de la dicotomització del *tǐ* 体 del *yòng* 用, Tan Sitong precisament creia que el problema naixia quan es volia fer esment que els dos conceptes estaven mútuament relacionats. Com apunta Jenco (2012, 100) els dos conceptes reflecteixen la magnitud dels préstecs com un procés institucional, de part de tota la societat. Si la substància de la Xina pot estar en el lloc de la substància Occidental, per donar suport a la utilitat occidental, tal i com Zhang Zhidong creia, llavors l'anàlisi (per no parlar de logística) dels obstacles, a aquesta forma d'endeutament intercultural, s'aniria disminuint dràsticament. Si això no hagués estat possible, com Tan Sitong creia, llavors, les transformacions més profundes en tota la societat havien de tenir lloc en el *dào* 道, el qual hauria de ser transformat. Tan Sitong, afegeix Jenco (2012, 100) exposava que la Xina podria només demanar un préstec a Occident, i que els nous préstecs serien tan "xinesos" com "occidentals", per tant el *dào* 道 es transformaria en tantes maneres diferents com de pensaments i experiències existissin (Jenco, 2012: 100).

Aquest préstec havia de fer-se amb cautela. Tan Sitong predeia (Hung-yok, 2009: 349) que l'actitud abusiva de les poderoses nacions cap a les nacions febles conduiria a la seva pròpia decadència. No podia fer-se un intercanvi o un préstec actuant des d'una posició de guanyador i perdedor, sinó que la relació havia de ser de guanyador i guanyador, és a dir, a partir del préstec que oferia Occident, la Xina també havia de sortir beneficiada de dit préstec. Aquest plantejament que fa Tan Sitong es correspon avui dia amb la base dels cinc principis de la coexistència i del que els diplomàtics

xinesos diuen “win-win diplomacy”, és a dir, “win-win” (tots guanyen), en lloc de la “zero sum” (un guanya i l’altre perd).

La Xina no podia oferir-li a Occident tot un seguit d’avantatges en la seva intervenció dins del país, sense tenir cap benefici. El que Tan Sitong reclamava era que no es produís una colonització, perquè això podia suposar una decadència per a la Xina. Aquesta decadència venia donada pel mal ús dels sistemes existents a Occident, a llarg termini. Per tant, Tan Sitong va instar als occidentals a esmenar les seves maneres de salvar-se a si mateixos, i intentar ajudar als altres pobles, a partir de les seves eines:

[Westerners] should show their genuine concern about others, taking the initiative to change weaker nations, overthrowing their monarchs ... establishing democracy, supporting others' independence, and helping them to survive. (Tan, 1998: .220–21; Hung-yok, 2009: 349)

Tan Sitong va fer una crida als estats occidentals, per tal que prenguessin la iniciativa per intentar canviar les febleses de les nacions del món, que es trobaven en un estat de debilitat política, per enfortir-les a partir dels seus mecanismes. Dintre d’aquests mecanismes, la democràcia era el principal suport que podien tenir els pobles que vivien sota una repressió autoritària, per tal de fer caure del poder als monarques, dictadors, etc. Si la democràcia era portada al territori xinès, ajudarien al poble xinès a sobreviure, sinó aquest es veuria abocat al fracàs.

Així doncs, es pot comprovar de les paraules de Tan Sitong, neixia l’esperança que la democràcia fos la cura de totes les imperfeccions del sistema polític existent i de la millora de la societat, primer de tot, per enfortir el país. Segonament, per enderrocar al poder monàrquic existent fins a aquells moments. El resultat final d’aquests dos objectius de Tan Sitong, era demanar que les potències occidentals intervinguessin a la Xina, per fer més ràpida i efectiva la implementació de la democràcia. Aquesta característica es va veure anys més tard en molts països de Sud Amèrica, Àsia i el nord d’Àfrica. Com apunta Amin (1991, 24), el passat recent ens ha demostrat una tendència global cap a la democratització dels règims polítics en una escala, que bé podria fer-se irreversible. Almenys en els països socialistes, la tendència ha estat imposada als poders

establerts, és a dir, aquests han de tenir en compte i adaptar-se a les seves exigències d'Occident o morir. Aquesta tendència democràtica apareix de manera concomitant amb una altra evolució global que va emergir en la dècada dels anys 70 i més encara en la dels 80, una sort d'ofensiva generalitzada a favor de la liberalització de les "forces del mercat", apuntant a la rehabilitació de la superioritat absoluta de la propietat privada, la legitimització de les desigualtats, etc.

S'estima que la democratització és el producte necessari i natural de submissió a la racionalitat del mercat mundial. Una simple equació dual es dedueix a partir d'aquesta lògica: capitalisme = democràcia, democràcia = capitalisme (Amin, 1991: 25), és el què han procurat per exemple, els Estats Units d'Amèrica, amb la seva idea d'un món d'Estats democràtics-liberals i pròspers basats en el model estatunidenc, en regions com Amèrica Central, Xile o la zona del Magreb, i que ha resultat pura fantasia, tal i com afirma John Gray en el seu llibre *Falso Amanecer*.

L'afany d'implementar la democràcia en zones poc indicades per a tal implementació, ha donat el resultat com si la democràcia fos una simple mercaderia (Hermet, 2008: 125). Un exemple clar és el Pakistan, per raons que obeïen a les característiques de la societat local, per una part, i, per l'altre, al comportament intel·lectual, social i polític de les elits paquistaneses. Els factors interns van pesar més que qualsevol altra cosa. Com continua Hermet (2008, 126), que la democràcia enraïgui no depèn tant de la celebració d'unes eleccions improvisades concebudes com una formalitat desitjable. La democràcia no es decreta: és un resultat de l'aprenentatge polític de tot un poble. No es proclama: es confirma amb l'experiència. Un altre exemple com apunta John Gray és Iraq. Referint-se a aquest exemple John Gray exposa⁵⁴ que

La democràcia no s'implanta per les armes (fent referència a les actituds que han tingut els Estats Units d'Amèrica per tal d'aconseguir que els règims en el poder caiguessin per interposar un nou sistema que s'assemblés més als interessos polítics i econòmics dels Estats Units d'Amèrica), sinó que per arribar a la democràcia aquest fet comporta

⁵⁴ Entrevista a La Vanguardia (La Contra) 30/11/2004, per Lluís Amiguet

segles d'autogovern. Ens va mancar humilitat en l'Est (en referència als països de la Ex-URSS) i el resultat és avui Putin i Ucraïna. De la mateixa manera, a l'Iraq els neocreuats van enviar als *marines* a imposar la seva democràcia. La conseqüència d'aquell error serà pitjor per a tots i la derrota molt més dolorosa

Del pensament de Tan Sitong, reafirmat per altres intel·lectuals occidentals, un segle més tard, se'n extreu, que les potències occidentals aportessin, a finals del segle XIX, la seva pràctica democràtica sobre el terreny xinès, és a dir, a partir de la base cultural xinesa, aquesta absorbís les tècniques que ofería la democràcia, especialment pel què fa a la implementació de les institucions. Aquesta renovació de les institucions era fonamental per enderrocar la monarquia existent a la Xina.

La democràcia i el canvi de sistema polític

Si la democràcia havia de ser l'instrument per enfortir el país, aquest havia d'unir-se al món occidental mitjançant la tecnologia. La democràcia havia de veure's reforçada a partir del contacte permanent entre Europa i la Xina. La construcció d'un ferrocarril que unís els dos punts, afavoriria a promoure un projecte, que per a Tan Sitong havia de ser comú. Tan Sitong veia el ferrocarril com el mitjà que podia apropar la Xina a Europa, afavorint que el nombre de xinesos que poguessin visitar amb més assiduitat Europa incrementés de manera exponencial. Aquest fet suposaria que el contacte directe entre la cultura europea, afavoriria a que les idees polítiques d'Europa tinguessin una millor assimilació, adaptació i practicitat. Per altre banda, els interessos de la Xina per tenir una democràcia i un país desenvolupat, afavoriria a que els països europeus, la veiessin com un Estat fort, simpàtic i compreguessin els interessos de la Xina. La democràcia no podia ser implementada i deixada estar, sinó que el contacte permanent afavoriria a la seva conservació. L'intercanvi d'experiències era clau pel manteniment de la democràcia, sense que aquesta patís cap tipus d'alteració en el seu procés de consolidació.

Tan Sitong va observar i era coneixedor de la història europea, en referència a les monarquies i al futur que aquestes van patir en la major part dels territoris europeus. La caiguda de les monarquies, significava la caiguda del poder absolut, de l'autocràcia. Tan Sitong va negar categòricament qualsevol racionalitat o la consagració de l'existència de l'autocràcia monàrquica. És a dir, sota cap mena de discussió, la monarquia autocràtica no tenia cabuda en una societat que perseguia els valors de la democràcia. Sota aquest punt de vista, Tan Sitong va sostenir que:

A monarch and the people were parties of a social contract; a ruler was supposed to be selected collectively by the people; it was the people who chose a ruler, not vice versa; the people constituted the root and trunk of a country but a monarch just a non-essential branch; a monarch ought to serve the people rather than vice versa; ministers were of assistance in serving the people; taxes were levied from the people and must be used to fund services for the people; and the people had the right both to select and to oust a monarch. (Xiong, 2011: 80)

Tenint sempre present els valors de la Revolució Francesa, i els fets que van succeir cent anys abans a França, Tan Sitong expressava el seu punt de vista, pel que li representava la monarquia. Tan Sitong expressava un punt molt interessant en la seva explicació sobre el paper d'una monarquia. Si bé, Tan Sitong era contrari a la monarquia autocràtica, en canvi no ho era amb un sistema de monarquia parlamentària. La monarquia havia de guanyar-se la legitimitat del poble. Si la monarquia tenia la legitimitat democràtica del poble, la monarquia podia continuar en el poder. Indirectament Tan Sitong parlava que el monarca, amb la legitimitat del poble podia continuar sent el cap de l'Estat, tot i que cal recordar que Tan Sitong va ser un ferm defensor de la república. Tot i això, amb aquesta aproximació als monàrquics (defensors de la monarquia) demostrava el seu interès en dialogar, per intentar donar resposta al seu principal objectiu: la reforma política i la implementació d'un sistema democràtic.

Com apuntava, Tan Sitong, en la cita anterior, el monarca i el poble eren part d'un contracte social,⁵⁵ on el poble a partir d'un acte de sobirania podia elegir-lo. Aquest fet constituïa l'arrel i el tronc d'una norma mare, que el que proposava era que el monarca servís al poble, i no a l'inrevés, com s'havia fet fins aquells moments amb la monarquia autocràtica de les dinasties que havien existit fins aquells moments a la Xina. No només s'escollia al monarca com a cap d'Estat, sinó que els poders també havien de quedar separats, i sempre amb la finalitat de servir al poble. Per aquest motiu, Tan Sitong ens parlava en la cita anterior que els ministres havien de servir al poble, que els impostos que es recaptaven havien de repercutir directament en els serveis, que els governs prestaven a la població, i el poble tenia el dret i la potestat de seleccionar i expulsar al monarca.

Novament, apareixia en una societat, en aquest cas, la societat xinesa l'eslògan britànic de la "*No taxation without representation*". El fet que els impostos havien de repercutir sobre el ciutadà, era una mesura anti-corrupció, que havia d'afavorir el procés democratitzador del país. Els monarques no es podien apropiari dels diners dels ciutadans per a bens privats. Els impostos havien de servir per millorar el país, i fer-lo evolucionar. Aquesta era una part del joc democràtic, que Tan Sitong proposava.

A partir de la cita anterior, Tan Sitong ens dóna a entendre que la seva voluntat era que existís una democràcia directa, forta i representativa. No una democràcia delegativa, on els ciutadans deleguessin tot el poder en una papereta i donessin tota la confiança i el seu poder a una sola persona, que elegiria el seu gabinet per gestionar a tot un Estat, regió o poble. Aquí era on Tan Sitong parlava dels ministres, que havien de servir al poble i no als interessos dels propis ministres. Els casos de corrupció dins l'administració xinesa, es donaven especialment entre els alts dirigents de l'administració, que acceptaven favors i suborns, per tal de beneficiar al demandant en

⁵⁵ La concepció de contracte social de Tan Sitong parteix de la definició que en feia Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que el contracte social parteix a partir d'un acte de sobirania. No és un conveni del superior amb l'inferior, sinó del cos amb cadascun dels seus membres; convenció legítima, perquè té per base el contracte social; equitativa, perquè és comú a tots, útil, perquè no pot tenir altre objecte que el bé general, i sòlida, perquè té com a garantia la força pública el poder suprem. Mentre que els súbdits estan subjectes a aquests convencions, no obeeixen més que la seva pròpia voluntat i de consegüent, esbrinar fins on s'estenen els drets respectius del sobirà i els ciutadans, és inquirir fins a quin punt aquests poden obligar envers ells mateixos, cadascun amb tots i tots amb cadascun (Rousseau, 2004: 79-80).

qüestió. Aquesta pràctica fraudulenta s'havia d'eliminar en un democràcia, tal i com passava a França, país de referència per a Tan Sitong.

En aquesta democràcia delegativa, que Tan Sitong no volia, la població no té marge de maniobra, si el govern és dèspota o té unes accions impròpies del que els votants van desitjar en el moment de la seva acció democràtica, no ho poden modificar fins al cap de la propera elecció. No hi ha mecanismes perquè el poble pugui variar la seva opció en el transcurs de qualsevol mandat.

La democràcia havia de ser per al poble, i tot el què sorgís d'ella havia de repercutir en el poble. Les taxes, les polítiques, els governants, etc. Tots ells havien de servir el poble, ja que la sobirania havia de recaure en el poble. Les decisions dels governants havien d'anar paral·lelament amb els interessos comuns. Aquesta era la democràcia que imaginava Tan Sitong.

Si el contracte entre els governants i els governats es podia mantenir, sota l'ideari que proposava Tan Sitong, com a punta Chen (2006, 9) la recuperació del país seria un fet que resultaria d'una condició social i ètica. Aquesta condició social i ètica portaria a la societat a parlar del *píngděng* 平等 (igualitarisme) o la completa igualtat en tots els aspectes de la vida de tots els éssers humans (Chen, 2006: 9).

Democràcia i igualtat eren dos conceptes que havien de coexistir, en la societat imaginada per Tan Sitong. Sense la igualtat entre els membres de la societat, una societat no podia avançar, i per tant la democràcia no podia existir. Per tal que poguessin conviure les dues condicions, Tan Sitong va expressar que:

If the Chinese people obtained the requisite knowledge, there would be no harm even if their country was sacked. No one would dare to mistreat them, no matter who was chosen to sit on the throne. (Chen, 2006: 9)

Tan Sitong veia en la democràcia i els coneixements occidentals una protecció per la mateixa Xina. Si els xinesos obtenien els coneixements suficients de l'ús de la democràcia, no hi hauria cap tipus de problema, per enfortir la Xina. Tan Sitong

relacionava el fet de crear estructures fortes, ja fossin socials o d'Estat, a partir de la democràcia, fet que els resultaria del tot positiu en front la resta de potències occidentals, les quals veient el potencial de la Xina, ja no els atacarien ni tampoc els crearien destrosses interior, com va passar cinquanta anys enrere amb la Guerra de l'Opi.

La democràcia, en altres paraules, era vista com una defensa dels interessos dels propis xinesos. La democràcia i el coneixement occidental donaven la seguretat que el territori xinès no seria violat per les potències occidentals que, a l'igual que la Xina, viurien sota un mateix règim polític, el democràtic. D'aquesta manera l'interès per conquerir un territori "salvatge" per part dels democràtics ja no tindria la mateixa transcendència, perquè es podria considerar un país civilitzat.

Tan Sitong donava un nou ús a la democràcia. La defensa nacional. Aquesta defensa nacional serviria per tenir més unida la Xina, en termes de sentiment de pertinença, que en contrast amb la complaença de la Xina, els occidentals coneixien les relacions humanes i el sentiment nacional, d'una manera molt més sofisticada. De fet, la democràcia era el zenit del seu cultiu. La democràcia era una autoprotecció, una defensa immunològica per la societat i el territori xinès.

How can it be possible to establish a state without human bonds [仁
rén]? If [the European countries] could achieve such orderly and strong
states without human bonds, why would they need them? Actually, it is
impossible to establish orderly and strong states without human bonds;
however, it is the Westerners who care about human bonds the most
and do so more precisely than the Chinese. Is not democracy the most
public-minded among all the human bonds? (Chen, 2006: 12-13)

La vinculació de les persones, els vincles humans, *rén*仁, que Tan Sitong anomenava en la cita anterior, era un punt important en la seva teorització per tal d'enfortir l'Estat. Emmirallant-se en els països europeus, afirma que aquests no podrien ser estats ordenats i forts sense vincles humans. Per aquest motiu ell mateix es pregunta

si la democràcia no era la voluntat popular (*gōngyì* 公意) que millor adaptava les relacions humanes.

La relació de Confuci amb la democràcia

En el *gōngyì* 公意 s'havia de buscar l'estratègia per poder adaptar la democràcia. Un pensament comú que unís a la població i fes de l'Estat un Estat fort. El mirall dels països europeus i els seus processos de transformació de societats amb un règim autocràtic o autoritari cap a un règim democràtic, basant-se amb la particularitat que tots ells provinguessin d'un sistema amb una forta tradició monàrquica, eren el punt d'origen de les reformes de Tan Sitong, a partir dels exemples europeus, concretament, amb l'exemple francès.

Si la democràcia tenia un element essencial com era el *gōngyì* 公意, el *gōngyì* 公意 havia de portar a la Xina a un desenvolupament i a una modernització del país. És important entrelligar aquests dos conceptes amb la llibertat. Si la societat avançava democràticament cap a un sistema poderós, el *píngděng* 平等 esdevindria una realitat, i la societat caminaria cap a un mateix objectiu, sense fissures. Així doncs, la democràcia era l'instrument necessari per assolir una societat poderosa al mateix temps que igualitària. *Gōngyì* 公意 i *píngděng* 平等 eren dues paraules que eren el resultat final del desglossament de *mínzhǔ* 民主.

A partir d'aquí venia el procés d'assimilació dels conceptes per part dels occidentals. Tan Sitong havia parlat de la importància del *tǐ* 体 i del *yòng* 用, per entendre com havia de ser el procés d'assimilació dels conceptes occidentals. D'aquesta manera, Tan Sitong va començar a explicar el procés d'assimilació dels conceptes occidentals, com la democràcia a partir d'una base xinesa de coneixement:

When Confucius first set forth his teachings, he discarded the ancient learning, reformed existing institutions, rejected monarchism, advocated republicanism, and transformed inequality into equality. He indeed applied himself to many changes (de Bary i Lufrano, 2000: 282),

promoting democracy, and changing what was unequal to what was equal. (T'an, 1984: 150)

La base tradicional xinesa sempre havia estat lligada a la filosofia confuciana. Tan Sitong va fer una interpretació de Confuci, sobre com Confuci va trencar amb el passat, tot reformant les institucions existents i criticant a la monarquia existent, per intentar establir les seves normes; a finals del segle XIX davant l'oportunitat de trencar amb l'autocràcia i introduir la democràcia a la Xina, calia seguir els mateixos passos que havia portat a Confuci a rebutjar el passat, sense trencar-lo definitivament. És a dir, calia mantenir aquells aspectes que Confuci explicava que eren propicis per la societat, i que al mateix temps s'ajustaven als nous temps i a les noves idees que provenien d'occident. La democràcia advocava per transformar la desigualtat en igualtat.

Aquesta era la base sobre la qual el pensament occidental s'havia d'establir. El fet de fer veure a la població, que el propi Confuci ja va trencar amb el passat per modernitzar la societat; la Xina es trobava en una cruïlla similar. Si Confuci havia pogut canviar l'estructura social, ara (segle XIX) era el moment per fer uns canvis similars, tot apostant per una democràcia que portés la igualtat social, dins d'un sistema republicà, que trenqués amb la monarquia autocràtica que havia existit durant segles a la Xina, i reformés les institucions que estaven obsoletes.

Aquesta reforma de les institucions va ser advocada per Tan Sitong, per tal d'importar les institucions i els valors occidentals, com l'única esperança que tenia la Xina per intentar sortir del procés de decadència social, econòmica i política que vivia el país a finals del segle XIX. La democràcia havia de ser la solució a la decadència que estaven vivint, tal i com apunta Mancall (1984, 198), Tan Sitong va parlar de trencar el motlle de la tradició i l'única manera que l'imperi es pogués salvar seria a través de l'occidentalització completa.

Que s'entenia per democràcia?

Si la democràcia havia de ser la solució a la decadència de la Xina, Tan Sitong va entendre que havia d'exposar què era i significava realment la democràcia. Aquesta

definició s'entenia a partir del principi de la llibertat individual de la persona. Per aquest motiu, Tan Sitong s'expressava dient que:

For the past two thousand years the ruler-minister relationship has been especially dark and inhuman, and it has become worse in recent times. The ruler is not physically different or intellectually superior to man: on what does he rely to oppress 400 million people? He relies on the formulation long ago of the Three Bonds and Five Moral Relations, so that, controlling men's bodies, he can also control their minds. (Tan A:37a-38a; de Bary i Lufrano 2000: 282)

Tan Sitong exposava, primer de tot, abans d'entrar en detall del que entenia per democràcia, quina era la situació política a la Xina. Per aquest motiu va començar explicant quina era la relació entre els governants i els governats. Aquesta relació va ser especialment fosca i inhumana, al llarg dels darrers segles, fet que es va anar agreujant amb el temps, on els primers, els governants, oprimien més als segons, els governats. Aquesta situació es produïa perquè els governants portaven fins a l'extrem una de les cinc relacions morals de Confuci. Aquesta relació era que els governants havien d'exercir un poder absolut sobre els seus governats i aquests havien de servir amb respecte als seus dirigents. Això va ocasionar que els ciutadans cedissin el control total de les seves ments, és a dir, els ciutadans van perdre la capacitat de raonament per entendre que aquella violència que exercien els governants cap a ells, no era una violència legítima, sinó que era una violència que no els permetia ser ciutadans ni protegir els seus drets.

Tan Sitong introduïa l'element de la legitimitat del governador. El governador havia d'estar legitimat pel seu poble. Sense aquesta legitimitat no podia governar. A partir de la legitimitat, Tan Sitong introdueix el concepte de sistema de govern 治法 *zhìfǎ*, entenent-se sistema de govern com l'estructura que permet elaborar i executar lleis, és a dir, gestionar les polítiques d'un estat, per tal que el funcionament del govern sigui efectiu i la població pugui desenvolupar-se sense ingerències ni repercussions,

assegurant els seus drets com a ciutadans, com no estava passant a finals del segle XIX. D'aquí naixeria el què Tan Sitong va anomenar el bon governant: *zhìrén* 人治.

The first essential, even more important than devising new systems of governance (*zhìfǎ* 治法), is to secure men who govern well (*zhìrén* 人治). Without new systems, the corrupted old system cannot be salvaged; without men of ability, even good systems cannot be made to succeed ... Once the appropriate reforms are introduced to clear away abuses, it will be more than ever necessary to select upright and capable men to discharge the functions of office. Everyone, high and low: take heed! (de Bary i Lufrano, 2000: 287.)

Governar a la gent, *zhìrén* 人治, sorgia primer de tot, a partir de reformar el sistema de govern, *zhìfǎ* 治法, existent. L'objectiu que es marcava Tan Sitong, partia d'una idea confuciana que era assegurar que els governants fossin homes de bé. Si els nous sistemes s'asseguraven una bona governança, l'eficiència dels sistemes seria absoluta. Però la finalitat d'aquest plantejament era el trencament amb els antics sistemes de govern. Una vegada que les reformes que s'introduïrien per eliminar els abusos i la corrupció existents, seria molt necessari iniciar un procés de selecció dels homes capaços per a exercir les funcions dels diferents càrrecs en qüestió. El que ressalta d'aquesta darrera cita, és que Tan Sitong introduïa el punt que tothom, qualsevol home,⁵⁶ fos de la classe social que fos, tingués el dret a presentar-se a ser elegit candidat per a un lloc. Això trencava amb la tradició xinesa, de que només les persones de l'alta societat o amb llinatge poguessin optar a càrrecs importants dins l'administració pública i fins i tot dins del govern de la Xina.

⁵⁶ Quan Tan Sitong parla d'homes ho fa exclusivament parlant de gènere masculí i deixant de banda el gènere femení. Cal apuntar que només Nova Zelanda havia donat l'opció de vot al gènere femení abans de 1898. Nova Zelanda va donar aquesta opció el 1896. El següent Estat en fer-ho va ser Austràlia el 1902. D'aquesta manera s'entén que Tan Sitong parlés només de l'opció masculina, donat que només un Estat en tot el planeta havia contemplat l'opció que les dones poguessin votar.

Tan Sitong presentava un nou aspecte de la democràcia, concretament a molts països occidentals aquest fet no va arribar fins anys més tard, és a dir, Tan Sitong parlava de la lliure concurrència a uns càrrecs públics. Aquesta lliure concurrència, en molts casos, no va arribar a les democràcia occidentals, fins l'arribada del sufragi universal.

Per altre banda, un aspecte molt innovador que tenia en ment Tan Sitong era que el sistema democràtic que havia d'introduir la Xina, havia de construir-se a partir que les persones, que havien d'ocupar els càrrecs de l'administració i del govern, havien de ser prèviament seleccionades degut a un procés de meritocràcia. És a dir, primer de tot hi havia lliure concurrència per presentar-se a un càrrec, però a continuació, Tan Sitong exposava la necessitat de posar un filtre, per seleccionar als candidats, per així assegurar-se que el candidat estava plenament capacitat per ocupar el càrrec al que es volia presentar. Aquest fet, era innovador, no només en el camp xinès sinó en el camp polític internacional.

D'aquesta darrera cita, s'ha de destacar el fet que Tan Sitong introduïa el significat de la lliure concurrència, a unes càrrecs públics que havien de formar part d'un nou sistema. Un sistema basat en els sistemes democràtics occidentals. Afegint a aquesta teorització, els càrrecs en qüestió els havien d'ocupar homes (les dones estaven excloses) que haguessin passat un selecció prèvia, on les seves capacitats s'ajustessin al càrrec a ocupar, per tal d'evitar, en part, la corrupció i el mal ús de les seves funcions com a càrrecs públics i escollits per la ciutadania. La democràcia en la que s'havia fixat Tan Sitong oferia aquestes possibilitats, amb l'afegit que ell parlava de la lliure concurrència. Tan Sitong perfilava una democràcia occidental amb certes característiques xineses, que eren el punt que la distingirien de la democràcia purament occidental.

Un cop perfilat el sistema calia que els governants tinguessin clares les seves funcions. La democràcia que Tan Sitong entenia, era una democràcia on les funcions dels governants havien de ser, exclusivament o en gran part, les de servir a la població i no en el sentit contrari, és a dir, la d'actuar d'una manera autoritària i dèspota amb la seva població.

The prince serves the people; the ministers assist the ruler to serve the people. Taxes are levied to provide the means for managing the public affairs of the people. If public affairs are not well managed, it is a universal principle that the ruler should be replaced.

The ruler is also one of the people; in fact, he is of secondary importance as compared to ordinary people. If there is no reason for people to die for one another, there is certainly less reason for those of primary importance to die for one of secondary importance. Then, should those who died for the ruler in ancient times not have done so? Not necessarily. But I can say positively that there is reason only to die for a cause, definitely not reason to die for a prince. (Tan B:1a-b; de Bary i Lufrano, 2000: 282)

El principi fonamental de qualsevol governant, que Tan Sitong anomenava “príncep”, era la de servir al poble. Un cop superada aquesta fase de coneixement de la principal funció d’un governant, aquest havia de donar exemple i la resta del seus membres de govern, havien actuar de la mateixa manera. Així doncs, els ministres, que anomenava Tan Sitong havien de seguir el mateix camí. Cal afegir que els impostos també eren una part essencial, que calia respectar en un sistema democràtic. Com s’ha comentat anteriorment, els impostos que es recaptaven havien de reinvertir-se en qüestions que afectessin directament a la població. Una democràcia no suportava una malversació dels impostos públics. Els impostos es recaptaven per proporcionar els mitjans per a la gestió dels assumptes públics de les persones. Si els assumptes públics no es gestionaven bé, que és un principi universal, el governant hauria de ser reemplaçat, sota el punt de vista de Tan Sitong.

Aquest reemplaçament donava a entendre, Tan Sitong, que en democràcia el governant no havia de ser la persona més important del sistema públic, sinó que era una persona del sistema sense més. Aquí sorgia el principi d’igualtat, *píngděng* 平等, entre les persones, sense distinció del rang social o polític que es tingués. *Píngděng* 平等 tornava a estar present en l’ideari de Tan Sitong. *Mínzhǔ* 民主 i *píngděng* 平等 eren part del mateix sistema de valors occidentals.

Aquest sistema d'igualtat s'havia cultivat poc fins aquells moments. Tan Sitong utilitzava la crítica a la figura de Confuci, al qual anteriorment havia lloat amb anterioritat per la seva capacitat per trencar amb el passat, a partir de la seva reinterpretació, per tal de justificar la idea innovadora de la igualtat, que es contraposava amb els cinc tipus de relacions que Confuci havia establert, i on la jerarquia no permetia que la igualtat existís entre els ciutadans xinesos.

Sobre la base de la crítica a les idees ètiques de Confuci, que promovia la seva idea d'un sol món, Tan Sitong afirmava “in a country ruled by the one-world philosophy [Tiānxià 天下] not only do fathers perform their proper duties as fathers, and sons as sons, but fathers and sons are equal, and there is no such thing as ruler or subject” (Tan, 1984: 150). En un país governat per la filosofia d'un sol món, no només les persones respecten als seus propis pares com a pares, sinó també han de respectar als altres. Per tant, les jerarquies havien de desaparèixer, per intentar que tothom fos tractat igual.

Hence, if we change to democracy and practice the “well-field” system,⁵⁷ then the government of the world can be united into one. But this unification is hard to achieve for several reasons. Wide differences in languages and words make it impossible for neighbouring countries to communicate with each other, and it is even more difficult for the less intelligent to master languages. Particularly problematic, for instance, are the Chinese hieroglyphs. If we were to change all hieroglyphs to Romanized characters, then everybody, by the use of his local dialect, could understand what was being said by others. People could learn the characters in the morning and have them mastered by the evening, and they could read something that had been written by

⁵⁷ Nota: “well” (pou) *jǐng* 井. Mengzi parlava d'un sistema de distribució de les terres que situava vuit famílies, cadascuna amb la seva pròpia finca, al voltant d'una finca comuna, una distribució que se sembla a la forma gràfica de la paraula *jǐng* 井. Cada família podria mantenir-se amb la seva pròpia finca i les vuit famílies treballava la finca comuna conjuntament i la seva collita abnava al rei/Estat en forma d'impostos. Mencí utilitzava una visió idealitzada del passat com un exemple del millor del que els éssers humans eren capaços de fer i han d'aspirar.

somebody else. In this way, all learning on earth could be united into one. (Tan, 1984: 183)

Retornant a la possibilitat de construir un sol govern, tal i com havia proposat Confuci, a partir d'unes mateixes regles per a tothom, Tan Sitong exposava que la unificació era difícil d'aconseguir per diverses raons. Primer de tot, per la diferència entre els idiomes i les paraules fan que sigui impossible, per als països veïns per comunicar-se entre si, i és encara més difícil per als menys intel·ligents per dominar idiomes. Per posar l'exemple de l'adquisició de les paraules i traduir-les, Tan Sitong va posar l'exemple, que el món s'hagués d'adaptar a l'escriptura dels xinesos. Era l'exemple més extrem. Amb aquest plantejament Tan Sitong donava a entendre que les paraules del sistema democràtic també s'havien d'adaptar a les característiques d'un país. La traducció de les paraules era essencial, i encara més important donar-los el sentit necessari perquè la població, fins i tot la menys preparada intel·lectualment, entengués el seu significat. Si el significat no era entès per tothom, el mal ús de les paraules i els sistemes podria portar a un fracàs absolut del sistema democràtic.

Segons Tan Sitong, la “democracy was not a Western concept, but a Chinese one—a Chinese principle” (Platt, 2007: 87). En una carta a Ouyang Zhonggu 歐陽中鵠 (1849–1911), com apunta Platt (2007, 87), Tan Sitong argumentava que els ensenyaments de Confuci originalment s'havien separat en dues línies diferents de desenvolupament. La línia de transmissió que es va iniciar amb el deixeble de Confuci, Zeng Zi 曾子 (505 aC – 436 aC) i va ser transmesa a Menci 孟子 (371 aC – 289 aC), va dir Tan Sitong, havia posat èmfasi en la regla de les persones o la democràcia (*mínzhǔ* 民主). L'altra línia de transmissió es va originar amb el deixeble de Confuci, Zi Xia 子夏 (507aC – 425 aC), i va ser transmesa al filòsof taoista Zhuangzi 莊子 (369 aC – 290 aC). Aquesta línia, va explicar Tan Sitong emfatitzava una aversió general dels governants (*tōngdǐ jūnzǔ* 通敌君主), com s'exemplificava pels erudits que van fugir de la societat i no van voler servir als governants del seu temps (Platt, 2007: 87).

Tan Sitong va descobrir el principi de la democràcia en els escrits de Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692), que provenien, probablement, dels passatges d'inspiració al llarg de les obres polítiques de Menci, on Wang Fuzhi havia posat èmfasi en que el governant

només havia de mirar pel bé de les persones. Un dels passatges de *Dú Tōngjiàn Lùn* 读通鉴论 (*Mirall Comprensiu del Govern*) feia una mirada retrospectiva als orígens del sistema feudal (*fēngjiàn* 封建) anterior al sistema per rangs (*jūnxián* 军衔) que va ser imposat a la Xina pel primer emperador (Platt, 2007: 87).

Els primers emperadors, Wang Fuxzhi creia, que van ser triats pel poble, i van ser precisament en aquests passatges que, Tan Sitong va poder trobar “the pure and elegant principle of popular sovereignty” en el treball dels seus escrits (Platt, 2007: 87).

La democràcia també connotava realització sota aquesta elit d'una societat moral, intel·lectual, política i social unificada. La visió de Tan Sitong era d'una societat sense “barreres” o “fissures”, amb gent que s’havia de mantenir de manera inalienable a les possibles ingerències dels representants de l’*status quo* d’aquells moments. La unitat del grup en el poder amb “el poble” era fonamental per al concepte més clar i transparent del “government by all the people” [*mínquán zhízhèng* 民权执政] (Metzger, 1991:32).

Com apunta Metzger (1991, 33) la democràcia s'identifica típicament amb una era d'unitat global. Tan Sitong preferia la idea d'una “Gran Harmonia” (*Dàtóng* 大同), expressada precisament en el llibre pòstum del seu mestre Kang Youwei, que porta com a títol *Dàtóng* 大同 (*Gran Harmonia*), i que coincideix la idea amb el títol. Aquest punt de vista teleològic era tan bàsic per al pensament xinès modern que s'ha mantingut fins i tot pels estudiosos xinesos exposats de manera contradictòria a les idees occidentals.

Tan Sitong va veure els sistemes constitucionals, com la forma política natural i més adequada als grups socials altament evolucionats. Segons Furth (1983, 344), Tan Sitong va declarar que la interpretació col·lectivista orgànica d'aquestes formes polítiques democràtiques era especialment diversa. En lloc de tenir aquesta diversitat de pensament polítics, Tan Sitong va proposar que els problemes de l'agenda de la reforma fossin tractats per una xarxa de voluntaris de *xuéhuì* 学会 (societats acadèmiques), en representació de grups funcionals en la societat (Furth, 1983: 344). És a dir, que es creessin grups d'experts en política occidental, que substituïssin als grups comuns (actuals grups d'opinió), per tal de perfilar el què eren realment les formes més característiques de la política occidental. La finalitat d'aquesta línia de pensament era perquè no es donés peu a males traduccions, interpretacions i usos dels termes

occidentals, com per exemple podia ser la democràcia. Tan Sitong veia un perill en el fet que la democràcia i les seves derivades, tinguessin una disfunció del seu significat. La democràcia havia de ser exposada per virtuosos de la política i no per opinadors comuns.

Davant d'aquesta visió, Tan Sitong tornava a posar en escena a Confuci. L'objectiu d'aquest fet era intentar que el trencament social no fos absolut, i que els defensors més ortodoxos de les teories confucianes veiessin que les directrius de Confuci s'ajustaven a la nova realitat social i política de la Xina de finals del segle XIX. Aquesta realitat, segons els objectius de Tan Sitong era fer veure que fins i tot el propi Confuci hauria volgut adaptar la modernitat política que provenia d'Occident, de la mateixa manera que ho va fer amb les reformes que va introduir al segle III aC.

Vist d'aquesta manera harmoniosa, la democràcia va suggerir als reformadors analogies amb models utòpics de política derivades de l'antiguitat. Tan Sitong creia que Confuci era un reformador, no només perquè ell va entendre el principi d'adaptació al canvi, sinó també perquè es va confirmar una ideal "democràtica" del govern dels virtuosos, exemplificada en els antics reis savis Yao, Shun i el duc de Zhou (Furth, 1983: 345).

Seguint en aquesta línia, Tan Sitong va escriure una carta a un amic, on li exposava la importància d'importar les idees d'Occident a la Xina, per tal de trencar amb una cultura que havia viciat i corromput la societat xinesa. Aquesta cultura era la que no permetia fer evolucionar l'estat xinès.

Your letter says that during the last several decades Chinese scholars and officials have been trying to talk about "foreign matters," but they have achieved absolutely nothing, and on the contrary, they have been driving the men of ability in the empire into foolishness, greed, and cheating. Sitong thinks that not only do you not know what is meant by "foreign matters," but also that you are ignorant of the meaning of discussion. In China, during the last several decades, where have we had genuine understanding of foreign culture? When have we had scholars or officials who could discuss them? If they had been able to

discuss foreign matters, there would have been no such incident as we have today [the defeat of China by Japan]. What you mean by foreign matters are things that you have seen, such as steamships, telegraph lines, trains, guns, cannon, torpedoes, and machines for weaving and for metallurgy; that's all. You have never dreamed of nor seen the beauty or perfection of western legal systems and political institutions ... all that you speak of are the branches and foliage of foreign matters, not the root. (Mancall, 1984: 198)

En aquesta carta Tan Sitong expressava que en les últimes dècades, els acadèmics i funcionaris xinesos havien estat tractant i parlant sobre els “assumptes estrangers”, per tant no era un tema nou el fet que es plantegessin una sèrie de reformes. El debat en la societat era actiu sobre la necessitat d'adaptar conceptes occidentals a la vida diària de la societat xinesa. Tot i això, Tan Sitong es lamentava que no havien aconseguit absolutament res, no perquè no hi hagués debat sinó perquè el sistema existent no havia permès portar a terme les reformes que havien proposat.

Més enllà d'aquesta negativa, per a Tan Sitong, el sistema legal occidental i les institucions polítiques eren la perfecció de qualsevol sistema legal que pogués existir en el món. La democràcia ofería la possibilitat d'adoptar aquest tipus de sistema. Per poder-los adaptar calia que el debat entre intel·lectuals i persones de la vida pública fos molt més intens i no tant superficial, és a dir, calia anar a l'arrel dels problemes i iniciar un procés reformador intens. Calia deixar la teoria aparcada per començar la posada en marxa, d'un sistema occidental basat en la democràcia i l'estat de dret, que fins a finals del segle XIX només havia tingut teoritzacions. Havien d'aconseguir que el sistema deixés portar a terme les modificacions que s'havien de realitzar en el propi sistema.

Aquesta va ser la crítica més intensa que va fer Tan Sitong a la ciutadania xinesa. Per poder sortir dels problemes existents calia actuar i iniciar un procés d'implementació de la democràcia. Aquesta insatisfacció que apuntava Tan Sitong, Pong (1985, 257) apunta que la insatisfacció de la població i l'inici d'un canvi que afavorís a les reformes s'inicià a partir de la protecció de la sobirania i els interessos xinesos en les condicions desfavorables que els havien deixat els Tractats Desiguals.

En altres paraules, els xinesos van ser conscients de la necessitat de començar a reformar els sistema polític i social xinès. Tan Sitong veia que els seus conciutadans eren conscients de les meravelloses oportunitats que hi havia al món, el problema era com rebre i assolir amb la pèrdua de la cultura. És a dir, Tan Sitong veia que les teoritzacions sobre la implementació de la democràcia tenien el seu fre amb la por de part de la població de perdre les seves arrels i els seus signes d'identitat. Tan Sitong, veia que el treball més complicat per intentar aplicar la democràcia a la Xina era esbrinar un equilibri entre el manteniment d'un contacte més estret entre la cultura occidental i la cultura tradicional xinesa.

Zhang Binglin 章炳麟

Zhang Binglin 章炳麟

Introducció

Zhang Binglin (1868-1936) va ser conegut també com a Zhang Taiyan 章太炎. Zhang Binglin va néixer en el si d'una família burgesa xinesa. Tot i que disposava de diferents recursos, la seva família va caure en una situació complicada econòmicament i va patir les conseqüències socials del què suposava el declivi econòmic d'una família burgesa.

En el camp professional, Zhang Binglin va ser un gran filòleg i un activista polític. Zhang Binglin és reconegut com una de les figures intel·lectuals més importants de finals de la dinastia Qing (1644-1911) i dels principis de la Xina republicana (Wang, 2011: 8). Zhang Binglin té l'honor de ser conegut com el pare del nacionalisme xinès. Va ser amic i col·laborador de Sun Yat-sen i Huang Xing 黃興 (1874-1916), considerats els tres, com *gémìng sānzūn* 革命三尊 (els tres patriarques de la revolució).

Com apunta Gernet (1991, 574), en el camp polític xinès, Zhang Binglin és conegut i reconegut per la promoció de noves percepcions de la realitat social, al mateix temps que per donar noves solucions als problemes socials existents en la societat xinesa, de finals del segle XIX i principis del segle XX. Cal afegir que Zhang Binglin va seguir molts dels principis que van sorgir de la *Kǎozhèngxué* 學 啓⁵⁸ (Escola d'Estudis Crítics) de la primera meitat del segle XX, i en la seva carrera professional, Zhang Binglin es va convertir en el cap de redacció del diari *Minbao* 民報.

Al llarg de la seva vida va crear diverses obres polítiques i va estar empresonat diverses vegades durant la Dinastia Qing. Tot i que va ser seduït durant algun temps per les idees reformistes de Kang Youwei i Liang Qichao, Zhang Binglin no tardaria en passar-se a l'oposició antimonàrquica durant la seva estada al Japó (1898-1914) (Gernet, 1991: 574).

L'any 1903 va ser un dels punts claus de l'enfrontament entre Zhang Binglin i Kang Youwei, quan Zhang Binglin li va escriure una carta oberta a Kang Youwei

⁵⁸ Veure definició en el glossari

ridiculitzant-lo pel seu continu suport a l'emperador manxú. En aquesta carta li deia que era un “despicable little wretch who cannot so much as tell the difference between a bean and a noodle” (de Bary, Lufrano, Wing-tsit, Adler, 2000: 312; Mishra, 2012: 164-165). Per altre banda, continuant amb les seves discussions amb Kang Youwei, li va preguntar a Kang Youwei pel tipus de sistema que ell adoptaria, per tal de ridiculitzar el sistema defensat per Kang Youwei, i enfortir els seus posicionaments i debilitar a la monarquia. “Can a constitutional system ever be achieved without bloodshed?” (de Bary, Lufrano, Wing-tsit, Adler, 2000: 312; Mishra 2012: 164-165)

Les paraules de Zhang Binglin tenien com a fonament els fets de la Revolució Francesa, on per aconseguir arribar a una república i a un sistema constitucional, molta de la població francesa va haver de pagar amb la seva vida. Aquesta reflexió la feia Zhang Binglin per mostrar els perills de realitzar el mateix procés a la Xina. Aquest procés no es podia tornar a repetir. La sang dels ciutadans no podia justificar la consecució d'una nova forma d'organització política i social.

Per aquest motiu, segons Hao (1987, 113) Zhang Binglin va afegir, posant d'exemple els Estats Units d'Amèrica, on la violència era la causa de la venjança racial i ètnica, i es justificava moralment, com la revolució dels drets humans: “As for those people who, following the model of the devilish [American president] McKinley, engaged in expansionism under the pretext of helping others, we should make it a principle to kill them without pardon” (Hao, 1987: 113; Mishra 2012: 165).

Abans d'aquesta etapa crítica amb Kang Youwei i amb els reformistes radicals, Zhang Binglin va donar suport activament al moviment *Wéixīn Bǎirì* 日百维新 (Reforma dels Cent Dies), organitzat per diferents reformistes, entre ells Kang Youwei, el 1898. En aquesta etapa, Zhang Binglin estava tractant de trobar una reforma adequada, que ajudés al govern manxú a resistir l'amenaça de l'imperialisme occidental. Zhang Binglin creia i mantenia, com assenyala Wang (2011,14) que el govern Manxú era necessari, per tal de promoure la cooperació entre tots els xinesos per resistir a l'imperialisme occidental, aquesta cooperació s'havia de fer mitjançant la unió del sentiment nacional.

Posteriorment a aquesta etapa de cooperació entre Zhang Binglin i els reformistes, Zhang Binglin va decidir trencar amb la cort Qing, el 1901, i amb aquelles persones,

que els havien donat suport, tals com Kang Youwei i Liang Qichao, quan es va signar el Protocol Bòxer amb una sèrie de països occidentals: Àustria-Hongria, Bèlgica, França, Alemanya, Gran Bretanya, Itàlia, Japó, Països Baixos, Rússia, Espanya i el Regne Units. (Wang, 2011: 14).

El debat polític dels vells i nous textos del confucianisme

Per entendre els posicionaments i les concepcions teòriques de Zhang Binglin, cal entendre quins eren els seus posicionament filosòfics. Zhang Binglin va rebre una gran influència de les teories confucianes, les quals va intentar aplicar al llarg de la seva vida, a les teoritzacions que feia sobre els diferents camps de la vida, el polític, el social, l'econòmic, etc. Cal destacar que Zhang Binglin va tenir visions contraposades amb diferents intel·lectuals, per la manera com volien fer evolucionar el confucianisme. A Zhang Binglin no estava d'acord amb el debat que s'havia generat sobre els textos nous del confucianisme, *jīnwén* 今文, i els textos antics, *gǔwén* 古文, en el qual Kang Youwei va defensar els textos nous.

Per contra, com assenyala Kurtz (2011, 302), Zhang Binglin compartia l'opinió de Liu Shipei 劉師培 (1884-1919) que els clàssics confucians, com tots els altres textos antics, s'havien d'entendre com la “història de la Xina”, i no com es volia fer entendre, a partir de la introducció del cristianisme a la Xina,⁵⁹ que el text que havia de regir a la societat era el de la Sagrada Escriptura.

La Sagrada Escriptura era el text que proporcionaven les teories occidentals. Tot i que va compartir amb Liu Shipei molts dels seus postulats, Zhang Binglin va rebutjar la proposta de Liu Shipei per adaptar-se a l'herència intel·lectual de la Xina, en una matriu disciplinària europeïtzada. En canvi, es va proposar adaptar la classificació tradicional de les escoles de pensament de l'antiga Xina. En primer lloc, Zhang Binglin

⁵⁹ El primer episodi important d'introducció dels cristianisme va ser la presència de missioners jesuïtes a la Cort Imperial al llarg dels segles XVI-XVII, entre els quals, Matteo Ricci (1552-1610), el més important, fins que el Vaticà va suprimir la Companyia de Jesús l'any 1773(va ser restaurat l'any 1814). El segon gran episodi va ser la presència de missioners protestants al llarg dels segles XIX-XX (fins la creació de la RPX l'any 1949). Els missioners protestants van ser més agressius i menys respectuosos amb la tradició xinesa que els jesuïtes.

referenciava a Ban Gu 孟堅 (32-92 dC) (Kurtz, 2011:302-303) en el seu llibre *Zhūzǐ lüèxù* 諸子略敘 (Observacions breus sobre els mestres no canònics) com el principal “Registre bibliogràfic” de la Història de la dinastia Han, la qual ajudava a explicar la situació contemporània, (Li Fan, 2006: 43-47; Kurtz, 2011: 302), que s’estava vivint en aquells moments. La referència de Ban Gu servia per fer una proposta de canvi i adaptar el pensament tradicional al pensament més contemporani.

Aquest pensament adaptat, que Zhang Binglin utilitzava, derivava en dues categories, per una banda una teoria amb connotacions budistes, i per altre banda, la teoria del no-res per negar l'estructura bàsica del capital en forma ontològica. Tal negació era extremadament important ja que va permetre a Zhang Binglin, a ser crític de molts conceptes, com la història de l'evolució i l'estatisme, que es van fer cada vegada més hegemònics durant els primers anys del segle XX.

Zhang Binglin va pensar que la modernitat occidental no era la mateixa que la modernitat xinesa. Zhang Binglin, a partir de la seva crítica de certes característiques de l'Occident modern, el que el va portar a ser etiquetat com un membre de la “cultura conservadora” (Lai, 2006: 50) per Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988). Zhang Binglin va ser considerat com una persona que no entenia que paraules com “democratització política”, “qüestions militars”, “nacionalització completa” i “acceptació completa de cultura occidental”, entressin en contradicció unes amb les altres (Lai, 2006: 50). D'aquí neix la preocupació de Zhang Binglin, per com la societat xinesa en general, podia entendre i evolucionar davant la introducció de nous conceptes polítics i socials que provenien d'Occident. Per aquest motiu, davant d'aquesta situació que se li plantejava, va portar-lo a l'escepticisme sobre la còpia del model occidental, perquè veia que la seva visualització, conceptualització i conjugació dels diferents conceptes no eren entesos de la mateixa manera per la ciutadania xinesa.

Conceptes polítics i socials

Cal puntualitzar que Zhang Binglin, en un primer moment, no es va oposar a les reconceptualitzacions radicals, dels conceptes occidentals a conceptes xinesos, en si, sinó només aquells conceptes que reflectissin acríticament les taxonomies europees. El

que Zhang Binglin no estava disposat a fer, era que els antics textos i conceptes xinesos, fossin transformats i mutats, per a la seva adaptació a la disciplina d'Occident. Com apunta Kurtz (2011, 303), Zhang Binglin va suggerir l'ampliació de les categories existents, dins dels conceptes xinesos, de tal manera que aquests nous conceptes que provenien d'Occident, se'ls hi pogués fer lloc, per al nous coneixements de la nació xinesa. En altres paraules, tot i que Zhang Binglin no veia amb bons ulls la readaptació dels conceptes tradicionals xinesos al nous conceptes occidentals, el que sí que va suggerir, és que els conceptes occidentals fossin introduïts, dins l'espectre del vocabulari xinès. Zhang Binglin buscava l'assimilació dels nous conceptes, sense que aquests trenquessin amb l'harmonia de les tradicions i la cultura xinesa.

Precisament, un dels primers conceptes, que Zhang Binglin va criticar de la introducció dels conceptes occidentals a la cultura xinesa, va ser el significat de *Dàtóng* 大同,⁶⁰ que Kang Youwei havia proposat. Paraules com democràcia, drets humans, etc., eren per a Zhang Binglin conceptes que no tenien cabuda dins la societat actual (finals del segle XIX) a la Xina, degut a que aquests conceptes s'havien quedat antiquats i ja no tenien un clar sentit, és a dir, no podien ser desenvolupats per la societat xinesa perquè havien quedat obsolets: “You have admitted that the *Dàtóng* 大同 and universal principles are not practical in our times. Rather, since ours is certainly the age of nationalism, your confounding together Manchus and Han is like mixing fragrances and stinks in the same bowl”. (Zhang Letter, trans. Zarrow, 2002: 311).

Zhang Binglin amb el seu exemple donava a entendre, que els conceptes no es podien barrejar. Els conceptes occidentals i els tradicionals xinesos no poden explicar-se des d'un mateix punt de vista. Si es fa es poden crear confusions, perquè quan els conceptes han estat barrejats, aquests poden adoptar significats diferents, dels que originalment podien tenir. Aquest fet desvirtuava i transgiversava el significat real de les paraules, fet que podia conduir a una mala *praxis*.

Aquesta assimilació de conceptes era un factor essencial que Zhang Binglin considerava, per tal que la reforma política i social tingués èxit. Zhang Binglin va criticar unes paraules de Kang Youwei, on aquest deia

⁶⁰ Per veure el significat i l'explicació de la paraula *Dàtóng* 大同, veure el glossari.

The Chinese people today are incapable of understanding universal principles or abolishing old customs; thus, after a revolution violence would continue unabated and bare survival would be difficult. How then could one reform the country and save the people and reorder politics (de Bary i Lufrano, 2000: 312)

A les paraules de Kang Youwei, Zhang Binglin va respondre de la següent manera:

But how could a people who cannot understand universal principles and [who] persist in following old customs be incapable of revolution but capable of constitutionalism? How can there be a constitutional order with a single sage at the top while the rest of population are the most primitive barbarians? (de Bary i Lufrano, 2000: 313)

Zhang Binglin entrava en un enfrontament directe i dialèctic amb Kang Youwei, per com aquest deia que, el poble xinès no podia entendre els principis universals i, al mateix temps, havia de persistir en intentar seguir amb les velles costums, perquè no era capaç de trencar amb el passat; al mateix temps que no eren capaçs de liderar una revolució però sí un canvi cap al constitucionalisme. Zhang Binglin entenia que Kang Youwei entrava amb una constant contradicció. Si el poble xinès no era capaç de liderar un canvi en els seus vells costums, tampoc podria ser capaç de liderar un canvi cap a un model constitucionalista. Per liderar el model constitucionalista, els xinesos s'haurien d'adaptar als models provinents d'Europa i Nord-Amèrica. Si no eren capaçs d'assimilar aquests nous conceptes, entesos com a principis universals, ells no podrien fer el canvi que Kang Youwei proposava, perquè per l'entendre de Zhang Binglin, uns fets anaven lligats amb els altres.

Per altre banda, Zhang Binglin també va criticar les tesis de Kang Youwei, en el moment, que aquest expressava el seu model d'organització política, el qual es basava en un model constitucionalista, és a dir, la Constitució havia de ser la norma mare que

marqués les normes que s'havien d'aplicar a tota la Xina. La Constitució l'entenia Kang Youwei com a eix central d'un estat de dret. Davant d'aquest posicionament, Zhang Binglin entenia que un model constitucional, no podia funcionar de la manera que Kang Youwei ho visualitzava. Zhang Binglin veia que el constitucionalisme, requeria d'una forta base educacional. Sense aquesta base no era possible construir un nou model polític i social. Per tant, si Kang Youwei considerava que els ciutadans no estaven preparats conceptualment, aquests tampoc estarien preparats per iniciar un procés constitucionalista.

Per intentar entrelaçar l'evolució de la societat, però al mateix temps garantint l'essència (valors tradicionals), Wang (2011, 242) expressa que Zhang Binglin apostava per la bona *praxis* i la defensa dels conceptes tradicionals xinesos. Aquests conceptes tradicionals havien de buscar l'essència nacional de les paraules per poder mantenir la seva autonomia, per tal de lluitar contra les idees que provenien d'occident. Aquest era un fet primordial per poder governar la nació i dirigir la societat. Una mesura de control de la societat, va ser l'ús de la religió (Zhang Binglin apostava pel budisme), per tal d'intentar despertar la fe i millorar la moral de la nació i utilitzar el que anomenava "essència nacional", per millorar el fervor patriòtic. El que realment significava l'essència nacional de Zhang Binglin era el saber apreciar la història del poble Han. (Wang, 2011: 242).

A partir de la història del poble Han, Zhang Binglin va intentar explicar les relacions dels individus dins d'un espai social o governamental. Zhang Binglin veia que l'essència de les relacions personals, establia que l'individu es nodria de la història del seu propi poble. La història del poble era l'element clau que ajudava a entendre com les persones es relacionaven i explicava el funcionament de les societats. Aquest aspecte era molt important per entendre que la imposició (Wang, 2000: 245) de noves formes socials era convertir, inevitablement, una falsa llibertat i al mateix temps, era convertir una nació en una "falsity of the nation" (Wang, 2000: 245). Per tant, l'argument de Zhang Binglin, tal i com descriu Wang es basava en la negativitat, concretament, en la negació de totes les normes morals, socials i polítiques asfixiants que van suprimir la llibertat individual dels ciutadans xinesos. Aquesta asfixia provenia de les noves normes i conceptes que provenien d'Occident.

Zhang Binglin veia, segons els arguments de Wang, que aquells nous conceptes que es volien introduir a la Xina, com la democràcia o els drets humans, eren un pas enrere en l'evolució de la societat i frenaven el progrés social, polític i econòmic, degut a la complexitat dels conceptes i al xoc entre les diferents històries i cultures, la xinesa i l'occidental, que provocava un desencament a l'hora d'unir i interpretar un concepte determinat en un espai social determinat.

Com explicava Zhang Binglin no es podia falsejar una nació (Wang, 2000: 245). Per a ell aquesta adopció de la democràcia i dels drets humans frenaven el progrés social xinès. Primer de tot, perquè com s'havia pogut comprovar en altres països europeus (França, Gran Bretanya o Itàlia), el fet d'aconseguir la democràcia i una millora dels drets individuals i col·lectius, havia suposat el vessament de sang. Aquest vessament havia fet que l'evolució de la població es veiés frenat, almenys a curt termini, perquè després d'una guerra, la reconstrucció social, econòmica i política sempre va ser molt lenta.

Segonament, la gran preocupació de Zhang Binglin era el xoc entre els valors tradicionals xinesos i els valors prominents de la Il·lustració europea. Aquest xoc de valors, uns valors que es consideraven universals, no tenien cabuda, segons la seva visió, en la societat xinesa perquè significava transformar la societat de dalt a baix.

L'estructura social molt vertical de la cultura tradicional xinesa, xocava plenament amb una societat molt més transversal, que provenia dels pensaments euroamericans. El tipus de relacions, molt presents en la filosofia confuciana i especialment les relacions que es recolzaven amb el col·lectiu social xocaven de ple amb les teories liberals dels occidentals, les quals buscaven molt més el benefici individual que no el col·lectiu. Aquest era un segon aspecte a destacar. En el camp polític, les diferències partien de la concepció imperialista que havien tingut la gran majoria de països occidentals, que diferien completament del què havia estat la Xina, un territori tancat durant segles a l'exterior, fet que els va suposar que aquest contacte amb els valors occidentals fos nul. Aquest fet era molt important perquè els xinesos no havien interioritzat cap tipus de valor occidental, ni els havien posat en pràctica. Tot era nou per a ells. La introducció d'un nou *modus vivendi* frenaria l'evolució que havia tingut la Xina al llarg de la seva història, tal i com s'havia pogut comprovar a partir de la Primera Guerra de l'Opi (1839-

1842), on la Xina havia estat capaç d'assolir un desenvolupament econòmic per sobre de totes les potències occidentals com es pot comprovar en la següent taula (% PIB respecte el PIB mundial):

PAIS/ ANY	1820	1870	1913
XINA	32,9	17,2	8,9
REGNE UNIT	5,2	9,1	8,3
ESTATS UNITS D'AMÈRICA	1,8	8,9	19,1
JAPÓ	3	2,3	2,6

Font: Maddison, Angus, *The World Economy: A Millennial Perspective*. Development Centre Studies OECD (Organization for Economic Cooperation and Development), 2001.

Aquestes dades demostren la frenada que va patir la Xina davant la intrusió en els *affairs* socials, polítics i econòmics, de les potències occidentals. Zhang Binglin creia que si de nou s'introduïen mesures prominents d'Occident, provocaria aquest retrocés en tots els aspectes de la vida xinesa, perquè el passat així ho demostrava. Per tant, la democràcia i els drets humans eren part d'aquesta modernització que es volia introduir des dels valors occidentals, i que anteriorment altres tipus de polítiques occidentals van frenar el progrés xinès. La història no es podia tornar a repetir.

Aquesta visió d'aïllament i del no-contacte entre els diferents conceptes, no sempre va tenir aquesta visió per a Zhang Binglin. De la mateixa manera com fins a finals del segle XIX, Zhang Binglin va donar suport a la causa reformista de Kang Youwei, i a posteriori, amb l'entrada del segle XX, va canviar totalment la seva postura i es va declarar anti-monàrquic, Zhang Binglin va fer una petita obertura en la seva línia de pensament, pel què fa a la introducció de conceptes occidentals a la Xina.

Canvi de filosofia

Com apunta Flores (2013, 12) Zhang Binglin també apreciava el nou coneixement que es podia adquirir d'Occident. Aquest canvi en el seu pensament, es produeix després de la seva estada al Japó. Tot i que el canvi mai va ser radical, sinó que es va flexibilitzar.

Aquesta flexibilització, com apunta Young-Tsu Wong (Zarrow, 2006: 31-32) sobre el coneixement dels conceptes que venien d'Occident, va ajudar a Zhang Binglin a desenvolupar unes idees específiques sobre l'Estat-Nació, des d'un punt de vista crític a la població xinesa. Zhang Binglin estava preocupat sobre com havia de tractar amb els diversos grups dialectals i ètnics, per tal de donar-los cabuda en un futur Estat modern. Zhang Binglin volia reformar l'organització de l'Estat xinès de principis del segle XX, per aquest motiu, Zhang Binglin va estar ansiós per poder construir un Estat modern xinès, sobre la base de les formes administratives, legislatives, judicials, econòmiques i culturals xineses, però per altre banda, és important assenyalar que Zhang Binglin mai va voler que l'Estat xinès fos una simple còpia dels exemples que provenien de l'Occident més modern.

Precisament és la seva persistència en no voler copiar els models occidentals que, segons Zarrow (2006, 32), Zhang Binglin no creia que el sistema parlamentari fos bo per a la Xina. Això no volia dir que Zhang Binglin s'oposava a la democràcia occidental per principi. Més aviat, Zhang Binglin estava basant-se en el seu propi judici sobre les condicions de la Xina en l'època, com ara la mida de la població, la taxa d'alfabetització molt baixa, i l'opressió dels poderosos clans locals. Aquesta teorització que desenvolupava Zhang Binglin, va portar a expressar que: “the democratic institutions in the wrong circumstances could actually be anti-democratic ... Western modernity is not the same as modernity itself” (Zarrow, 2006: 32).

Zhang Binglin expressava la seva contundència, quan parlava dels perills de copiar els models occidentals. Les paraules de Zhang Binglin (Zarrow, 2006: 32), ofereixen una visió, al mateix temps que un temor, de que un mal ús del model occidental, podria esdevenir l'efecte indirectament proporcional, als resultats finals que se'n podrien esperar. Si la implementació d'un sistema democràtic resultava fallida, aquest sistema es podia convertir en un sistema anti-democràtic, amb tots els perills que

això podia suposar tant per la societat com pels governants, en definitiva per tot l'estat xinès.

A la Xina, segons el què es desprèn de les paraules de Zhang Binglin, la implementació de la democràcia i de les teories occidentals a la Xina serien difícil d'aconseguir, degut a que vivien dues situacions històriques, completament diferents. La modernitat occidental no encaixava amb la modernitat xinesa, eren dos moments diferents per ambdues cultures, en dos temps històrics diferents. El voler introduir un seguit de normes i procediments, que vindrien donats per la democràcia, resultarien del tot erronis, precisament pel què Zhang Binglin havia comentat en la cita anterior, les modernitats no són les mateixes per a Occident que per a la Xina.

Aquest aspecte havia de ser tractat amb cura, perquè era el punt de referència per poder fer qualsevol adaptació de les teories occidentals a la Xina. S'havia de procurar que qualsevol element que fos introduït de l'exterior tingués una bona acceptació i adaptació per part de la població xinesa.

Tot i aquestes reticències a la introducció de les teories occidentals i semblar reticent a la introducció de la democràcia tal i com s'entenia a Occident, Zhang Binglin va ser un dels precursor del moviment del Quatre de Maig de 1919, on aquest moviment va ser un moviment reivindicatiu, per tal de canviar la posició política de la Xina, no només a dins del seu territori sinó amb les relacions amb els altres països del món. Per dur aquesta remodelació a terme, el moviment va plantejar que es redefinissin les bases culturals i socials de la Xina. Zhang Binglin tenia reticències als canvis, però també veia que eren necessaris, d'aquí a que tingués aquestes dues vertents, la conservadora de no canviar res, però que si alguna cosa dins el sistema social i polític xinès s'havia de canviar, es tinguessin en compte les bases culturals i històriques de la societat.

Zhang Binglin, com apunta Shimada (1990, 66-67) va potenciar el fet que la societat havia de creure i viure en la igualtat, que era un dels èxits de les teories de Confuci. Aquest aspecte va servir-li a Zhang Binglin per assenyalar a la República com la millor forma de viure i d'organitzar un país, perquè la república assegurava aquest principi confucià de la igualtat entre les persones. A partir d'aquesta teorització, Zhang

Binglin va trobar el suport de Sun Zhongshan 孫中山,⁶¹ en la potenciació de la *República* en el territori xinès.

Per justificar la importància de les costums i les tradicions xineses, Zhang Binglin va iniciar una campanya de promoció, de manera entusiasta, dels conceptes *lǐsú* 礼俗 (ritus i costums) i *chúnfēng mèisú* 媚俗风纯 (costums i pràctiques prístines), els quals tenien punts molt allunyats de les idees de democràcia que tenien els occidentals, o que fins i tot Qian Mu 錢穆 (1895-1990) s'havia referit, a posteriori, com a “populisme” (*píngmínzhǔyì* 平民主义) (Shimada, 1990: 67).

Estat i organització

A l'any 1896, Zhang Binglin, encara no havia tingut un *background* el suficientment important, per ser una persona de referència dins del camp de la política, per aquest motiu, Zhang Binglin va començar a escriure articles i columnes a la revista *Shíwùbào* 時務報. En aquest període, Zhang Binglin s'autoanomenava com un “reformista purament per naturalesa” (Liu, 2007: 16), tot i que realment es podia anomenar un radical conservador, és a dir, una persona que volia implementar canvis profunds en la societat però sempre des d'un punt de vista tradicional i sense provocar canvis radicals. Tot i aquest poc bagatge en el camp de la política, Zhang Binglin va demanar al govern Qing, remodelar i començar unes reformes a l'estil Meiji, per tal d'aliar-se amb el govern Meiji per anar contra els europeus: “China will rely on Japan, and Japan will rely on China ... We can hold off the distant West” (Liu, 2007: 16). Potser aquesta declaració anticipa els escrits posteriors de Zhang Binglin, en aliar-se amb diferents actors per anar en contra de l'imperialisme occidental i el poder absolut de la monarquia xinesa.

⁶¹ Nom que va adquirir Sun Yat-sen quan al 1897 va anar al Japó. El cognom és Sūn 孫; el nom és Zhōngshān 中山. Zhōngshān 中山 és la pronunciació en mandarí; en cantonès és Yat-sen. Sun Yat-sen va canviar el seu nom quan es va registrar en un hotel japonès, a partir que un amic seu el va registrar amb el cognom japonès Nakayama (中山) per a ocultar la seva identitat, ja que era buscat per la policia japonesa. El cognom que va adoptar va ser el de Nakayama. Els caràcters Nakayama es pronuncien Zhōngshān en xinès mandarí, i aquest seria el seu nom entre els republicans xinesos després de la caiguda de la dinastia Qing. Zhongshan significa “muntanya central”, i no és un nom xinès habitual, la qual cosa li dona un caràcter molt especial com a nom únic, i amb el simbolisme afegit del seu significat de “muntanya central”, que evoca el seu paper com a pilar en la fundació de la nova Xina.

Zhang Binglin va posicionar-se en contra del programa que va esdevenir en la Reforma dels Cent Dies, la qual recomanava la preservació d'un estat monàrquic. Davant el seu posicionament oposat, al de la conservació de l'estat monàrquic, Zhang Binglin va explicar que: "On the one hand, they want to reject the Manchus but on the other hand they want to serve the emperor. This is truly a large contradiction. To announce that I separate myself from this order, I will cut off my queue!" (Tang Zhijun, 1991: 74; Spence, 1990: 230).

El trencament que volia fer Zhang Binglin amb la monarquia queda evidenciat amb la imatge que projecte, quan diu que es tallarà la cua (de cabell), si no es porta a terme el trencament de l'ordre polític establert fins aquells moments. El fet de tallar-se la cua era un gest de rebel·lió. La cua significava un gest de submissió, al mateix temps era un signe de repressió. Zhang Binglin amb el tall de la cua volia escenificar que ell deixaria de creure i obeir als governants, perquè ja no li causarien cap tipus de respecte. A partir de l'any 1911, aquest gest de tallar-se la cua va ser un gest de revolució política, que van seguir alguns ciutadans xinesos, per fer saber el seu malestar amb el règim dinàstic existent, i la seva voluntat de canvi.

Zhang Binglin apostava clarament per trencar amb l'*status quo* que fins aquells moments existia, en referència amb el rol que tenia l'emperador dins la societat xinesa. Criticava al fet de les contradiccions que hi havia amb els reformadors, ja que volien fer fora als manxús, i al mateix temps preservar l'emperador, quan l'emperador era manxú. Aquesta contradicció la va fer servir Zhang Binglin per criticar als reformadors, i fer veure a la societat, que les seves contradiccions desfonamentaven les teories reformistes. Zhang Binglin deixa de banda la monarquia, per donar pes i força a la *República*. La República havia de ser la forma d'organització estatal.

Aquesta *República* de la que parlava Zhang Binglin, era la contraposició de l'organització estatal, de la monarquia constitucional. Si el que realment volia la població era enderrocar el govern Qing, la *República* que proposava Zhang Binglin era l'objectiu a aconseguir, perquè com apunta Hill (2013, 19), la *República* era el cos principal, per tal d'establir la igualtat de tots els grups ètnics de l'estat, més enllà d'una democràcia burgesa.

Un cop establerta la *República*, el següent pas era la creació d'una constitució que s'adaptés tant al context històric, com a les necessitats de la població. Zhang Binglin va ser convidat a participar en la redacció de la constitució provincial de Zhejiang, província d'on era original Zhang Binglin (Hill, 2013: 18-19).

Durant el procés de la redacció de la Constitució, es va crear el *Liánshēng zìzhì cùjìn huì* 联升自治促进会 (Associació per a la Promoció Provincial del Federalisme), que va ser fundada per Zhang Binglin i altres activistes a l'agost de 1922, tot i que aviat es va dissoldre. L'objectiu principal d'aquesta Associació era l'elaboració d'un marc jurídic per a una Xina federal (Hill, 2013: 21). En pocs anys es va trencar un model tradicional, com era la monarquia, i es va donar lloc a una república (1912), que havia d'agafar una forma determinada d'organització territorial. El federalisme, va ser una de les formes, un cop instaurada la república, d'organització que va tenir un pes important, en el debat intel·lectual, de les reformes de l'estat, en les que Zhang Binglin va participar activament.

Tot i que el federalisme va ser tractat per Zhang Binglin, cal esmentar la reforma del sistema que volia fer Zhang Binglin, a partir d'un sistema que tingués de referència una Constitució. Aquesta Constitució havia d'assegurar i permetre una sèrie d'aspectes, que havien de ser bàsics pel desenvolupament de la societat. Amb la seva visió federalista, Zhang Binglin va dibuixar un estat multiconstitucional:

The people of each province would create their own provincial constitution ... [and] from county magistrates to the provincial governor, [all officials] would be directly elected by the people" (Tang, 1979: 605– 606; Hill, 2013: 321).

El sistema que proposava Zhang Binglin era d'estil nord-americà, amb els Estats Federals dels Estats Units d'Amèrica. Tot i que, cada Estat no té la seva pròpia Constitució, si que té unes normes determinades per a cada un d'ells, que poden diferir de la resta. Aquesta era la idea de Zhang Binglin quan parlava que cada província creés la seva pròpia Constitució. És de ressaltar com Zhang Binglin parlava que el governador

de la província havia de ser escollit per democràcia directe, la qual assegurava que l'elecció del governador fos per un sistema preestablert, recordant en la seva forma a com els Estats Units d'Amèrica escolleixen els seus representants a la cambra federal.

Zhang Binglin parlava de com s'hauria d'establir la Constitució i el consegüent sistema constitucional que naixeria, fruit de la constitució i del pacte de les persones que l'elaboressin, per tal que, la Constitució resultant del pacte tingués èxit, i no es veiés afectada per cap tipus d'ingerència:

The so-called constitutional system must have a bicameral legislature. The lower house would make laws while the upper house would have a veto power over them. But who would comprise the members of the upper house? If it is to be the imperial clan, then it will simply consist of the emperor's relatives and princess. (*Bo Kang Youwei un geming shu*, in *Zhang Binglin quanji* 183; de Bary i Lufrano, 2000: 312)

Zhang Binglin explicava que el sistema constitucional que es podria implementar a la Xina, seria el format per una doble cambra, és a dir, la Xina hauria d'adoptar el sistema bicameral. Tot i que en un principi no va ser partidari de la utilització del Parlament com a seu de debat polític, la seva evolució en el pensament polític, el va conduir a acceptar la utilització d'aquesta institució, com a centre de debat de les qüestions nacionals.

A partir d'aquesta implementació, el de les dues cambres, Zhang Binglin explicava quines havien de ser les funcions de cada una de les cambres. Aquestes cambres tindrien funcions diferenciades entre si. El que Zhang Binglin anomenava cambra baixa, tindria com a objectiu bàsic la creació de lleis, mentrestant, el que Zhang Binglin anomenava cambra alta tindria la capacitat de veto sobre la cambra baixa. Això suposava que Zhang Binglin s'imaginava un sistema bicameral imperfecte o asimètric. En altres paraules, un sistema amb dues cambres, on la cambra alta tingués molt més pes que no la cambra baixa; la cambra alta tindria molt més poder de decisió que no la cambra baixa. Aquí podia néixer el primer dels problemes en intentar adaptar un model occidental a la Xina. Si el que realment es volia era trencar amb el sistema antic, una

cambrà alta amb més poder que no la baixa, on aquesta última era la que realment sortia elegida pel poble, i no per temes de llinatge, com si passava en la cambrà alta, això suposava que l'objectiu pel qual es volia trencar amb el passat i implementar un nou sistema, tampoc es veuria realitzat. Si els nobles podien vetar al poble, el poble no veuria la lògica del nou sistema. Si els nobles no estaven preparats per assumir el que el poble els digués i els vetés constantment, el sistema imperfecte seria un fet evident, i el fracàs de la reforma esdevindria immediat.

A Zhang Binglin, aquests dubtes el van portar a pensar, a com s'hauria de formar el nou sistema. Zhang Binglin tenia dubtes que la cambrà alta, hagués d'estar representada pels fills o els descendents de la família real. Aquest estil de cambrà recordava a la cambrà dels lords del Regne Unit. La capacitat de delegació i de responsabilitat davant les decisions preses per la cambrà baixa, posen en qüestió la utilitat de la cambrà alta, si aquesta havia de ser dirigida pels descendents més importants de la noblesa xinesa.

Democràcia

En el seu famós escrit de 1908, *Dàiyì rè fǒu lùn* 代議熱否論 (*Qüestionant el Sistema Representatiu*), com apunta Viren Murthy,⁶² Zhang Binglin va destacar la particularitat històrica de la Xina. Viren Murthy,⁶³ afegeix que Zhang Binglin argumentava que si la Xina havia de posar en marxa un sistema representatiu, la gent tindria menys drets en lloc de més.

Aquesta por venia fonamentada a partir de la tesi de Zhang Binglin sobre si la cambrà dels nobles havia de tenir més pes sobre la cambrà baixa. Murthy⁶⁴ afegeix que: “Zhang Binglin va opinar que donada les relacions de poder existents, era molt probable que un sistema representatiu faria realment institucionalitzar la desigualtat. Aquesta desigualtat significava per a Zhang Binglin, fer un pas enrere a la Xina, ja que a

⁶² Aquestes paraules són extretes de la conferència que Viren Murthy va realitzar a “The Eighth Asian Studies Conference Japan”, a la Sophia University, Ichigaya Campus, Tokyo, el dissabte dia 19 de juny de 2004. Consultat a <http://www.meijigakuin.ac.jp/~ascj/2004/2004.htm> (consultada el 28/12/2013)

⁶³ Íbid anterior.

⁶⁴ Íbid anterior.

diferència d'Europa i Japó, la Xina va abolir el feudalisme en l'època de la unificació Qin (221 aC) i, després de la implementació per part de la dinastia Tang (618-907) del sistema de la distribució igualitari de la terra (*jūntiánzhì* 均田制), la Xina va ser relativament igualitària. Segons Zhang Binglin, un sistema representatiu o constitucional destruiria això. Per tant, Zhang Binglin sintetitzava els ideals i els conceptes tradicionals de la teoria política moderna plantejant una alternativa a un govern representatiu”.

Murthy afegeix⁶⁵ que Zhang Binglin va ser molt crític amb el govern representatiu, perquè veia que en els països capitalistes contemporanis, la gent no tenia els mitjans per garantir que els funcionaris o els càrrecs electes poguessin garantir els interessos del poble, perquè els buròcrates tendeixen a recolzar els interessos de les grans empreses. De les paraules de Murthy sobre Zhang Binglin, s'obté la visió que Zhang Binglin veia que el sistema representatiu podia donar lloc a un sistema corrupte, on els interessos de la gent que tenia poder poguessin destruir els interessos de la població, i els primers, es deguessin a les elits existents. Per aquest motiu, com apunta Murthy,⁶⁶ Zhang Binglin apostava per un projecte socialista xinès, en un intent de construir una societat alternativa, i que amb el temps ajudés a reduir les diferències entre els governants i els governats, els acostés més a uns i altres. Atès que les diferències entre els governants i els governats és un dels problemes fonamentals en la democràcia capitalista moderna, la recerca de Zhang Binglin, es basava i fonamentava en una democràcia socialista, on la igualtat fos fonamentada entre tots els ciutadans, i les desigualtats desapareixessin, aquesta seria l'alternativa que Zhang Binglin estava buscant al sistema democràtic occidental.

La democràcia socialista

Aquest sistema democràtic i socialista venia determinat perquè la cultura tradicional xinesa era molt propera al socialisme, tal i com ho va afirmar Zhang Binglin:

⁶⁵ Íbid anterior.

⁶⁶ Íbid anterior.

China has a positive feature that European and American countries cannot attain. This is the “equitable field system” (*jūntián* 均田), which is close to socialism. There was not only the well-field system of the Three Dynasties, but the Wei and Jin and the Tang dynasties all implemented the equitable field system. Consequently, there was no great difference between rich and poor and local regions were easy to govern ... All of China’s historical institutions are close to socialism (Murthy, 2011: 84)

Com apunta Murthy (2011, 84) la idea de Zhang Binglin del socialisme semblava vaga i diferent a la nostra concepció actual, però podem veure que es tractava d’un posicionament alternatiu als sistemes polítics euro-americanos, recolzant-se en el passat.

Davant aquesta recerca d’una democràcia socialista, i dels inconvenients que podia tenir un sistema bicameral imperfecte, Zhang Binglin reflexionava sobre si la societat xinesa seria capaç d’adquirir, per altre banda, els nous hàbits, reformar-se políticament i interioritzar els valors universals així com el terme *democràcia* i les derivacions que aquesta proporcionava, un cop s’hagués posat en funcionament. És a dir, Zhang Binglin es qüestionava, no només si el sistema constitucional amb dues cambres seria l’adequat, sinó si la introducció de la democràcia occidental amb un sistema econòmic capitalista era el que necessitava la Xina, a més a més si la cultura xinesa i l’Estat xinès podrien o sabrien interioritzar tots aquests nous conceptes, i finalment si aquesta interiorització acabarien portant a la Xina a ser els esclaus dels occidentals, com ho havien estat altres estats, que van acabar sent colònies o part dels imperis de les potències occidentals, com podia ser la Índia amb el Regne Unit. Per aquesta raó tal i com apunta Wang Hui (Wang, 2007: 226), Zhang Binglin va replantejar-se el principi d’igualtat com el concepte que es diferenciava dels valors universals que sostenien pensadors occidentals.

Wang Hui apunta que Zhang Binglin es va negar a subsumir l’individu dins de les estructures més grans de la nació, estat, societat, comunitat, i fins i tot familiar (Wang, 2007: 230). Al considerar l’individu com a part d’un conjunt social, Zhang Binglin va

intentar desmitificar els valors universals moderns de les organitzacions i les institucions de gran escala, com la societat, l'estat, el progrés i la moral.

Per aquest motiu, Zhang Binglin parlava de si realment la Xina havia de copiar les eines i els instruments d'Occident per poder combatre amb ells :

If the Manchus are not expelled, however, we cannot expect that the scholars will perform well or that the people will share a bitter hatred of the enemy in order to reach a realm of freedom and independence. If the situation continues to decline, we will simply become the slaves of the Westerners. If bad seeds are not removed, the good ones will not grow. If bad people are not removed, the good ones will not flourish, and naturally if we do not personally take a large broom to sweep away the rotten customs of the ancestors, then how can we hope to foster the ideal China? (de Bary i Lufrano, 2000: 313)

Zhang Binglin veia com a primer punt clau, per tal que les reformes funcionessin, la importància d'acabar amb el sistema monàrquic. Creia que si la monarquia continuava en el poder, els xinesos acabarien sent els esclaus dels occidentals, degut a que, els poderosos s'acabarien venent als occidentals, fet que produiria que la població xinesa no podria evolucionar, com a conseqüència directa que aquells que sempre havien governat, continuarien malportant l'Estat, en benefici propi, i aquests acabarien cedint a les intensions dels occidentals. Per aquest motiu, Zhang Binglin apostava per trencar amb el passat, la monarquia, i començar a fomentar els nous ideals xinesos sota una democràcia socialista. Si no s'apostava pel què ell considerava una democràcia socialista, Zhang Binglin alertava dels perills de la introducció d'un seguit de conceptes occidentals, dins de la societat xinesa. Conceptes com democràcia, capitalisme, imperialisme... eren conceptes que per a Zhang Binglin podien originar la decadència de l'Estat xinès.

La seva aposta, per la democràcia socialista, era un intent de trencar amb la revolució democràtico-burguesa, que algunes elits havien iniciat a la Xina. La introducció i el creixement del capitalisme occidental havia penetrat a la Xina a partir de

la Guerra de l'Opi (1839-1842), i això, en aquells moments, podia ocasionar que la Xina es convertís en una colònia del poder imperialista, de les potències occidentals, com França, Gran Bretanya, Estats Units o Rússia, que havien invadit la Xina. Zhang Binglin creia que aquells països que defensaven la democràcia euroamericana i que havien intentat colonitzar la Xina, eren països que per naturalesa eren corruptes. Zhang Binglin, precisament es queixava de la corruptela del sistema polític xinès, i el que no desitjava era que la corrupció vingués per la via occidental. La corrupció s'havia d'eliminar vingués d'Occident o de la Xina. La corrupció trencava amb els principis d'igualtat i la democràcia republicana, que Zhang Binglin defensava.

Si la corrupció havia estat tema important per Zhang Binglin, a l'hora de defensar les seves tesis sobre la democràcia, per altre banda, Zhang Binglin qüestionava la democràcia euroamericana dient i posant en contradicció els principis de la democràcia, com es veu en la cita anterior de (de Bary i Lufrano, 2000: 313), quan exposava que si la democràcia apostava i defensava la igualtat i la llibertat dels ciutadans, ells (les potències occidentals) imposaven una menor llibertat i una menor igualtat a les persones dels estats que colonitzaven. Aquesta imposició, provinent d'Occident, trencava amb el principi d'igualtat de les persones, que la democràcia, en un principi defensava. Zhang Binglin veia que la democràcia euroamericana era un sistema pervers, egoista i hipòcrita, on només la posició dels econòmicament superiors, feia que les desigualtats esdevinguessin una realitat, perquè existia una explotació dels rics o els amos envers els pobres o treballadors. Això suposava una disparitat molt elevada entre les diferents escales socials. La democràcia occidental, no aportava el principi de llibertat i igualtat entre els seus ciutadans, un principi bàsic per a Zhang Binglin. La democràcia occidental, a partir de les paraules de la cita anterior (de Bary i Lufrano, 2000: 313) de Zhang Binglin, esdevenia un sistema imperfecte que no era capaç d'assegurar les necessitats bàsiques de la població.

Zhang Binglin es va oposar a les idees democràtiques burgeses i al sistema monàrquic, perquè dins del seu ideari, la república era la seva situació ideal d'organització de l'estat, i la democràcia no podia ser burgesa sinó socialista. El model que defensaven els reformadors com Kang Youwei, era un model, que Zhang Binglin va criticar perquè tergiversava la realitat i els objectius d'una societat igualitària. Aquest pas de canvi d'un sistema monàrquic a un republicà, que afavorís la instauració de la

democràcia socialista, tenia uns perills que Zhang Binglin va advertir, tot i desitjar el sistema republicà per sobre del monàrquic..

Tal i com apunta Wong (1983: 232-233) Zhang Binglin va advertir que la revolució i el canvi de sistema, cap a una democràcia podia ser un procediment on es vessés molta sang i, per tant, portar la catàstrofe a la pàtria xinesa. Zhang Binglin tenia molt present el què havia passat a França aproximadament uns cent vint anys abans. Zhang Binglin, com apunta Wong (1983, 233) va citar la Revolució Francesa com una lliçó per desacreditar el llavors moviment revolucionari xinès. La democràcia no podia arribar a qualsevol preu, fos quina fos la democràcia i el nou sistema d'organització política, que els xinesos volguessin implementar. El cost de la revolució, va dir:

Would be too high a price for China to pay. Moreover, even with a high price, revolution guaranteed no democracy and freedom as the revolutionaries had claimed; rather, it often gave rise to dictatorship as the French Revolution had exemplified. The French Revolution produced one dictator – Napoleon, and yet, given China's size and variations, a Chinese revolution could well produce numerous Napoleons. On the other hand, what a revolution could not accomplish with blood and violence would be materialized once the Kuang-hsü emperor regained his power. (Wong, 1983: 233)

Zhang Binglin veia que la democràcia i la llibertat no podien arribar a partir de la revolució, sinó que s'havia d'executar d'una manera pacífica i amb els *tempos* molt marcats. Zhang Binglin explicava, en la cita anterior, que la revolució no era garantia de que la democràcia i la llibertat de les persones arribessin a la societat xinesa. Zhang Binglin agafava d'exemple a França per donar a conèixer els seus postulats, i explicava que la Xina no podia arribar a tenir diversos Napoleons, per voler canviar el règim i accedir a un sistema com el democràtic. La democràcia no podia ser font de nous dictadors. La societat xinesa no estava preparada per assumir, amb rapidesa, el canvi d'un sistema monàrquic, com el xinès, a una república, tot i que era l'organització política, que Zhang Binglin volia.

La implementació de la democràcia

Si el pas d'un sistema absolut, com el xinès, a un sistema democràtic, havia de comportar que l'emperador tingués més poder que en èpoques anterior, el sistema democràtic hauria fallat. Calia estudiar bé, quines eren les opcions més importants que la societat xinesa havia de tenir, en referència a la instauració d'un règim democràtic. La Xina, no es podia comparar en territori ni població a França. El perill que la revolució i/o el sistema democràtic fallés, podia comportar a que un govern autoritari fos més fort, a *posteriori*, degut a que la població pogués sentir que no estava tant protegida amb la democràcia, i per altre banda, que la democràcia no fos prou forta, per assegurar la governabilitat democràtica a l'estat xinès.

Per poder assegurar que la democràcia arribés a la Xina i no patís un efecte contrari a l'esperat, Zhang Binglin, tot i que era partidari només d'una democràcia socialista, apostava perquè la democràcia fos implementada d'una manera diferent a com s'havia fet en els altres països, com Alemanya o Anglaterra, que fins llavors havien aconseguit establir unes institucions i uns mecanismes a partir de la democràcia:

Can a constitutional system ever be achieved without bloodshed? England, Austria, Germany, and Italy all first won their rights to liberty and parliaments through revolts. Were these insurrections just a matter of debate, or did they involve spears and bows and flying bullets? Closer to us lies the example of Japan. Although their constitutionalist movement first arose in peaceful discussion, it had been preceded by armies devoted to expelling the foreigners and overthrowing the Bakufu. There would have been no constitutional system without the violent struggle that preceded it. (de Bary i Lufrano, 2000: 312)

La diferència en la implementació de la democràcia es basava que quatre dels grans estats europeus havien aconseguit instaurar la democràcia a partir de procediments traumàtics, com revolucions o guerres. La instauració dels parlaments,

dels drets dels ciutadans o de la llibertat tant individual com col·lectiva no es podia pagar amb un preu alt, com ho havien fet Anglaterra, Itàlia o Alemanya. Les guerres no eren el mitjà per instaurar la democràcia, ni tampoc un sistema constitucional. La democràcia no es podia implementar a qualsevol preu.

Davant la negativa de Zhang Binglin d'instaurar un sistema democràtic a partir d'un procediment violent, Zhang Binglin veia en el sistema democràtic occidental un punt de partida, per tal de poder canviar el sistema vigent a la Xina. Zhang Binglin no volia copiar el model, però si creia necessari canviar el sistema de la Xina. En aquest procés de canvi i de reforma.

Com assenyala Hill (2013, 21) a partir de la reforma naixia un nou objectiu que era que l'elaboració de lleis permetis estimular la massa (població) a la participació de les eleccions, en altres paraules, la instauració de la democràcia, tal i com l'entenia Zhang Binglin, tenia com a objectiu modelar les actituds dels ciutadans i crear un sentit de pertinença i identificació amb els governs provincials. Així, aquestes lleis representaven no només una interacció amb un aspecte diferent d'un discurs global sobre les eleccions, sinó també una nova apreciació dels aspectes de la cultura política tradicional xinesa que havia posat èmfasi en el paper de l'Estat en l'educació de les persones.

La democràcia havia de ser una nova manera d'educar a la població, per tal que aquesta tinguessin una major participació en la vida política del país, i els drets dels ciutadans s'igualessin. Si els ciutadans xinesos tenien una millor educació, la democràcia socialista que pregonava Zhang Binglin, produiria una major igualtat entre la ciutadania.

Sun Yat-sen 孫中山

Sun Yat-sen 孫中山

Introducció

Sun Yat-sen (1866-1925) va ser doctor, estadista i polític xinès. A Sun Yat-sen se'l coneixia com a Doctor Sun, degut a que va completar els seus estudis de medicina al Hong Kong Medical Collage a l'any 1892, i va obtenir el títol en medicina.

Sun Yat-sen, com apunta Chen (2011, vi) va ser el fundador de la República de la Xina i va liderar la revolució que va portar a la caiguda de la Dinastia Qing (1911). Originari de la província de Canton, als tretze anys va ser enviat a Honolulu (Hawaiï, Estats Units d'Amèrica) per continuar els seus estudis, en un institut de la illa nord-americana. Allà va rebre la influència de les característiques de vida, tant social com política, de la societat estadounidenca. Va tenir una especial influència, l'esperit de llibertat individual de la vida americana (Chen, 2011: vi).

Un cop va tornar a la Xina, al 1895, va intentar una revolta per expulsar del poder als monarques, però aquesta revolta va fracassar i va haver-se d'exiliar al Japó, d'on es traslladaria a Estats Units d'Amèrica, per acabar finalment a Londres. A Europa va viure durant uns anys (Chen, 2011: vii) on va estudiar les institucions polítiques i socials dels diferents països que va visitar.

Quan va tornar a la Xina, al 1911, va preparar la revolució per enderrocar a la Dinastia Qing, i en menys de 100 dies va expulsar al govern Manchu. El seu somni de proclamar la República de la Xina era una realitat. Ell va ser anomenat el primer president de la República i va tenir l'esperança de rejuvenir (adaptar-la als nous temps) la Xina, per fer un gir cap a una nova pàgina de la història (Chen, 2011: vii). Al cap de tres mesos de ser al poder, Sun Yat-sen va cedir la presidència Yuan Shih-kai, com a excusa per poder-se dedicar a ensenyar a la població el significat i els fonaments de la democràcia, però realment va cedir el poder perquè no tenia prou poder per poder controlar el país i en canvi Yuan Shih-kai sí que l'ostentava (el poder).

Durant la seva estada a Europa va formular, el què esdevindria el seu principal llegat filosòfic: *Sānmín zhǔyì* 义三民主 (Els tres Principis del Poble): nacionalisme, democràcia i benestar per al poble (Chen: 2011:vii).

Amb la publicació de *Sānmín zhǔyì* 义三民主 (Chen: 2011:vii), Sun Yat-sen va provocar una reacció, en certa part de la població, que va veure que el sistema vigent no havia donat resposta a les necessitats de la població, i que aquesta necessitava alliberar-se del passat, per girar full a la història tradicional xinesa i començar una nova etapa. A partir de la publicació, anteriorment esmentada, Sun Yat-sen es va convertir en un líder de masses, que va treballar per intentar liderar a la Xina cap a un canvi de vida. Ell va intentar portar fins a les últimes conseqüències els seus ideals, especialment la llibertat nacional i la democràcia. És precisament amb la teorització, de *Sānmín zhǔyì* 义三民主, que Sun Yat-sen va donar els instruments, per tal que la Xina evolucionés cap a un sistema semblant a la dels països que havia visitat a Europa, i que tenien com a eix vertebrador la democràcia.

Aquest capítol està estructurat per tal de donar una correlació d'idees de com Sun Yat-sen interpretava la democràcia i els motius que tenia per introduir-la a la Xina. Sun Yat-sen va estar influenciat per les teories occidentals de la democràcia, degut al contacte que va tenir Sun Yat-sen amb les societats occidentals, per exemple la societat anglesa o nord-americana. A partir d'aquestes experiències Sun Yat-sen posava de manifest com la democràcia havia estat lenta, pel què fa a la seva introducció en aquestes societats occidentals. Al mateix temps, Sun Yat-sen advertia dels perills que podia suposar la implementació d'una democràcia sense tenir en compte certs valors i condicions. Aquests valors i condicions, mal implementats podien portar a una situació poc favorable per l'estabilitat i el desenvolupament de la societat xinesa. Sun Yat-sen posa de relleu una sèrie de característiques, on la societat xinesa diferien d'Occident.

Un cop fet aquest plantejament del què era la democràcia i els perills que podia comportar una mala implementació, amb la posterior comparació amb la democràcia occidental, Sun Yat-sen feia una comparació sobre els dos tipus de democràcia que abundaven més en les societats occidentals, al mateix temps que es plantejava quin dels dos models havia d'adoptar la Xina: democràcia directa o democràcia participativa.

Democràcia: què significa?

If we observe (things) from all angles, we see that the world progresses daily, and we realize that the present tide has already swept into the age of democracy; and that no matter how great drawbacks and failures may be, democracy will maintain itself in the world for a long time (to come). For that reason... we resolved that it was impossible to speak of the greatness of China or to carry out the revolution without advocating democracy. (d'Elia, 1929: 241-242)

Sun Yat-sen amb aquesta afirmació tan rotunda posava de manifest com era d'important, que la Xina adoptés la democràcia. Com apunta Linebarger (1937, 107), Sun Yat-sen justificava la seva importància exposant que: “in the existence of progress, and considered that there is an inevitable tendency toward democracy”. Afegia que:

That world current can be compared to the course of the Yangtze or the Yellow River. The flow of the stream turns perhaps in many directions, now toward the north, now toward the south, but in the end flows toward the east in spite of all obstacles; nothing can stem it. In the same way the world-tide passes ... now it has arrived at democracy, and there is no way to stem it. (Linebarger, 1937: 107)

Sun Yat-sen veia certes dificultats per tal d'accedir a un sistema democràtic a la Xina, però al mateix temps Sun Yat-sen veia com existia un fil conductor, que podia ajudar a la seva introducció i posada en pràctica. Per aquest motiu, Sun Yat-sen va intentar ensenyar als xinesos, que la democràcia no era quelcom estrany dins del pensament i el coneixement xinès.

Sun Yat-sen va fer una introspecció en com la democràcia es va començar a introduir dins les primeres societats occidentals. Paral·lelament, Sun Yat-sen inicià la traducció dels noms occidentals per adaptar-los a les terminologies xineses:

While the germs of democracy were found in Greece and Rome two thousand years ago, yet only within the last one hundred fifty years has democracy [*min chuan* [*minquán* 民权]] become firmly rooted in the world. The preceding age was one of autocracy [*chun chuan* [*jūnquán* 君权]] and the age before that one of theocracy [*shen chuan* [*shénquán* 神权]]. Before theocracy came the wilderness age when men fought with beasts. (Chen, 2011: 101)

Sun Yat-sen demostrava el seu coneixement en la procedència del concepte democràcia, però creia que la democràcia, en certa manera, ja havia començat a ser practicada o si més no teoritzada per persones com Confuci o Menci, sense que aquests utilitzessin la paraula democràcia, de la mateixa manera com els occidentals ho havien fet. Segons la interpretació que en fa Sun Yat-sen de les paraules de Confuci, la democràcia s'entenia a partir del socialisme. Un món socialitzat permetia un millor ús de la democràcia. Sun Yat-sen equiparava la democràcia amb el socialisme. És a dir, sense socialisme no podia existir la democràcia. D'aquí neix la comparació entre Occident i la Xina:

If we base our judgment upon the intelligence and the ability of the Chinese people, we come to the conclusion that the sovereignty of the people would be far more suitable for us. Confucius and Mencius two thousand years ago spoke for people's rights. Confucius said: "When the Great Doctrine prevails, all under heaven will work for the common good". He was pleading for a free and fraternal world in which the people would rule. He was constantly referring to Yao and Shun simply because they did not try to monopolize the empire. Although their government was autocratic in name, yet in reality they gave the people power and so were highly revered by Confucius. Mencius said: "Most precious are the people; next come the spirits of land and grain; and last, the princes". (Chen, 2011: 109-110)

De les paraules de Confuci i Menci se'n desprèn que les persones eren el centre de la societat i a partir d'elles, de les persones, es podien construir els Estats, de la mateixa manera que la democràcia ho feia en les societats occidentals. És a dir, les persones i la democràcia havien de ser l'eix per construir els nous Estats naixents, entenent-se com a nou Estat el canvi de règim polític. Tenint en compte la importància de les paraules de Confuci i Menci, Sun Yat-sen es va detenir a fer un anàlisi més exhaustiu del què significava democràcia i com aquesta es podia adaptar o traduir a la terminologia xinesa, per poder ser entesa i aplicada per part de la ciutadania:

I am opening the discussion of the People's Sovereignty. What is the People's Sovereignty? In order to define this term we must first understand what a "people" is. Any unified and organized body of men is called a "people". What is "sovereignty"? It is power and authority extended to the area of the state. The states with the greatest power today are called in Chinese the "strong states", in foreign languages the "powers". Mechanical force is spoken of in Chinese as "horse strength", in other languages as "horse power". Thus strength and power are used interchangeably. The power to execute orders and to regulate public conduct is called "sovereignty" and when "people" and "sovereignty" are linked together; we have the political power of the people. To understand "political power" we must know what government is. Many people think that government is a very abstruse and difficult subject which ordinary persons cannot comprehend. ... Briefly, government is a thing of the people and by the people; it is control of the affairs of all the people. The power of control is political sovereignty and where the people control the government we speak of the "people's sovereignty".
(Chen, 2011: 98-99)

Sun Yat-sen va començar a ampliar les referències del significat de la democràcia i les derivacions que es donaven a partir d'ella. Paraules com "poder" o "força", podien

tenir el mateix significat en xinès. Per aquest motiu, Sun Yat-sen intentava definir què significaven aquestes terminologies en el camp de la política. Sun Yat-sen les dotava de significat i ressaltava la importància del terme *mínquán* 民权 (sobirania popular), que segons Sun Yat-sen era el fonament de la democràcia, era la força del poble per decidir.

Sun Yat-sen va crear un glossari que interrelacionava els conceptes. L'objectiu d'aquesta interrelació, no era un altre que la població comencés a interioritzar el què significaven aquests nous conceptes i no es creessin confusions al moment d'utilitzar-los i expressar-los.

From two hundred thousand years up to ten or more thousand years ago, mankind lived under theocracy, and theocracy was well suited to the need of the age. If any attempt should now be made in Tibert to substitute a king for the church head there, the peple would certainly rise in reveolt; because of their faith in the head of the church, they have made the Living Buddha their ruler, respecting his authority and obeying his commands. The situation in Europe was a similar one a thousand or more years ago. Chinese culture flowered earlier than European Culture, so we have had more autocracy than theocracy; the age of autocracy began long ago in China. But even the word democracy (popular sovereignty) has only lately been introduced into China. All of you who have come here today to support my revolution are naturally believers in democracy. Those old officials who want to restore the monarchy and become emperor are naturally opponents of democracy and believers in autocracy. (Chen, 2011: 108-109)

Un aspecte important a assenyalar era que, Sun Yat-sen tenia molt present la història de la Xina i quin era el dibuix mental de la població, en relació a la configuració dels poders públics. Aquest aspecte l'ajudava a entendre què podia pensar un ciutadà xinès. La Xina havia tingut durant centenars d'anys un govern d'un sol home, és a dir, un govern autoritari, on l'emperador tenia tots els poders en el seu poder. Davant aquesta situació, Sun Yat-sen argumentava que la democràcia era precisament tot el

contrari. Democràcia era contrària al govern d'un sol home. La democràcia era el govern de la societat. Sun Yat-sen tornava a unir democràcia i ciutadà. Aquesta nova filosofia necessitava temps per ser implementada i interioritzada, precisament degut a que la cultura xinesa no tenia pràctica en la cultura democràtica.

La necessitat de Sun Yat-sen d'introduir la democràcia a la Xina era perquè considerava que "democracy was to the sages an ideal that could not be immediately realized" (d'Elia, 1929: 235). Sun Yat-sen feia una clara aposta per la democràcia, encara que deixava clar que aquesta no podia ser introduïda *de facto* en la societat xinesa. També es demostra, amb les seves paraules, que Sun Yat-sen volia posar en relleu, que la democràcia era un concepte que ja existia en temps passats, però que fins aquells moments no s'havia considerat de la mateixa manera que ho feien els occidentals.

La Xina tenia un dèficit de cultura democràtica. Davant el possible rebuig que això podia ocasionar, Sun Yat-sen veia la importància que tenia pels xinesos, el seu passat i va aprofitar per fer clares referències, en especial a Confuci i Menci, per ensenyar la relació existent amb la democràcia, per tal que aquesta tingués una millor acceptació:

"The government of Yao and Shun was monarchical in name but democratic in practice, and for that reason Confucius honored these men". (d'Elia 1929: 234)

Com apunta d'Elia (1929, 223), de manera molt senzilla, Sun Yat-sen feia una exposició del perquè s'estava encaminant cap a un model de democràcia, en l'espai i en el temps. Sun Yat-sen veia un canvi des del temps "a change from the rule of force to theocracy, then to monarchy, and then to democracy; this change was a part of the progress of mankind, which to him was self-evident and inevitable".⁶⁷ Pel què fa a

⁶⁷ d'Elia, citada a (Hsü, 1933: 223), va traduir aquestes quatre èpoques de la següent manera: *huāng fēng* 荒丰, "L'època del gran desert"; *shénquán* 神权, "L'època de la teocràcia"; *jūnquán* 君权, "L'època de la monarquia"; and *mínquán* 民权, "L'època de la democràcia."

l'espai Sun Yat-sen tenia la percepció que “increasingly great numbers of people threw off monarchical rule and turned to democracy” (Linebarger, 1937: 107)

Veient aquesta evolució en l'espai i en el temps de la democràcia, Sun Yat-sen preveia que era possible aconseguir la democràcia a la Xina. Sun Yat-sen començava a introduir elements necessaris per a aquesta consecució definitiva. Basant-se en Montesquieu i en la separació de poders, Sun Yat-sen apostava pel què es va considerar com *els tres poders més dos* (executiu, legislatiu, judicial, sobirania i sanció). Aquests dos nous poders eren com a conseqüència de les característiques determinades de la societat xinesa i lligats al funcionariat xinès, amb un ampli pes dins l'estructura social xinesa:

How can a government be made all powerful? Once the government is all-powerful, how can it be made responsive to the will of the people? I have found a method to solve the problem. The method that I have thought of is a new discovery in political theory and is a fundamental solution of the whole problem ... It is the theory of the distinction between sovereignty and ability. (*Zhongshan quanshu* 117-118, adaptat a Chen, 2011: 345-346; de Bary i Lufrano, 2000: 323)

Sun Yat-sen es reafirmava en la importància de separar qualsevol poder absolut de la democràcia. Sun Yat-sen creia necessari separar, la sobirania popular de qualsevol tipus de govern autoritari o que fos governat per un sol home. Precisament, Sun Yat-sen creia que la sobirania popular era la clau per acabar amb qualsevol tipus de govern autoritari. D'aquesta manera l'autoritat del govern xinès, de la segona dècada del segle XX cauria i la voluntat del poble seria escoltada. Aquestes accions derivarien que el govern resultant, seria molt més poderós, el qual es podria comparar amb qualsevol govern occidental desenvolupat. Sun Yat-sen ofería un motiu més per tal d'adoptar el model de la democràcia a la Xina.

After China has established a powerful government, we must not be afraid, as Western people are, that the government will become too strong and that we will be unable to control it. For it is our plan that the political power of the reconstructed state will be divided into two parts. One is the power over the government; that great power will be placed entirely in the hands of the people, who will have a full degree of sovereignty and will be able to control directly the affairs of state - this political power is popular sovereignty. The other power is the governing power; that great power will be placed in the hands of the government organs, which will be powerful and will manage all the nation's business - this governing power is the power of the government. If the people have a full measure of political sovereignty and the methods for exercising popular control over the government are well worked out, we need not fear that the government will become too strong and uncontrollable...

Let the people in thinking about government distinguish between sovereignty and ability. Let the great political force of the state be divided into two: the power of the government and the power of the people. Such a division will make the government the machinery and the people the engineer. The attitude of the people toward the government will then resemble the attitude of the engineer toward his machine. The construction of machinery has made such advances nowadays that not only men with mechanical knowledge but even children without any knowledge of machinery are able to control it. (Chen, 2011: 139-140; de Bary i Lufrano, 2000: 350-351)

Sun Yat-sen demostrava com compaginant el poder de la societat i el seu talent, es podien crear nous mecanismes que permetrien a l'Estat i a la societat, al mateix temps, poder continuar avançant i fer-se amb estructures fortes, que permetrien el desenvolupament, tant de la societat com de l'Estat.

La participació ciutadana

A partir de la separació de poders de Montesquieu i sumant-li els dos poders que Sun Yat-sen creia que existien a la societat xinesa i que la diferenciaven de la societat occidental, Sun Yat-sen evidenciava que, precisament, el quart poder que ell creia que existia, era la gent, la societat, és a dir, la utilitat de la societat en les decisions governamentals, la sobirania popular. La sobirania popular era tractada per Sun Yat-sen com un poder, i no com una conseqüència de l'aplicació de la democràcia. És a dir, la sobirania popular no era un element més de la democràcia, sinó que es convertia intrínsecament en un poder com ho eren els poders legislatiu, executiu o judicial. La població a partir de les seves accions, a partir de la sobirania podien provocar que la democràcia avancés i es regulés, al mateix temps que podien provocar que la seva participació en la vida política fos tan gran que poguessin controlar, mitjançant mecanismes de control, les decisions dels governants:

What are the newest discoveries in the way of exercising popular sovereignty? First, there is suffrage, and it is the only method practiced throughout the so-called advanced democracies. Is this one form of popular sovereignty enough in government? This one power by itself may be compared to the earlier machines, which could move forward only but not back.

The second of the newly discovered methods is the right of recall. When the people have this right, they possess the power of pulling the machine back. These two rights give the people control over officials and enable them to put all government officials in their positions or to remove them from their positions. The coming and going of officials follows the free will of the people, just as the modern machines move to and fro by the free action of the engine. Besides officials, another important thing in a state is law; "with men to govern there must also be laws for governing". What powers must the people possess in order to control the laws? If the people think that a certain law would be of great advantage to them, they should have the power to decide upon this law

and turn it over to the government for execution. This third kind of popular power is called the initiative.

If the people think that an old law is not beneficial to them, they should have the power to amend it and to ask the government to enforce the amended law and do away with the old law. This is called the referendum and is a fourth form of popular sovereignty. Only when the people have these four rights can we say that democracy is complete, and only when these four powers are effectively applied can we say that there is a thoroughgoing, direct, and popular sovereignty. (Chen, 2011:141-142; de Bary i Lufrano, 2000: 352-353)

Sun Yat-sen apostava per aquestes quatre gran formes o grans drets, que la democràcia donava. Sun Yat-sen veia en aquests quatre poders de decisió i control, com els mecanismes que portaven cap al camí d'una democràcia plena en tots els seus sentits. L'equilibri de poders i la igualtat d'accions entre governants i governats era la fi de qualsevol democràcia en l'ideari de Sun Yat-sen. Sun Yat-sen argumentava que:

At that time Westerners thought that democracy meant suffrage and that was all. If all the people without regard to social status, wealth, or intellectual capacity had the right to vote, democracy had reached its final goal. But what has been happening in the three or four years since the European war? In spite of many setbacks, democracy is still moving forward and cannot be checked. Recently the people of Switzerland have won, in addition to the right to vote, the rights of initiative and referendum. If the people have the right to choose their officials, they should also have the right to initiate and amend the laws. The rights of initiative and referendum are related to the enactment of laws. If a majority of the people think that a certain law will be beneficial, they can then propose it –this is the right of initiative; if they feel that a certain law is disadvantageous to them they can amend it –this is the right of referendum. The Swiss people have thus two more popular

rights than other peoples, altogether three. Some of the newly developed states in the northwestern part of the United States have, in recent years, gained another right besides those of the Swiss people –the right of recall of officials. Although the enjoyment of this right is not universal throughout the United States, yet several states have practiced it, so many Americans enjoy the four popular rights –suffrage, recall, initiative, and referendum. In some of the northwestern states they may be applied throughout the United States and perhaps throughout the world. In the future, any nation which wants complete democracy must certainly follow the example of these American states which have given four rights to the people. Do these four rights, when applied, fully solve the problems of democracy? World scholars, seeing that, although people have these four ideals of popular rights, yet the problem of democracy is not fully solved, say that it is only a matter of time. Ideas of direct popular rule, they consider, have developed but recently. The old theocracy lasted for tens of thousands of years; the old autocracy has lasted for thousands of years. Autocracy today in Great Britain, Japan, and Italy is still faced with serious problems and will certainly not last much longer. This direct democracy is a very new thing; it has come only within the last few decades. No wonder it is still a great, unsettled issue! (Chen, 2011: 179-180)

Sun Yat-sen va introduir terminologies com: *dret al sufragi* i *sufragi universal*, com un dels poders que havia de tenir la població, per tal d'expressar la seva opinió i de poder interferir en les polítiques governamentals. És interessant observar que al 1924, Sun Yat-sen parlava de sufragi universal masculí⁶⁸, quan aquest tipus de sufragi no

⁶⁸ Dels països considerats occidentals que sí que havien adquirit el sufragi universal masculí, trobem per ordre cronològic: Nova Zelanda (1893), Austràlia (1902, tot i que no és fins al 1962 que els aborígens també poden votar), Finlàndia (1906), Noruega (1913), Dinamarca (1915), Uruguai (1918), Àustria (1918), Hongria (1918), Txecoslovàquia (1918), Luxemburg (1919), Holanda (1919), Polònia (1919), Alemanya (1919), Estats Units d'Amèrica (1920, tot i que no és fins al 1965, que totes les persones poden votar en unes eleccions degut a la discriminació racial existent), Suècia (1921) i Irlanda (1922).

s'havia adquirit en gran part dels països d'Occident, o bé s'acabava d'adquirir des de feia pocs anys.

Sun Yat-sen creia que la igualtat entre homes i dones, i especialment entre classes socials i races, havia de ser un fet habitual. Sun Yat-sen mostrava amb aquesta declaració, que sense igualtat no era possible el desenvolupament d'una democràcia plena.

Aquesta democràcia plena, afegia Sun Yat-sen, no es podia explicar sense la importància de la divisió de poders. Una divisió de poders, on Suïssa era el mirall que Sun Yat-sen posava d'exemple. Aquesta divisió de poders, estava supeditada a la ciutadania, la qual no podia fer lleis però si demostrava, mitjançant un mecanisme de poder, com podia ser el *referèndum*, si estava d'acord o no amb la llei en qüestió. Aquest és un clar exemple del propòsit i del significat que tenia la democràcia per a Sun Yat-sen: El constant equilibri i participació de la societat en les decisions polítiques.

La novetat que aportava Sun Yat-sen era la posada en escena d'aquests quatre grans poders, que tenia la ciutadania per poder decidir en la vida política i administrativa (funcionariat): el dret al sufragi, el dret d'iniciativa, el dret de referèndum, i el dret de revocació.

Per tal que els quatre poders fossin efectius calia que aquests estiguessin recollits, al mateix temps que fossin garantits, per una norma mare. Per a Sun Yat-sen, la Constitució representava el cinquè poder. Aquest poder podia permetre que no s'incorres en cap falta o violació de la sobirania ni tampoc a nivell administratiu, per cap persona, i s'asseguressin els drets de la ciutadania. Sun Yat-sen preveia, que amb aquest nou poder seria un bon mecanisme per combatre la corrupció, tant polític com del funcionariat i assegurar la lliure participació i la igualtat de drets i oportunitats, pel què fa a la participació de les persones, tant en la vida política com en els exàmens de l'administració.

With the people exercising the four great powers to control the government, what methods will the government use in performing its work? In order that the government may have a complete organ through which to do its best work, there must be a five-power constitution. A

government is not complete and cannot do its best work for the people unless it is based on the five-power constitution [i.e., a government composed of five branches: executive, legislative, judicial, civil service examination and censorate).

All governmental powers were formerly monopolized by kings and emperors, but after the revolutions they were divided into three groups. Thus the United States, after securing its independence, established a government with three coordinate departments. The American system achieved such good results that it was adopted by other nations. But foreign governments have merely a triple power separation. Why do we now want a separation of five powers? What is the source of the two new features in our five-power constitution? The two new features come from old China. China long ago had the independent systems of civil service examination and censorate, and they were very effective. The imperial censors of the Manchu dynasty and the official advisers of the Tang dynasty made a fine censoring system. The power of censorship includes the power to impeach. Foreign countries also have this power, only it is placed in the legislative body and is not a separate governmental power.

The selection of real talent and ability through examinations has been characteristic of China for thousands of years. Foreign scholars who have recently studied Chinese institutions highly praise China's old independent examination system. There have been imitations of the system for the selection of able men in the West. Great Britain's civil service examinations are modeled after the old Chinese system, but they are limited to ordinary officials. The British system does not yet possess the spirit of the independent examination of China. In old China, (however) ... the powers of civil service examination and the censorate were independent of the Throne ...

Hence, as for the separation of governmental powers, we can say that China had three coordinate departments of government just as the

modern democracies. China practiced the separation of autocratic, examination, and censorate powers for thousands of years. Western countries have practiced the separation of legislative, judicial, and executive powers for only a little over a century. However, if we now want to combine the best from China and the best from other countries and guard against all kinds of abuse, we must take the three Western governmental powers - the executive, legislative, and judicial- add to them the Chinese powers of examination and censorate and make a perfect government of five powers. Such a government will be the most complete and the finest in the world, and a state with such a government will indeed be of the people, by the people, and for the people”. (Chen, 2011: 143-145; de Bary i Lufrano, 2000: 354-358)

Sun Yat-sen li va donar una especial importància, al fet de poder assegurar totes les lleis en una Constitució. Aquesta Constitució havia de permetre al ciutadà tenir un marc de referència, on saber quines eren les normatives que existien en el si de la societat. Per aquest motiu, i per intentar apropar el contingut de la Constitució a la població i comparar-la amb algunes dels països occidentals, Sun Yat-sen va fer una comparativa entre el què seria la Constitució xinesa i la resta de constitucions del món occidental (Linerbarger, 1937: 226):

<u><i>CONSTITUTION OF CHINA</i></u>	<u><i>FOREIGN CONSTITUTIONS</i></u>
The Examining Power The Legislative Power The Executive Power The Judicial Power The Power to Impeach	The Legislative Power combined with the Power to Impeach The Executive Power combined with the Examining Power The Judicial Power

Font: Lindenberg

In many nations where democracy is developing, the governments are becoming powerless, while in the nations where democracy is weak, the governments are all strong. As I said before, the strongest government in Europe within the past few decades was Bismarck's government in Germany. That was certainly an all-powerful government; it did not advocate democracy, for at first it opposed democracy, but yet it became all-powerful. Of the governments which have supported democracy not one could be called all-powerful. A certain Swiss scholar has said that since various nations have put democracy into practice, the power of government has declined, and the reason has been the fear on the part of the people that the government might secure a power which they could not control. Hence the people have always guarded their governments and have not allowed them power, lest they become all-powerful. Therefore democratic countries must find a solution for this difficulty, but the solution will not come until the people change their attitude towards government. (Chen, 2011: 192).

Tot i que Sun Yat-sen apostava fermament per dotar a la població de mecanismes de control sobre el govern representatiu, Sun Yat-sen també va reflexionar entorn, si la democràcia havia de ser un sistema on la població obtingués tot el poder, perquè si això fos així la democràcia i el govern es podrien veure debilitats. Davant d'aquesta reflexió, Sun Yat-sen va fer una aclaració i va buscar l'equilibri entre el que era el govern autoritari i el govern democràtic pur, perquè amb anterioritat havia apostat fermament perquè la població obtingués tot o gran part del poder de decisió, de la mateixa manera que la tenien les persones que sortien elegides per sufragi. Sun Yat-sen va veure alguns dels perills de dotar a la població d'un poder massa exhaustiu i de decisió. Per això va veure que cap dels dos sistemes era bo per a la societat. El primer representava que el poder el tinguessin una o poques persones, i això significava, que tot el poder es concentrava en les seves mans i, per altre banda, el que la societat pogués tenir tot el poder de decisió, perquè això podia significar un perill, per a la mateixa societat, si

persones amb poca capacitat i preparació per abordar determinats temes polítics, socials i econòmics, concentraven tot aquest poder que podia donar la democràcia.

L'equilibri entre els qui estaven en el poder i els mecanismes de control i decisió que havia de tenir la societat s'havien d'ajustar. Sense aquest equilibri, molt present en la filosofia xinesa, amb el què és coneix com la teoria del *yinyang* 阴阳, la governança no seria possible i tant els governs com les societats es debilitarien totes dues. Si es trobava aquest equilibri, la democràcia podia provocar l'enfortiment d'ambdues posicions.

Sun Yat-sen feia referència a la història, per demostrar que ni els governs més democràtics eren els més eficients, ni els més autoritaris eren els més ineficients. Per tant, calia buscar un terme que permetés a la democràcia ser desenvolupada en el seu esplendor, però sense posar en perill la eficiència del govern.

Per què introduir la democràcia?

Sun Yat-sen va fer una exposició de motius del què era la democràcia i el què significava. A partir d'aquí el seu plantejament era introduir-la a la Xina. Sun Yat-sen havia traduït diferents terminologies per adaptar-les al vocabulari xinès. Per altre banda, Sun Yat-sen havia intentat combinar la filosofia de la democràcia occidental amb la filosofia xinesa, per trobar un equilibri que permetés introduir-la a la Xina.

Sun Yat-sen justificava que la democràcia havia de ser introduïda perquè:

The Chinese people's ideas of political democracy have all come in from the West, so in carrying forward our Revolution and in reforming our government we are imitating Western methods.

Why? Because we see that Western civilization has been "flying like a cock, crashing its way, a thousand miles in a single day," and that it is in every way more advanced than Chinese civilization. (Chen, 2011: 183)

La imitació del progrés, que havien aconseguit alguns països occidentals, va ser el primer raonament que Sun Yat-sen va fer servir, per intentar convèncer als ciutadans xinesos d'introduir la democràcia. La superioritat dels occidentals i la superació que havia de demostrar el poble xinès, havia de conduir als xinesos a intentar imitar els occidentals amb el sistema polític que els havia conduït (occidentals) a ser potències respectades i desenvolupades. La democràcia era el gran valor que els occidentals tenien i que als xinesos els mancava.

Sun Yat-sen tornava a exposar, en la cita anterior, que si la democràcia era un fet que havia ajudat als països occidentals, que l'havien practicat, a evolucionar i a desenvolupar-se, calia deixar constància que la democràcia no havia estat un sistema polític que s'havia imposat ràpidament, sinó que havia tingut un llarg camí per recórrer. La democràcia s'havia d'implementar lentament, per tal que aquesta fos acceptada per la societat i tingués uns bons resultats, qualsevol procés aplicat amb rapidesa no resultaria. Per aquest motiu, Sun Yat-sen exposava els casos d'alguns països occidentals on la democràcia va ser implementada i consolidada de forma lenta, per tal d'aconseguir l'èxit de la seva funcionalitat:

The advanced of Western political philosophy has not kept pace with the advance of Western material science. There has been no radical change in political thinking for two thousand years. If we copy Western government as we are copying Western material science, we shall be making a great mistake. The material civilization of the West is changing daily, and to keep up with it will be exceedingly difficult. But political thought in the West has advanced much more slowly than material civilization. The United States, for example, has been applying democracy for one hundred fifty years, but there is not much difference between the present democracy and that of a century ago. Modern French democracy has not progressed as far as the democracy of the Revolution, which was so broadly conceived that even the people felt it did not suit, and opposed it; consequently French democracy has made practically no gains within the past century. If we want to follow other

countries, we must first analyze such conditions very carefully. The reason why Western democracy has not made more progress is because Western nations have not fundamentally solved the problem of administering democracy.

The recent growth of democracy is not an achievement of thoughtful scholarship but the result of a popular following of natural tendencies. For this reason, no fundamental method of directing democracy was worked out beforehand, the problem was not considered from beginning to end, and so the Western peoples have met innumerable disappointments and difficulties halfway on the road of democracy. (Chen, 2011: 188-189)

Amb aquests exemples, Sun Yat-sen exposava que tant els xinesos com els occidentals havien tingut semblances, quan van voler implementar la democràcia. Aquestes semblances, van aparèixer perquè els objectius de la democràcia van ser exposats i plantejats. L'objectiu de la democràcia havia de tenir uns fonaments, per tal que la seva implementació fos la més eficaç.

Si aquests objectius no eren clarament plantejats, el futur de la democràcia podia fallar i portar a sistemes corruptes, és a dir, podia portar a una democràcia fallida, com havia passat a la Xina de després de 1912. Els occidentals, apuntava Sun Yat-sen, també s'havien trobat amb aquestes dificultats, que la Xina s'hi estava trobant després de 1912. La Xina havia d'aprendre dels errors dels occidentals i no repetir-los. Tenia un mirall on fixar-se, i n'havia d'extreure les millors conclusions.

Els perills d'una mala implementació de la democràcia

Emmirallant-se en els països occidentals, Sun Yat-sen advertia dels riscos d'una mala implementació. Sun Yat-sen apostava per una transició entre el model polític tradicional xinès i la democràcia. Sun Yat-sen tenia com a objectiu que la població aprengués què significava la democràcia i com es podia treballar amb ella.

China now is in a period of revolution. We are advocating a democratic form of government. Our ideas of democracy have come from the West. We have recently been thinking how we might copy these ideas and build up a nation under popular government. When we were first considering this kind of state, one group of revolutionary enthusiasts believed that if we would imitate the West exactly, follow right in the tracks of the West, and copy everything from the West, then Chinese democracy would develop to the limit of perfection. At first such ideas were not entirely wrong, for China's old autocratic government was so corrupt that if we could, after effecting a revolution and overthrowing the autocracy, begin our constructive effort by learning from the West, we should certainly be better off than under the old regime. But are the peoples of the West thoroughly satisfied with the present situation in their national and social life? If we will make a careful study of Western government and society we shall find in the so-called pioneer revolutionary states, like the United States and France, people are still proposing improvements in government and are still thinking of revolution (Chen, 2011: 217-218).

Sun Yat-sen tornava a fer referència a les dificultats que havia tingut la Xina reformista, quan va intentar aplicar certes reformes en el model polític institucional. Sun Yat-sen criticava el fet que s'hagués volgut implementar un sistema importat, sense tenir en compte diversos factors, com podria ser la cultura o la disposició de la població per adquirir un sistema completament diferent al què havien practicat. Sun Yat-sen apostava per a que les reformes, per tal d'introduir la democràcia, es fessin sabent quins van ser els problemes del passat i com el model del sistema democràtic podia ser introduït a la Xina, sense que això significués un perjudici per l'Estat xinès.

It would be a gross error to believe that just as we imitate the material sciences of the foreigners, so we ought likewise to copy their politics. The material civilization of the foreigners changes from day to day; we

attempt to imitate it, and we find it difficult to keep step with it. But there is a vast difference between the progress of foreign politics and the progress of material civilization; the speed of [the first] is very slow. (d'Elia, 1929: 341).

Sun Yat-sen mirava al passat, per veure quins van ser els errors comesos, en l'acció de les reformes polítiques, i no tornar-los a repetir. Sun Yat-sen no només es va fixar en els errors que havien comès els països occidentals, a l'hora d'implementar la democràcia, ja fos en el seu territori o en un dels territoris conquerits, sinó que Sun Yat-sen va criticar com la democràcia va ser tractada durant la República a la Xina, és a dir, com es van portar a terme les reformes en el propi territori xinès. Veient aquests dos errors ell va exposar:

China wanted to be in line with foreign countries and to practice democracy; accordingly she set up her representative government. But China has not learned anything about the good sides of representative governments in Europe and in America, and as to the bad sides of these governments, they have increased tenfold, a hundredfold in China, even to the point of making swine, filthy and corrupt, out of government representatives, a thing which has not been witnessed in other countries since the days of antiquity. This is truly a peculiar phenomenon of representative government. Hence, China not only failed to learn well anything from the democratic governments of other countries, but she learned evil practices from them. (d'Elia, 1929: 342)

As for our China, since she had no old democratic system, she ought to be able to make very good use of this most recent and excellent invention. (d'Elia, 1929: 391)

La por de Sun Yat-sen, i que actualment continua vigent en els polítics xinesos, era que una implementació errònia podia portar al caos del país, i a un desordre a tots els nivells (socials, polítics i econòmics), que podia significar que en el futur, aquest sistema ja no es veïés com un sistema eficient i eficaç, degut a les experiències negatives que haurien pogut tenir en el passat.

Sun Yat-sen tenia por de repetir els errors de les dècades passades, quan es van voler introduir, per part de certes persones i moviments de la societat, reformes de caire polític i institucional, les quals no havien tingut el seu efecte degut a que les mesures pre-implementació no havien estat les correctes. Aquests fets van derivar amb revoltes i repressió als reformistes. Per aquest motiu, Sun Yat-sen apostava per una implementació gradual i tutelada de la democràcia. Sense préstecs. Una democràcia feta i construïda des de la Xina. Sun Yat-sen destacà que aquests períodes s'havien de fer sota una tutela, per assegurar els resultats.

Si aquests resultats s'asseguraven, Sun Yat-sen es plantejava la correcta introducció de la democràcia, la qual provocava l'aparició en el seu imaginari de quin podia ser el millor model d'organització política per a la Xina. El model que se li apareixia i que creia que millor es podia ajustar a la Xina era el de la república parlamentària. El fet de substituir la monarquia per una república podia ocasionar algun "trauma" a la societat. Sun Yat-sen no volia que el pas a la democràcia fos un període d'instabilitat per a la població. Per aquest motiu calia un bon tutelatge, per passar de la monarquia a la república:

Hence the growing popularity of the idea of freedom and equality, which has become the main current of the world and cannot be stemmed by any means. China therefore needs a republican government just as a boy needs school. As a schoolboy must have good teachers and helpful friends, so the Chinese people, being for the first time under republican rule, must have a farsighted revolutionary government for their training. This calls for the period of political tutelage, which is a necessary transitional stage from monarchy to republicanism. Without this, disorder will be unavoidable". (de Bary i Lufrano, 2000: 330)

No només calia un bon tutelatge, sinó que com de Bary i Lufrano (2000, 328) articulen, Sun Yat-sen va aportar un creixent èmfasi en la importància d'un fort lideratge, en el període de tutela i una restant importància en què la gent dirigís la democràcia. La introducció de la democràcia a la Xina s'havia de fer en tres períodes:

The first is the period of military government; the second, the period of political tutelage; and the third, the period of constitutional government. The first stage is the period of destruction. During this period martial law is to be enforced... The second stage is a transitional period. It is planned that the provisional constitution will be promulgated and local self-government promoted to encourage the exercise of political rights by the people. The *xiàn* 縣, or district, will be made the basic unit of local self-government and is to be divided into villages and rural districts - all under the jurisdiction of the district government. The moment the enemy forces have been cleared and military operations have ceased in a district, the provisional constitution will be promulgated in the district, defining the rights and duties of citizens and the governing powers of the revolutionary government. The constitution will be enforced for three years, after which period the people of the district will elect their district officers.

In respect to such self-governing units the revolutionary government will exercise the right of political tutelage in accordance with the provisional constitution. When a period of six years expires after the attainment of political stability throughout the country, the districts that have become full-fledged self-governing units are each entitled to elect one representative to form the National Assembly. The task of the assembly will be to adopt a five-power constitution and to organize a central government consisting of five branches, namely, the Executive Branch, the Legislative Branch, the Judicial Branch, the Examination Branch, and the Control Branch [censorate]...

When the constitution is promulgated and the president and members of the National Assembly are elected, the revolutionary government will hand over its governing power to the president, and the period of political tutelage will come to an end.

The third phase is the period of the completion of reconstruction. During this period, constitutional government is to be introduced, and the self-governing body in a district will enable the people directly to exercise their political rights. In regard to the district government, the people are entitled to the rights of election, initiative, referendum, and recall. In regard to the national government, the people exercise the rights of suffrage, while the other rights are delegated to the representatives to the National Assembly. The period of constitutional government will mark the completion of reconstruction and the success of the revolution. This is the gist of the Revolutionary Program. (de Bary i Lufrano, 2000. 37-38)

Sun Yat-sen determinava aquests tres períodes amb una organització que no fos violenta. Per aquest motiu, Sun Yat-sen mantenia l'estatus militar en primer lloc, per més endavant començar a donar lloc a una organització política que estigués sota el paraigües d'una Constitució. Aquesta Constitució havia de donar forma, poder i autonomia a l'estructura política, durant la segona fase. La segona fase, era el període de transició. Una transició que havia de dotar de drets polítics al poble. Sun Yat-sen dividia el poder local per fer-lo més eficient i més proper al ciutadà. Sun Yat-sen apostava per una democràcia que fos dirigida pel poble.

Sun Yat-sen apostava per una reforma i una implementació de la democràcia "de baix a dalt". Un cop establitzada a nivells locals, aquests nivells locals podrien elegir els seus representants a nivells nacionals. Sun Yat-sen buscava un efecte dominó que comencés en es pobles i acabés en les grans ciutats, tot passant pels nivells provincials de l'estructura política. Sun Yat-sen introduïa la figura de l'Assemblea Nacional, com a l'òrgan que naixeria d'aquestes eleccions a partir de nivells locals.

Sun Yat-sen atribuïa a l'Assemblea Nacional la capacitat d'organitzar i gestionar els cinc poders que havia de tenir la democràcia xinesa: el poder executiu, el poder legislatiu, el poder judicial, el poder sobirà i el poder de control (sanció).

Sun Yat-sen preveia en la tercera fase, que l'autogovern dels districtes permetés a les persones exercir els seus drets polítics d'una manera molt més directe, és a dir, a partir dels referèndums, les iniciatives populars, el dret a vot o elecció, i la moció de censura. Sun Yat-sen apostava per una democràcia directe i propera. D'aquesta manera creia que la democràcia es podia desenvolupar d'una millor manera. Sun Yat-sen visionava la democràcia xinesa, com una democràcia atomitzada i on els ciutadans tinguessin grans mecanismes de control i acció sobre els seus governants. Això permetria tenir sobre els governants uns controls que els provocaria una millor eficiència i eficàcia en les seves polítiques.

Democràcia : Directa vs Representativa

Sun Yat-sen observava els diferents models de representació democràtica d'Occident. De les observacions, Sun Yat-sen apostava per no repetir el model de democràcia representativa. La democràcia representativa era un model àmpliament utilitzat en les societats occidentals. Sun Yat-sen tenia en ment un model de democràcia directe. La democràcia directe, era un model que s'ajustava molt més a una democràcia absoluta i a una democràcia que podia ser exercida en millors condicions per la societat xinesa.

Now we separate power from capacity and we say that the people are the engineers and the government is the machine. On the one hand, we want the machinery of the government to be all-powerful, able to do anything, and on the other hand we want the engineer, the people, to have great power so as to be able to control that all-powerful machine.

But what must be the mutual rights of the people and of the government in order that they might balance? We have just explained that. On the

people's side there should be the four rights of election, recall, initiative, and referendum.

On the government's side there must be five powers ... If the four governing powers of the people control the five administrative powers of the government, then we shall have a perfect political-democratic machine” (d'Elia, 1929: 395)

Sun Yat-sen buscava el constant equilibri entre els governants i els governats. Sun Yat-sen creia que només així s’aconseguiria un millor desenvolupament de la democràcia a la Xina. Les eines o mecanismes, que tenia la població, havien de servir per poder tenir sota control els poders que tenien els governants per governar. Aquests mecanismes s’aconseguien mitjançant la utilització d’una democràcia directe:

What are the newest discoveries in the way of applying democracy? First, there is the suffrage, and it is the only method in operation throughout the so-called modern democracies. The second, of the newly discovered methods is the power of recall. With this power, the people can pull the machine back. These two rights to elect and the right to recall, give the people control over their officials and enable them to put all government officials in their positions or to move them out of their positions ... Another important thing in a state, in addition to officials, is law; “with men to govern there must also be ways of governing”. Third, if all the people think that a certain law would be of great advantage to them, they should have the power to decide upon this law and turn it over to the government for execution. This third kind of popular power is called the initiative. If everybody thinks that an old law is not beneficial to the people, they should have the power to amend it and to ask the government to administer the revised law and do away with the old law. This is called the referendum and is a fourth form of popular sovereignty.

Only when de people have these four powers can we say that there is a full measure of democracy, and only where these four powers are effectively applied can we say that there is thoroughgoing, direct, popular sovereignty. Before there was any complete democracy, people elected their officials and representative and then could not hold them responsible. This was only indirect democracy or a representative system of government. The people could not control the government directly but only through their representatives. For direct control for the government it is necessary that the people practice these four forms of popular sovereignty. Only then can we speak of government by all the people. (Chen, 2011: 228-229)

Sun Yat-sen justificava la utilització de la democràcia directe, com el millor mecanisme de control sobre el govern. Sun Yat-sen veia que la democràcia indirecte era utilitzada per aquells països que tenien una cultura conservadora i que tenien por de fer un canvi per evolucionar. Sun Yat-sen veia a la Xina preparada per utilitzar la democràcia directe, de la mateixa manera com ho feia Suïssa. Sun Yat-sen justificava aquesta elecció a partir de la història de la Xina. Sun Yat-sen no volia assolir una democràcia indirecte per després transformar-la en una democràcia directe, perquè suposaria una nova reconstrucció de la societat, la política i l'economia.

A direct democracy is also called a “pure democracy” because every citizen is the ruler and “emperor” of the state. By means of these four direct rights of democracy, the complicated business of running a government becomes such a simple affair that every common man is capable of performing it. Hydrology and hydraulics are difficult sciences, but every child and every common man knows how to use a water faucet to control water and an electric switch to control electricity. These four “political rights” may thus be considered the “faucets” and “switches” of the political machinery. Political rights are to be distinguished from “administrative powers”; the former are rights of the

people to control the government and the latter are powers of the government to do certain work, thus they are “working powers.” Many scholars question whether or not the government can possess a wide enough range of “administrative powers” to make it powerful and efficient when the people possess all four “political rights”. (Sun, 1924: 111)

Sun Yat-sen va fer una crítica als models de democràcia representativa i els contraposava amb els models de democràcia directe. Sun Yat-sen creia que la democràcia representativa no era més que una cessió de drets dels ciutadans als governants, és a dir, una democràcia delegativa, on el ciutadà dipositava tots els seus drets en un vot, i després els governants podien actuar en contra de la voluntat popular i la societat no tenia cap mecanisme per poder revocar les accions dels polítics.

Since Western political democracy has developed to the point of representative government, China, too, must have a representative government! But the fine points of Western representative government China has not learned; the bad points she has copied tenfold, a hundredfold! The members of Parliament have become mere “swine,” filthy and corrupt, worse than anything the world has ever seen before – an amazing phenomenon in representative government. China has not only failed to learn well from Western democratic government but has been corrupted by it. (Chen, 2011: 189)

About the only achievement within the past century has been the right to elect and to be elected. After being elected as the representatives of the people, citizens can sit in Congress or Parliament to manage the affairs of state. All measures of national importance must be passed upon by Parliament before they can be put into effect; without Parliament’s approval they cannot be carried out. This is called representative or parliamentary government ... Before a representative system of government had been secured, the European and American

peoples struggled for democracy, thinking that it would certainly be the highest type of popular sovereignty, just as the Chinese Revolutionary Party thinks that reaching the standard of Japan or of the West will be the highest success we can achieve ... What benefits of democracy did the people really obtain? You all know that our representative have all become mere "swine"; if there is money to be had they will sell themselves, divide the booty, and covet more gain. They are despised by the whole nation. No nation which uses a representative system of government can avoid some of its abuses, but in China representative government has led to intolerable evil. (Chen, 2011: 180-181)

Sun Yat-sen veia en el govern representatiu, el perill que els representants dels ciutadans, un cop elegits, es poguessin moure per interessos personals. Sun Yat-sen veia el perill de la corrupció. És a dir, que el representant escollit no esdevingués realment a les voluntats del poble. En lloc de tenir, en el primer lloc de les seves prioritats la dels governants, el benestar dels seus electors, aquests primers, els governants, estiguessin disposats a renunciar al seu honor, la personalitat i la consciència, pel suborn. Aquests tipus de representants significarien un retrocés en qualsevol procés democràtic. El model de democràcia representativa, que es podia convertir en una democràcia delegativa, oferia aquestes possibilitats de corrupció.

Veient que els governs escollits mitjançant una democràcia representativa, no havien estat realment els representants del poble, perquè van preferir fer aliances amb altres sectors de la població, que no representaven a aquells electors que els havien votat, Sun Yat-sen va apostar per declinar aquest tipus de democràcia.

Aquesta manera d'actuar dels representants de la societat es va deure, a que aquests representants van voler buscar el benefici propi, per sobre del benefici i els interessos d'aquelles persones que els havien votat. Aquesta experiència va portar a Sun Yat-sen a dir, com es demostra en la citació anterior, que aquests fets suposarien un dany irreparable per al país i per al poble, i el futur de la població xinesa es veuria molt amenaçada, sota el mandat d'aquests governants, que no havien seguit la voluntat del poble.

Les diferències amb Occident

When we use Western history as material for study, we are not copying the Principle of the People's Sovereignty and remake China into a nation under complete popular rule, ahead of Europe and America. To realize this aim we must first study democracy until we understand it with perfect clearness.

The advanced nations of the West which have practiced democracy for the past hundred years have attained only to some kind of representative government. This system brought over to China has produced many abuses, so that democracy is still a knotty problem for us. If we cannot solve our difficulty, China will still trail behind the Western nations; if we can find a solution, China will be able to outstrip Europe and America. (Chen, 2011: 181-182)

Tot i ser favorable a l'ús de la democràcia, Sun Yat-sen apostava per no copiar els models occidentals, sinó adaptar el sistema democràtic a les característiques de la Xina. Sun Yat-sen es reafirmava que la teoria filosòfica democràtica a la Xina havia nascut dos mil·lennis abans que no pas l'europea. Per aquest motiu calia recuperar aquesta filosofia per poder-la portar a la pràctica.

I find China making progress long before Europe and America and engaging in discussion of democracy thousands of years in the past. The democratic ideas appeared it is true, only in theoretical discourses and did not develop into reality. Now that Europe and America have founded republics and have applied democracy for one hundred fifty years, we whose ancients dreamed of these things should certainly follow the tide of world events and make use of the people's power if we expect our state to rule long and peacefully and our people to enjoy happiness. But the rise of democracy is comparatively recent and many

states in the world are still autocratic; those which have tried democracy have experienced many disappointments and failures. While democracy was discoursed upon in China two thousand years ago, it has become an accomplished fact for only one hundred fifty years in the West. Now it is suddenly spreading over the whole world on the wings of the wind. (Chen, 2011: 110-111).

Sun Yat-sen veia que els models occidentals de democràcia havien comès errors greus. El que havien obtingut, certs països de la seva llarga lluita per a la democràcia, era la forma imperfecta del govern representatiu. Sun Yat-sen apostava per emmirallar-se amb Occident només per reconèixer els errors que havien comès. Per aquest motiu apostava perquè la Xina elaborés la seva pròpia solució.

Sun Yat-sen apuntava que la Xina diferia del parlamentarisme occidental pel que fa a la democràcia mecànica d'Occident. Sun Yat-sen apostava per una democràcia que incorporés el sistema familiar com un eix primordial en el seu funcionament. La funcionalitat de la família en la cultura xinesa, de lleialtat entre els seus membres, donaria un equilibri i un desenvolupament a les polítiques estatals:

Among the Chinese people the family and kinship ties are very strong. Not infrequently the people sacrifice their lives and homes for some affair of kinship; for instance, in *Kuangtung* [Canton], two clans may fight regardless of life and property. On the other hand, our people hesitate to sacrifice themselves for a national cause. The spirit of unity has not extended beyond the family and clan relationships. (Hsü: 1998, 164)

Per contrastar més l'opinió de Sun Yat-sen amb la conceptualització de la democràcia a Occident, Sun Yat-sen posava d'exemple el funcionament de la democràcia als Estats Units d'Amèrica. No va ser per atzar, que aquesta comparativa entre la Xina i els Estats Units d'Amèrica fos escollida per Sun Yat-sen. Sun Yat-sen

tenia un passat dins la cultura angloamericana. S'ha d'afegir que els Estats Units d'Amèrica van ser un mirall per a molts xinesos i per a molts intel·lectuals contemporanis de Sun Yat-sen. D'aquesta manera, Sun Yat-sen exemplificava amb una millor visió, que la democràcia existent als Estats Units d'Amèrica, i en conseqüència a molts països d'Europa no era tant perfecte com molts xinesos creien. Sun Yat-sen advertia:

Because America has become powerful and rich by means of this new form of government, many Chinese scholars advocate the federalization of China. In other words, they maintain that one solution of the China problem would be to copy the American system of check and balance and local self-government. They are ignorant, however, of the differences in historical and social conditions between China and America. Whereas America became powerful and rich by federalization, the adoption of the federal system of government, I believe, would ruin China. The American Constitution united thirteen separate American states into one great nation, while at the same time; these commonwealths reserved a large measure of individual freedom. The adoption by us of the American system would divide China into twenty states more independent than at present.

The United States' wealth and power have not come only from the independence and self-government of the original states. Since China was originally unified, we should not divide her again into separate provinces.

The present want of unity in China is but a temporary phenomenon of disorder, the result of the grasping of domains by militarists. We must do away with this sort of thing. (Chen, 2011: 167-168)

China will never again be wealthy and powerful. If we say that the America federal system is the key to wealth and power, we are putting effect before cause. Why do foreign nations now want to impose our weakness? They see the intellectual class in China expressing opinions

and making proposals which are all against the trend of the times, and consequently they look down upon China. They say that we Chinese cannot manage our own affairs so the powers must manage them for us. (Chen, 2011: 168)

Sun Yat-sen apuntava un aspecte clau per a la diferenciació de la democràcia entre els Estats Units i la Xina: les diferències en les condicions històriques i socials. Aquest aspecte era clau per entendre el perquè la democràcia d'un lloc no podia ser útil en un altre, de la mateixa manera. En la història xinesa, la unificació del país havia estat considerada com el fenomen normal, i la separació del país com un fenomen anormal. Sun Yat-sen apuntava que una nova separació dels territoris, a l'estil nord-americà podria suposar un nou caos nacional, tal i com la història de la Xina ho demostrava, amb fets passats que podien ser equiparables.

La democràcia no podia ser vista com un fil conductor cap a la destrucció del país, sinó com un fil conductor que comportés la unitat de tot el territori, al mateix temps que fos el mecanisme de desenvolupament social i polític.

Chen Duxiu 陈独秀

CHEN DUXIU 陈独秀

Introducció

Chen Duxiu (1879-1942) va ser un dels escriptors i intel·lectuals més importants i influents de la Xina de principis del segle XX. Per altre banda, Chen Duxiu també va destacar en altres camps, com a editor, professor i revolucionari, a partir de les idees que va aportar a la societat xinesa. La finalitat d'aquestes aportacions, eren modernitzar la Xina, i adaptar-la als models que provenien d'Occident. En un primer moment, a partir de la seves visions més liberals dels models occidentals, i al model comunista al final dels seus dies, després que patís una transformació en el seu pensament ideològic, el qual va transcórrer des del liberalisme fins al marxisme. Es pot afirmar que Chen Duxiu va passar per un ampli espectre polític.

Aquest camí que va recórrer per les diferents ideologies, va fer que Chen Duxiu tingués un ampli llegat polític. Aquesta distinció va provocar que Chen Duxiu es convertís en una de les figures més importants i representatives de principis del segle XX a la Xina.

Chen Duxiu va néixer en una família de funcionaris de l'administració provincial, a la ciutat d'Ānqìng 安庆, província d'Ānhuī 安徽. En els seus anys d'infantesa, Chen Duxiu va ser un excel·lent estudiant. Tot i que va tenir notes brillants, Chen Duxiu va patir una estricta educació al costat del seu avi (qui va tenir cura d'ell quan el seu pare va morir). Aquesta rigidesa en l'educació, va comportar-li a l'avi de Chen Duxiu, a ser conegut com "El vell de la barba blanca", a qui els nens li tenien por. L'avi de Chen Duxiu mai va estar satisfet amb els progressos del petit Chen Duxiu (Delury i Schell, 2013: 145), fet que va significar que, Chen Duxiu hagués de dedicar una gran quantitat d'hores a l'estudi per intentar ser el millor de la seva promoció.

Aquest excel·lent currículum va portar a Chen Duxiu, al 1896, a intentar superar els primers exàmens de l'administració xinesa amb tan sols disset anys i d'aquesta manera entrar a formar part del cos de funcionariat. Chen Duxiu va superar els exàmens de nivell/grau de districte de l'administració xinesa, amb la puntuació més alta entre els opositors, que es van presentar en el seu districte. Un any després, el 1897, Chen Duxiu

no va poder superar els exàmens a nivell provincial, el nivell per sobre dels exàmens que, l'any anterior, havia pogut superar. A partir de l'experiència, que va obtenir de no poder superar els exàmens provincials, va provocar en Chen Duxiu una contradicció interna molt gran. Aquest fet va conduir a l'intel·lectual xinès a decidir que no tindria cap més tipus de contacte, ni amb l'administració xinesa ni amb el seu sistema per accedir al funcionariat. Chen Duxiu va decidir trencar amb tot el sistema. Veient el funcionament i el procediment dels exàmens i del sistema de funcionariat, burocràtic i administratiu xinès, Chen Duxiu va expressar, en referència als exàmens imperials, que aquests eren: "like a circus of monkeys and bears, repeated every so many years." (Wang, 1997: 134; Delury i Schell, 2013: 146)

El sistema de funcionament de l'administració xinesa

Aquesta crítica cap al sistema d'exàmens, va ser la primera gran crítica que Chen Duxiu va fer a una part del sistema xinès. La primera gran crítica va anar encaminada a un sistema d'exàmens antics i que premiaven més a la memorització, que no als mèrits que una persona podia fer a l'hora d'ocupar un càrrec dins l'administració pública. Aquest fet suposava una deficiència en el sistema administratiu xinès. Aquesta deficiència produïa que la població no tingués la capacitat per desenvolupar-se i superar-se. Les evolucions que altres sistemes sí que havien pogut superar, el sistema xinès no podria fer-ho, degut al seu funcionament. El fet clau es trobava en la repetició, qui provocava que el sistema no evolucionés. Chen Duxiu va començar a entendre que el què calia era trobar un sistema eficient a partir de la meritocràcia de les persones. La societat xinesa havia de trencar amb les teories del passat i amb el funcionament del sistema, perquè l'estructura d'aquest sistema comportava que es premiés la corrupció o el tracte de favor i per contra es desestimava la vàlua de les persones que volien i podien gestionar l'administració pública. Aquesta pensament sobre l'administració, anys més tard la utilitzaria, Chen Duxiu, per parlar de les deficiències de la política xinesa.

As I watched, I fell to thinking about the whole strange business of the examination system, and then I began to think about how much my country and its people would suffer once these brutes achieved

positions of power. Finally, I began to doubt the whole system of selecting talent through examinations. (Wang, 1997: 134; Delury i Schell, 2013: 146)

Precisament és, a partir d'aquesta traumàtica experiència amb el sistema d'exàmens xinès, quan Chen Duxiu va decidir començar a escriure sobre com reformar l'administració pública i el sistema polític xinès. A partir de les lectures, que Chen Duxiu va fer dels textos de Kang Youwei i Liang Qichao, aquestes li van servir com a referència i punts de partida, per a la seva inspiració, especialment, en els seus primers anys d'estudi de la societat i la política. Chen Duxiu va escriure al respecte: "The source was Kang Youwei and Liang Qichao, who gave us this gift of knowledge." (Zhu, 2011: 13; Delury i Schell, 2013: 146) Les novetats de les teories dels sistemes polítics occidentals que havien aportat Liang Qichao o Kang Youwei, amb la introducció de noves paraules com *mínquán* 民权, on la sobirania residia en el poble, el concepte *jūnquán* 君权, que era la manera d'anomenar que el poder o la plena sobirania la tenia el rei.⁶⁹ Aquest va ser el punt de partida per intentar reformar el sistema polític xinès, com apunta Feigon (1983, 32; Delury i Schell, 2013: 146) que Chen Duxiu va extreure, principalment, de les idees dels dos intel·lectuals xinesos, Kang Youwei i Liang Qichao, la proposició alliberadora del poder, a partir de poder estudiar l'ensenyament occidental, aquest es podia produir, sense haver de significar, que aquest fet fos "a slave to the foreign devil", és a dir, sense que l'adopció d'un model occidental signifiqués el trencament total amb el passat xinès, per adoptar exclusivament les arts, les teories i les pràctiques occidentals.⁷⁰ En altres paraules, que la cessió de poder i la cessió de conceptes no havien de ser absolutes i no havien de provocar cap tipus de trencament total, ni l'entrega de la capacitat i les tradicions del pensament xinès, cap al pensament occidental.

⁶⁹ Com s'assenyala en el capítol de Kang Youwei, (*jūn* 君 vol dir "príncep, sobirà"; *mín* 民 vol dir "poble, les masses"), és a dir, el poder monàrquic.

⁷⁰ Per a molts xinesos, els occidentals eren vistos com els dimonis, degut a les experiències traumàtiques que va viure la població a partir de la Primer Guerra de l'Opi (1839-1842) i la posterior firma dels Tractats Desiguals, que van significar una gran humiliació d'un sector de la societat xinesa, per part de les potències Occidentals, com França, Regne Unit, Rússia o Estats Units d'Amèrica.

Chen Duxiu, no només va rebre la influència de Liang Qichao i Kang Youwei, sinó que, per altre banda, també va rebre la influència de les idees del darwinisme social, elaborades per Yan Fu, fet que li va significar una gran ajuda, per tal de veure la Xina, com un actor que havia de lluitar a vida o mort amb les altres nacions depredadores, en un món nou molt competitiu. Si la Xina no era capaç d'adaptar-se ràpidament, seria presa dels altres països. (Delury i Schell, 2013: 148)

Precisament el darwinisme social va estar present en la manera d'entendre la societat, per part de Chen Duxiu, quan va decidir criticar el sistema d'exàmens xinès i va veure que la tradició i el mecanisme en el sistema d'exàmens no permetia l'evolució de la societat. La societat xinesa, si volia i havia de competir amb les societats més avançades occidentals, havia de reformar-se, o sinó la societat xinesa quedaria absorbida per les grans potències occidentals. Aquesta mentalitat, s'ajustava perfectament al pensament del darwinisme social. Aquest escenari va propiciar que Chen Duxiu prengués la iniciativa en molts aspectes de la vida política, per intentar canviar el rumb de la Xina. Aquesta iniciativa, la d'intentar canviar la mentalitat de la societat xinesa, per buscar l'evolució de la mateixa, la va iniciar des del compromís, en la lluita per canviar alguns dels aspectes que semblaven més inamovibles de la cultura tradicional xinesa.

En el salt del camp social al camp de la política, els inicis de Chen Duxiu, cal emmarcar-los dins dels moviments liberals d'Occident. Aquests moviments liberals, que el van influir, en els seus principis d'acció política, es van anar transformant fins al punt que Chen Duxiu va acabar defensant tesis marxistes, com apunta Gu (2001, 592). Chen Duxiu va anunciar la seva conversió al marxisme i va convertir la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 (*La Nova Joventut* – portava com a segon títol el francès: *La Jeunesse*), en un vehicle per al nou moviment comunista xinès.

La transformació intel·lectual de Chen Duxiu, la podem trobar en la seva manera de vestir, on de vegades vestia amb vestit i corbata occidentals, però de vegades amb vestits tradicionals xinesos, que li donaven un aire sobri confuciana. Aquesta disparitat en la seva vestimenta, ensenyaven la seva mentalitat i el seu pas per les diferents concepcions ideològiques. Com apunten Delury i Schell (2013, 145), si els seus hàbits

de sastreria insinuaven una composició cultural híbrida, també denotaven la gran divisió històrica que tant Chen Duxiu com la Xina van patir al llarg dels anys.

El que es ressalta de la vida de Chen Duxiu és la seva lluita política a partir de la seva tenacitat, amb el que ell considerava el camí que s'havia de seguir, tot i que va canviar diferents vegades de plantejament. El camí que Chen Duxiu triava, en cada moment, s'havia de seguir sense cap tipus de qüestionament, tot i que, com es va veure, aquests canvis de rumb eren constants (Delury i Schell, 2013: 145) i portaven a alguns seguidors de Chen Duxiu, a entrar en conflictes per entendre les seves teories.

Al setembre de 1915, *Xīn Qīngnián* 新青年 va ser fundada a Shanghai sota la direcció de Chen Duxiu. Cal destacar el fet que Chen Duxiu era el cap del Departament de Literatura de la Universitat de Beijing, això el va convertir en model per a molts universitaris i una figura que atreia molts estudiants en les seves intervencions i discursos. Per aquest motiu, la publicació va tenir un gran nombre de seguidors. Molts dels estudiants van veure en la publicació una manera més ràpida de contactar amb els pensaments de Chen Duxiu. La publicació d'aquesta revista va inaugurar un moviment que va ser una referència per a tot el país. Es tractava del Moviment per a la Nova Cultura de la Xina (Gu, 2001: 591). El Moviment de la Nova Cultura, *Xīn Wénhuà Yùndòng* 新文化运动, va ser un moviment que pretenia trencar amb la tradició. Promovia l'ús de la llengua vernacular, *báihuà* 白话, en lloc del xinès clàssic, *wényán* 文言.

En un escrit publicat al gener de 1919 per celebrar el tercer aniversari⁷¹ del naixement de la publicació *Xīn Qīngnián* 新青年, Chen Duxiu, respectuosament va donar els sobrenoms, a la democràcia i a la ciència, de “Mr. Democracy” (*dé xiānsheng* 德先生) i “Mr. Science” (*sài xiānshēng* 赛先生), respectivament, i va proclamar que “only these two gentlemen can save China from the political, moral, academic, and intellectual darkness in which it finds itself” (Chen Duxiu, 1919 (2): 10-11; Gu, 2001; 589)

⁷¹ La revista va ser fundada al setembre de 1915, però la celebració de l'aniversari es va aplaçar fins al gener de 1919.

Només la combinació entre la democràcia i la ciència podien portar a la Xina a trencar amb les normes del passat i d'aquesta manera, poder equiparar-se amb els països occidentals. Si alguns dels països occidentals que havien adoptat aquest tipus de política (l'aposta per la democràcia com estructura política, i la ciència com la capacitat tecnològica que havia permès als països evolucionar industrialment i econòmicament), havien crescut i evolucionat, la Xina havia de prendre el mateix camí, per sortir de la situació de trastorn social, polític i econòmic en el què es trobava, després de la caiguda de la darrera dinastia xinesa, la dinastia Qing, al 1911. Si la Xina no era capaç d'aplicar la ciència i la democràcia, segons les paraules de Chen Duxiu, la Xina es veuria abocada a un futur sense desenvolupament a diferents nivells. Aquests diferents nivells incloïa els nivells essencials, com el polític, el social i l'econòmic, però també l'intel·lectual, l'acadèmic i l'educatiu, però especialment el moral, ja que si no era capaç de trencar amb la moral preestablerta, en una situació tant complexa com la dècada dels anys 10's, no seria capaç d'evolucionar i adoptar aquells models que havien portat el progrés i la modernitat, a aquells països que Chen Duxiu tenia com a referents.

És precisament a partir del contacte amb les tesis marxistes, que Chen Duxiu va desenvolupar i va crear la seva major contribució filosòfica i ideològica al poble xinès, quan al 1921 va fundar, conjuntament amb altres persones, el Partit Comunista Xinès (PCX) (Delury i Schell, 2013: 143). Chen Duxiu va treballar molt i dur, per ajudar a modelar el destí del seu país. D'aquesta manera es va guanyar una enorme fama com a intel·lectual que cercava el bé públic, tot i que la seva vida va acabar en la foscor i la marginació (Delury i Schell, 2013: 143).

El poder de les idees d'Occident per combatre la debilitat de les idees xineses

Si al 1897, Chen Duxiu va decidir exposar les deficiències del model d'exàmens d'accés a l'administració xinesa, anys més tard, va intentar exposar les debilitats que ofería l'Estat xinès, amb un sistema polític caduc, que no permetia a la població evolucionar, al mateix temps, que el país es quedava saturat per unes polítiques que no s'havien desenvolupat i s'havien quedat estancades en el passat. Això provocava que el país fos un país dèbil. A partir de mostrar el país, com un Estat dèbil, Chen Duxiu va fer

una divisió de com, bàsicament, es podien dividir els estats: “Those in which all people understand *protecting the nation*, are strong” va dir Chen Duxiu. I va afegir que “those in which all people do not know *protecting the nation*, are weak.” (Cadot-Wood, 2010: 36; Delury i Schell, 2013: 149).

Els dos tipus d’Estats dels que parlava Chen Duxiu, eren els que la població tenia un sentiment nacional fort i els que no el tenien. En altres paraules, els Estats nacionalment forts o en els que el nacionalisme era un aspecte residual. Chen Duxiu prenia d’exemple els Estats Units d’Amèrica, per explicar el sentiment nacional fort. Les nacions que eren construïdes amb la protecció de les persones cap al sentiment de pertinença, eren nacions que es podien desenvolupar, perquè tota la població buscava el bé comú de l’Estat. Chen Duxiu relacionava el fet que els Estats podien progressar si havia unió entre la ciutadania. Aquesta unió havia de venir determinada pel sentiment nacional. Si al contrari, el sentiment nacional no era igual per a la tota la societat, i cada individu buscava el bé individual per sobre el bé col·lectiu, a partir d’aquí l’Estat no es podria desenvolupar, com ho havien fet els Estats Units d’Amèrica, perquè aquests interessos individuals, provocarien tensions entre els ciutadans. La cohesió social era tant important com les noves idees polítiques que provenien de l’exterior. Sense cohesió social i sense sentiment de pertinença, les idees occidentals no tindrien cabuda en una societat com la xinesa. La cohesió social havia de rebre i acomodar les idees occidentals que provenien de l’exterior.

Si aquesta introducció era tant important com la cohesió social, Chen Duxiu va intentar des de la seva posició d’editor de la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 explicar quins eren els requeriments que havien de ser atesos en l’època, per tal d’evolucionar com ho havien fet les societats més avançades d’Occident. En les seves exposicions com apunta Tai (2007, 5) es veia clarament que la democràcia occidental havia de ser l’instrument que articulés tot el poble xinès. L’objectiu d’aquesta lluita, com afegeix Tai (2007, 5), tal i com reclamava Chen Duxiu, era intentar imitar la Il·lustració i la gran revolució política al segle XVIII a Europa, on els joves d’aquella època es van dedicar a la Il·lustració i a la reforma social d’una manera sensacional. Això realment va tenir un efecte extraordinaris entre els joves, que en un principi no sentien cap tipus d’atracció per a la política, degut a que estaven sota una gran pressió per les polítiques autocràtiques i obscurantistes del moment.

La revista *Xīn Qīngnián* 新青年 va importar, al mateix temps que expressava, la urgència de la necessitat per encendre el foc de la gent xinesa. Chen Duxiu es va guanyar l'honor de ser “the first gleams of the day in the darkness” (Tai, 2007: 5), per als joves xinesos, qui el van veure com un referent filosòfic i ideològic.

La importància i la influència de la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 dins dels diferents cercles de la societat xinesa, com apunten Berlin (1969, 167) i Gu (2001, 592) va ser que alguns dels autors o col·laboradors de la revista *Xīn Qīngnián* 新青年, entre ells Chen Duxiu, van elaborar una llarga llista d'idees occidentals, que consideraven que haurien de ser introduïdes a la Xina, incloent-hi pensaments tant diversos com la teoria de Henri Bergson (1859-1941)⁷² de l'evolució creativa, el darwinisme, l'utilitarisme, l'experimentalisme, el nietzscheanisme, etc.

Berlin (1969, 167) i Gu (2001, 592) afegeixen que Chen Duxiu també va defensar la democràcia, la ciència, la literatura revolució, la llibertat individual i l'emancipació de les dones i la joventut. Chen Duxiu va atacar durament les idees tradicionals xineses, els valors i les institucions, en particular el confucianisme. Políticament, Chen Duxiu es va mostrar molt crític amb la realitat que s'estava vivint a la Xina, i estava en contra de les polítiques que s'estaven duent a terme en aquells moments.

En aquells moments, Chen Duxiu va acceptar valors com la llibertat, la igualtat, la fraternitat, els drets humans des del fons del cor, és a dir, amb el total convenciment de la utilitat d'aquests valors, considerant-los com les noves mareas del món i apel·lant a tot el poble xinès (especialment els joves) per abraçar calorosament aquestes idees. Aquestes idees eren la renovació de les bases tradicionals xineses. Calia modernitzar el país, i l'inici de la modernització es trobava en aquest canvi de valors.

⁷² Henri Bergson va ser un filòsof francès. Anomenat el filòsof de la intuïció, Bergson va buscar la solució als problemes metafísics en l'anàlisi dels fenòmens de la consciència. En el terreny filosòfic, va re-actualitzar la tradició de l'espiritualisme francès i va encarnar la reacció contra el positivisme i l'intel·lectualisme de finals de segle. Seguia les doctrines de la tradició kantiana, però Bergson va preferir l'estudi dels anglesos, principalment de Spencer. En un primer moment Bergson va voler perfeccionar les teories de Spencer però en pretendre semblant tasca es va topar amb el que es convertiria en el problema central del seu pensament: la qüestió del temps.

Chen Duxiu, a l'igual que els “valors monistes”⁷³ que Isaiah Berlin (1909-1997)⁷⁴ descriu, creia que tots aquests valors positius⁷⁵ en la societat humana devien, en última instància, ser compatibles, i potser fins i tot s'haurien d'aplicar i implicar mútuament (Berlin, 1969:167; Gu, 2001; 592).

Aquest pensament monista que tenia Chen Duxiu, el va portar a contraposar-se en certes ocasions amb els intel·lectuals i les persones, de la societat xinesa, que recolzaven el Moviment d'Auto-enfortiment. Delury i Schell (2013, 148) afirmen que mentre que els defensors del Moviment d'Auto-enfortiment havien arribat a la conclusió que un dèficit a la Xina de “wealth and power” es podia solucionar, mitjançant l'enfortiment de l'essència cultural tradicional, mitjançant una pràctica de l'endeutament extern, Delury i Schell (2013, 148) afegeixen que Chen Duxiu va arribar a la conclusió oposada: els problemes de la Xina es trobaven dins d'aquest mateix centre cultural molt tradicional, és a dir, el problema de la Xina es trobava en la seva cultura tradicional. Amb aquesta reflexió, Chen Duxiu, en la seva primera editorial a *Xīn Qīngnián* 新青年, a la qual li va posar com a títol *Jìngào qīngnián* 敬告青年 (Crida a la Joventut), Chen Duxiu va carregar contra “the old and rotten air that fills society everywhere” (Lee, 2003: 548).

Aquesta darrera referència era la mostra més directa del pensament de Chen Duxiu, quan volia renovar les idees polítiques i filosòfiques que existien a la Xina, a finals del segle XIX i principis del segle XX. Chen Duxiu feia desconsideracions a tot el que podia resultar antic. Per això creia que tot el que podia fer “olor a podrit” (Delury i Schell, 2013: 148), havia de ser canviat immediatament, en referència a tot el que podia suscitar o recordar a les idees i valors tradicionals xinesos. Els nous conceptes i valors que provenien d'Occident, eren la clau que permetria a la societat xinesa, sortir de

⁷³ Paraula amb què en història de la filosofia se sol referir a tot sistema filosòfic que suposa un sol principi, però també un sol element de fonament de les coses.

⁷⁴ Isaiah Berlin va ser un filòsof polític i historiador de les idees, va ser un fervent defensor del liberalisme secular, la seva anàlisi de la teoria liberal moderna representa una important aportació a la filosofia política. Advocava per una llibertat “negativa” en lloc de “positiva”, una llibertat entesa com a absència de restriccions. Va realitzar estudis sobre diverses figures de la història del pensament com el filòsof i teòleg alemany Johann Georg Hamman, Johann Gottfried von Herder, el pensador polític rus Aleksandr Herzen, Giambattista Vico, el moralista francès Joseph de Maistre, Maquiavel i Karl Marx.

⁷⁵ En referència als valors sorgits durant la Revolució Francesa (1789) com: la llibertat, la igualtat, la fraternitat i els drets humans.

l'estat d'involució, en que es trobaven, segons paraules de Chen Duxiu (Delury i Schell, 2013: 148).

Aquests problemes, que segons Chen Duxiu patia la Xina, Lin (1979, 59; Delury i Schell, 2013: 149) exposa que Chen Duxiu els havia utilitzat com una crida d'atenció, per a la societat xinesa, però especialment cap a la seva generació, per tal de començar a buscar, principalment i primordialment cap a l'interior de la pròpia cultura tradicional xinesa, com el nucli de l'obstrucció primària i de la involució tant política, social com econòmica de la societat xinesa. Chen Duxiu va utilitzar les següents paraules per expressar aquesta recerca dels problemes de la societat xinesa, dins de les seves pròpies tradicions:

The strength of our country is weakening, the morals of our people are degenerating and the learning of our scholars is distressing. ... The purpose of publishing this magazine is to provide a forum for discussing the ways of self-cultivation and of governing the state. (Schrecker, 2013: 182)

Chen Duxiu feia una crida a combatre els punts dèbils que tenia la Xina. La moral i l'aprenentatge eren dos dels motius que més preocupaven a Chen Duxiu. Veia que els valors tradicionals, estaven fortament immersos tant en l'educació que rebia la ciutadania xinesa, que provocava que la moral anés cap a una direcció que la trobava errònia, i totalment contrària als valors que provenien d'Europa. Per aquest motiu, veia en la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 el primer pas per intentar capgirar la situació. La revista *Xīn Qīngnián* 新青年 havia de ser l'espai on la societat, i especialment aquells que no estaven d'acord amb el sistema polític, social, econòmic i de valors de la Xina, trobessin un espai per a la discussió, i intentar trobar solucions i aportar noves teories, per l'evolució de la Xina. La pedagogia havia de ser l'instrument que conduís, als nous conceptes occidentals a tenir una millor acceptació dins la societat xinesa. Era la via, que trobava Chen Duxiu per intentar capgirar la situació de precarietat. Les idees que estaven establertes, noves es podien lluitar i guanyar a partir de nous espais. Si les idees

no tenien un canal de transmissió, difícilment podien arribar a tota la població. Per aquest motiu calia trobar aquest canal.

Sense voler, Chen Duxiu apostava per un mitjà de comunicació com un quart poder, un poder fàctic, dins de la divisió de poders, de la qual era un fervent defensor. El poder de la paraula, el podia trobar en el mitjà de comunicació. Aquesta teorització, que en molts països occidentals serveix com a canal o mitjà de control de la població, va ajudar a Chen Duxiu a crear un mateix ús.

Dins de la necessitat de transformar la societat, Chen Duxiu exposava els motius que el conduïen a criticar el sistema actual (finals del segle XIX i principis del XX). Una societat que es basava en un model feudal, era una societat que no seria possible que es desenvolupés i es fes poderosa (Teng i Fairbank, 1973: 262). Chen Duxiu, tenia present la Revolució Francesa, on es va trencar amb un model feudal, que havia portat a França a la involució, a la corrupció i al benefici per interès, d'un sector molt determinat de la societat, i que va anar en detriment de la gran part de la societat. Chen Duxiu extrapolava el cas francès al cas xinès.

All our traditional ethics, law, scholarships, rites and customs are survivals of feudalism ... when compared with the achievement of the white race; there is a difference of a thousand years in thought, although we live in the same period. Revering only the history of the twenty-four dynasties and making no plans for progress and improvement, our people will be turned out of this twentieth-century world, and be lodged in the dark ditches fit only for slaves, cattle and horses. (Teng i Fairbank, 1973: 262)

Chen Duxiu recordava com tot el que estava relacionat amb la vida comuna dels xinesos, les lleis, les costums, l'ètica... provenia del feudalisme, és a dir, com ell ho anomenava en la cita anterior, totes aquestes característiques de la població xinesa eren supervivències del feudalisme. El feudalisme era un sistema que s'havia d'enderrocar per donar pas a les noves idees provinents d'Occident. Com s'ha comentat amb anterioritat, les idees d'igualtat, llibertat i fraternitat eren les consignes que havien de

portar al poble xinès al trencament del feudalisme i les seves idees i costums, per donar pas a una modernització del país.

El feudalisme estava relacionat, per Chen Duxiu, amb el confucianisme. Chen Duxiu vinculava els dos conceptes. Chen Duxiu va fer un atac frontal al confucianisme, per intentar desprestigiar-lo, al mateix temps que intentava fer veure a la població, que el confucianisme era una filosofia irreformable, que no es podia modernitzar, com si que ho podien fer les teories occidentals. Chen Duxiu presentava el confucianisme com l'antítesi a la modernitat i al progrés:

The pulse of modern life is economic and the fundamental principle of economic production is individual independence. In China, the Confucianists have based their teachings on their ethical norms ... [But] Confucius lived in a feudal age [and] the ethics he promoted [are] the ethics of a feudal age. (de Bary, 2001: 353; Delury i Schell, 2013: 154)

La seva crítica al confucianisme, es basava no només en que la capacitat per reformar les idees de caire moral (eren irreformables), sinó que també va criticar com els confucians havien enfocat els ensenyaments de les normes ètiques, que no permetien l'evolució individual, com si ho feien les teories liberals d'Occident. Per aquest motiu, Chen Duxiu feia veure a la població xinesa, que el confucianisme havia nascut en una època feudal i que les seves normes eren idònies per viure sota un règim d'aquestes característiques, però que si la població xinesa volia progressar, el feudalisme s'havia d'abolir, al mateix temps que ho havia de fer el confucianisme. Chen Duxiu considerava el confucianisme com un codi de conducta feudalístic (*fēngjiàn lǐjiào* 封建礼教).

If our country wants to survive in this world, we must abandon the bureaucratic, despotic politics of some individuals, and replace it with the liberal, autonomous politics of the people of the nation ... The single and fundamental condition for the realization of what I call “constitutional politics” or the “politics of the people of the nation” is

simply that the majority of the people can achieve a political self-awareness of their active status as master. (Chen, 1916 (2): 1-4; Gu, 2001; 593)

El feudalisme havia de quedar enterrat. A principis del segle XX, Chen Duxiu apostava per les tesis liberals que provenien d'Occident. Dins del seu pensament liberal, s'havia de trencar amb la burocràcia, la política i el despotisme que creava el sistema feudal. Amb aquest trencament i adaptant les normes liberals-occidentals, es podria construir la gran nació que Chen Duxiu somiava per a la Xina, una nació de progrés i transformació social i econòmica. Això portaria a una organització política, que ell va anomenar "política de la gent de la nació", és a dir, una política creada i gestionada a partir de la voluntat popular, a partir de la voluntat de la gent comuna. Si la gent es sentia propera la política, s'aconseguiria una autoconsciència de pertinença a la política, és a dir, es faria un apropament de la política cap a la ciutadania. La política havia de servir com una eina activa que servís per fer progressar el país, en tots els camps de la societat. Per fer aquest pas era indispensable trencar amb el sistema polític vigent i iniciar un nou sistema.

El règim feudal havia de donar pas al règim democràtic. Les idees de la reforma política occidentals permetien aquest canvi de règim polític. Per aquest motiu de canvi, Chen Duxiu va estar impulsat, per una necessitat incessant, a respondre unes preguntes bàsiques: "Why had China declined so precipitously in the face of the Western challenge? Why did it remain in such a weakened state? And how might it restore itself to international standing in the future?" (Delury i Schell, 2013: 145)

Aquestes preguntes que s'auto-formulava en una primera instància, després les va traslladar a la població. Eren unes preguntes on, Chen Duxiu, volia fer veure a la població la necessitat d'adoptar els nous mètodes occidentals, per tal que la Xina no quedés en una posició de debilitat, enfront les grans potències occidentals. Si no aconseguien desenvolupar-se com a Estat, el nivell competitiu a nivell internacional, i el nivell de poder a nivell internacional es veurien debilitats i això marcaria el futur de la Xina, on la seva posició quedaria en inferioritat. Les idees i les concepcions occidentals

donaven pas a la millora i a la modernització del país, i un respecte entre els diferents actors internacionals.

El trencament amb el passat s'havia d'executar segons Chen Duxiu a partir de substituir la cultura tradicional xinesa. Com apunta Wang (1997, 14; Delury i Schell, 2013: 159) Chen Duxiu va crear una parella de conceptes, que per a Chen Duxiu havien d'anar íntimament lligades, per poder fer front al trencament de la tradició xinesa. Si bé la democràcia havia de ser l'eina i el mecanisme que ajudés per acabar amb un règim polític establert des de feia segles, com era el règim feudal, l'altre element important era la ciència. *Ciència i Democràcia* eren els dos mots que havien d'anar acompanyats un de l'altre. Per aquest motiu, Chen Duxiu els va voler humanitzar i els va anomenar "Mr. Science and Mr. Democracy." Chen Duxiu va argumentar que "There are now two roads of light which leads to democracy, science and atheism; and the other, the road of darkness leading to despotism, superstition and divine authority" (Wang, 1997: 14; Delury i Schell, 2013: 159).

Si la població xinesa volia la democràcia, aquesta només s'entenia si la ciència també era present a la vida comuna dels xinesos. Chen Duxiu indica que només hi havia dos camins clars que conduïen a la democràcia, una era la ciència i l'altre l'ateisme. L'ateisme estava molt relacionat amb la ciència, ja que es necessitaven comprovacions per tal de creure en les realitats. Chen Duxiu advertia, com es diu en la cita anterior, que si la població xinesa no era capaç de deixar enrere el despotisme, la superstició i l'autoritat divina, mai podrien arribar a assolir una democràcia, perquè el despotisme, la superstició i l'autoritat divina eren conceptes divergents amb la democràcia i la ciència. Per aquests motius, calia que:

In order to advocate Mr. Democracy, we are obliged to oppose Confucianism, the codes of ritual, chastity of women, traditional ethics and old-fashioned politics. In order to advocate Mr. Science, we have to oppose traditional arts and traditional religion. (Vernoff i Seybolt, 2007: 70-72)

Novament, Chen Duxiu defensava el seu posicionament, on la democràcia era una paraula oposada al confucianisme, als codis dels rituals, a la castedat de la dona i a la política feudal, elements que també anaven en contra de qualsevol pràctica o contacte amb la ciència. És interessant assenyalar, que Chen Duxiu parlava que la democràcia afavoria a la igualtat entre les persones, no només entre els homes sinó que dóna drets a les dones, un fet destacable, en una societat tant jerarquizada com la xinesa. Fins aquells moments només s'havia parlat de la igualtat entre els homes, referint-se exclusivament a la igualtat entre els homes. La introducció de la igualtat en el gènere femení, és un aspecte que Chen Duxiu tenia molt present quan pensava en la democràcia. La democràcia havia d'assolir la igualtat entre tots els membres de la societat, sense importar el gènere.

En aquesta darrera cita, Chen Duxiu feia esment d'aspectes com les arts tradicionals i els rituals, dos aspectes que considerava que frenaven el progrés en la societat xinesa. La religió era un gran obstacle perquè els xinesos poguessin evolucionar. El control de la religió o de les normes confucianes, eren exclusivament un control per part dels governants cap als governats. Així doncs, la religió era un mètode de control. En el fons la població xinesa entregava la seva capacitat de crear la realitat per ells mateixos, un aspecte que xocava frontalment amb la democràcia i amb la ciència. Les habilitats de les persones es veien frenades per aquest control exhaustiu que provocaven els valors i la moral tradicional xinesa.

Amb aquests posicionaments sobre el que no era democràcia (tot allò relacionat amb les tradicions xineses), s'ha de mirar el què Chen Duxiu entenia com a democràcia. Callahan apunta que (cit. Wang, 2012: 64; Delury i Schell, 2013: 159), la versió de Chen Duxiu de la democràcia era, a primera vista, una versió clàssicament liberal: eliminar la influència estranguladora de la cultura tradicional, afegia el concepte de l'estat de dret i la protecció dels drets de les persones. No obstant això, Chen Duxiu preveia que la posada en llarg dels valors democràtics dins del poble xinès no seria fàcil.

Del que Wang ens apunta, Chen Duxiu apostava per una democràcia que es regís sota un Estat de Dret, el qual havia de néixer a partir d'un contracte social entre la ciutadania i el poder. Aquest Estat de Dret havia d'assegurar els drets tant col·lectius com individuals, i la necessitat de limitar les intervencions de l'estat en la vida de la

ciutadania. Per aquest motiu, com s'ha apuntat anteriorment, Chen Duxiu defensava les llibertats individuals i els drets humans. En definitiva, Chen Duxiu volia limitar o restringir les competències de l'Estat i que aquestes passessin a mans de la ciutadania. La sobirania popular havia d'anar acompanyada de l'Estat de Dret. La suma d'aquests dos factors donarien un estat xinès de caire liberal, tal i com ell s'havia fixat en el funcionament d'alguns estats occidentals.

En la línia de continuar fent pedagogia del que era la democràcia, l'article de Chen Duxiu *Shíxíng mínzhì de jīchǔ* 础行民治的基实 (Bases per la Implementació de la Democràcia), que es va publicar al desembre de 1919, més de quatre anys després de la primera publicació de la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 (1915), va ser un clar relat i va servir de propaganda per tal d'incitar a la societat a adoptar la democràcia. A partir d'aquest article, la revista *Xīn Qīngnián* 新青年 va començar a publicar una disparitat d'articles, tots relacionats amb la democràcia. Aquesta disparitat d'articles, com apunta Gu (2001, 596) relacionaven el bon ús de la democràcia amb els problemes existents en la societat com per exemple, el problema de l'educació dels joves, publicat el segon número de *Xīn Qīngnián* 新青年, on Chen Duxiu va esmentar que “the democratic state is the genuine state, in which the state is the public property for all the citizens, people are masters of the country, and the rulers are servants of the people”. Chen Duxiu va afegir que “in a genuine state, some individual rights can be sacrificed in order to safeguard the rights of all the people” (Chen, 1915 (1): 1-6; Gu, 2001; 596).

Profunditzant en les concepcions de Chen Duxiu i la seva lluita per desprestigiar el confucianisme i alabar les idees occidentals, Chen Duxiu creia fermament i proclamava, segons Gu (2001, 591-592), que la darrera font de la debilitat de la Xina respecte el poder occidental, calia buscar-la en el terreny de les idees i els valors. Per construir un nou Estat i una nova societat a la Xina, la major preocupació dels xinesos havia de ser la importació completa, dels nous pensaments d'Occident, per tal de revaloritzar o fins i tot destruir el sistema de valors tradicionals xinesos. Chen Duxiu es mostrava contundent amb els seus posicionaments.

Aquesta contundència venia precedida, com apunten Teng i Fairbank (1973, 240), perquè Chen Duxiu havia idealitzat molts dels aspectes de la civilització occidental: “The Chinese compliment others by saying: ‘He acts like an old man, although still

young””. Aquesta comparació de les idees occidentals, era per explicar a la població, mitjançant les figures dels “vells” i els “joves” (dues figures molt representatives en les relacions confucianes entre adults i joves), que tot i que la democràcia o els mètodes occidentals tenien poca vida, pel què fa als anys de pràctica, la seva funcionalitat era com si haguessin estat implementats des de segles enrere. D’aquesta manera Chen Duxiu volia crear una imatge de fermesa de la democràcia i els mètodes que provenien d’Occident. El fet que quelcom fos antic, donava respecte, legitimitat i confiança a la majoria de la població xinesa. Per aquest motiu va fer aquesta comparació.

Chen Duxiu va escriure, com s’ha comentat anteriorment en el seu primer editorial anomenat *Jingào qīngnián* 敬告青年 (Crida a la Joventut), que “Englishmen and Americans encourage one another by saying: ‘Keep young, while growing old’. Such is one respect in which the different ways of thought of the East and West are manifested” (Teng i Fairbank, 1973: 240).

En una altre comparació en l’aspecte de la joventut i la vellesa, Chen Duxiu exposava en la frase “mantén-te jove mentrestant et fas vell”, tenia una transcendència dins dels seus paràmetres morals i ètics, de la manera com estava formulada; pels xinesos la frase no tindria cabuda dins de la seva conducta ètica, perquè pels xinesos, només la vellesa permetia tenir coneixement i saviesa, i la joventut era font d’imaduresa. D’aquesta manera es podia traslladar a la democràcia i a les idees d’Occident, el fet que tot i que fossin joves el seu grau de maduresa era elevat, i aquestes es podien anar modificant i adaptant als nous temps mentrestant es feien “velles”. En canvi, aquesta mentalitat era del tot inviable en les tradicions xineses, perquè des d’un principi ja no hi havia possibilitat de modificació del pensament confucià, per donar pas a la importància dels joves per davant dels grans.

Aquests plantejaments, apareixen perquè Chen Duxiu, segons Feigon (1983, 37-39; Delury i Schell, 2013: 147), pensava que els xinesos tenien un problema d’esperit, de lluita i superació. Chen Duxiu considerava que tenien un complexitat interna, que no els permetia evolucionar: “The spirit of our people is not filled with a single aggressive and energetic thought; hence the power of resistance cannot take root”. Aquest grau de no agressivitat per voler superar-se i millorar com a poble, era el què no els permetia lluitar per canviar les circumstàncies que els rodejava. Aquest posicionament va ser una

forta crítica social. La societat havia de canviar, però havia de canviar a partir de reformular-se les lleis i les teories filosòfiques, que havien existit fins aquells temps. Si aconseguien incorporar en el seu llenguatge i en la seva filosofia política i social els conceptes que provenien d'Occident, el poble xinès seria capaç de mostrar resistència, no només als involucionistes, sinó que també esdevindrien un poder a nivell internacional, i es guanyarien el respecte de la comunitat internacional.

The society seeks to unite the masses into an organization that will develop patriotic thought and stir up a martial spirit, so people will grab their weapons to protect their country and restore our basic national sovereignty. (Feigon, 1983: 41; Delury i Schell, 2013: 148)

Chen Duxiu parlava de la sobirania nacional com l'eix vertebrador per protegir el país i poder desenvolupar un pensament patriòtic. La sobirania nacional havia d'aportar elements d'unió en la ciutadana. Aquest és el primer element occidental, de tot l'espectre de la democràcia, que Chen Duxiu apuntava per tal de començar a construir un país poderós. El poble havia de tenir el poder de decidir. Un poder que afavorís a unes polítiques encaminades a buscar el bé comú de tots els ciutadans xinesos. El nacionalisme podia ser aquest altre element que ajudés a entendre la importància de tenir una sobirania nacional plena.

Respecte al posicionament de Chen Duxiu, se'n extreu que la idea bàsica que tenia, per poder introduir elements provinents d'Occident, com podia ser la democràcia i les derivades que d'ella en sortien, com per exemple podia ser la sobirania popular, només tindrien sentit amb un procediment on, primer de tot, calia destruir els arguments, la moral i part de les teories filosòfiques del passat, per donar pas a una difícil i llarga construcció de nous conceptes, tots ells importats d'Occidents. És a dir, calia destruir per després construir. Calia construir un nou Estat amb unes noves idees i valors. Calia trencar amb el passat per poder desenvolupar-se tal i com ho havien fet aquells països de referència per a Chen Duxiu. Per això Chen Duxiu s'expressava de la següent manera:

My beliefs are based on true and reasonable standards. The religious, political and moral beliefs transmitted from ancient times are vain, deceptive, and unreasonable. They are all idols and must be destroyed! If we do not destroy them, universal truth and our own heartfelt belief will never be united. (Barmé i Jaivin, 1992: 199)

Chen Duxiu expressava els seus raonaments per fer una aposta clara pels conceptes importats d'Occident, a partir d'un posicionament empíric. Chen Duxiu estava en contra dels posicionaments que podien ser supòsits, com les creences religioses, les quals marcaven la filosofia confuciana, que al mateix temps derivava a unes polítiques i a unes morals que s'havien transmès segle rere segle. Per aquest motiu, Chen Duxiu apostava per destruir aquestes teoritzacions i construir el nou Estat, sota el què ell anomenava la veritat universal, o el què es coneix a Occident com la raó universal, que va tenir com a màxims exponents a Descartes (1596- 1650), Kant (1724-1804) o Hegel (1770-1831).

D'aquesta universalització de la raó, que els seus màxims postulats provenien d'Occident, com apunta Gu (2001, 595), Chen Duxiu juxtaposava el "socialisme" amb el "darwinisme" i la "doctrina dels drets", com els tres pensaments més importants que havien empès cap endavant la civilització moderna en la història humana.

La visió de la democràcia

Chen Duxiu considerava, a principis del segle XX, com apunten Delury i Schell (2013, 160), la democràcia liberal no només era un dret natural inherent o un conjunt idealitzat de principis, sinó que era com una eina per millorar la qualitat de la seva nació. Si la democràcia podia ajudar a alliberar el poble xinès de les restriccions sotmeses per part dels governants, de la mateixa manera que ho va fer Occident, Chen Duxiu estava interessat en aplicar els mateixos mètodes que a Occident havien funcionat.

Des del pensament més radical de la política, la creença de Chen Duxiu en la democràcia, com la forma més civilitzada de govern, va comportar que Chen Duxiu

sentís una profunda admiració pel sistema democràtic. Aquesta admiració per la democràcia la va expressar dient que:

No institution apart from the court has the right of arrest; there may be no taxation without representation; the government has no right to levy taxes unless they are agreed by parliament; opposition parties are free to organize, speak, and publish; workers have the right to strike; peasants have the right to till the land, and there is freedom of thought and worship. (Chen, "Letter to Liangen" a Benton, 1998: 59; Delury i Schell, 2013: 169)

Cap institució, a part del poder judicial tenia el dret d'embargament i no podia haver cap impost sense representació, el govern no tenia dret a recaptar impostos llevat que haguessin estat aprovats pel Parlament; els partits de l'oposició tenen la llibertat d'organitzar-se, parlar i publicaven que els treballadors tenien el dret de vaga; els camperols tenien el dret a llaurar la terra, i no hi havia llibertat de pensament i de culte

De la visualització del què havia de ser la verdadera democràcia, Chen Duxiu, tenia una concepció molt determinada de la democràcia:

True democracy cannot be conferred by the government, cannot be maintained by one party or one Group, and certainly cannot be carried on the backs of a few dignitaries and influential elders. (Gentzler, 1997: 168)

La cita reflecteix la puresa de la democràcia, segons el concepte que tenia d'ella Chen Duxiu. La democràcia havia de ser exercida pel poble, per la gran massa social. La democràcia no es podia considerar una eina en mans d'uns pocs. La democràcia era una eina que s'havia d'utilitzar de manera digne i que s'havia de mantenir sense ser violada. Com deia en la cita anterior Chen Duxiu, la democràcia no podia ser confiada a un govern despòtic o a un govern que només vetllés pels seus propis interessos. Chen

Duxiu, feia una definició o explicava el què per a ell significava la democràcia des d'una perspectiva del què no havia de ser la democràcia. Dient el què no havia de ser la democràcia, Chen Duxiu expressava la puresa del concepte democràcia.

Paral·lelament al que no havia de ser la democràcia, Chen Duxiu també va introduir el concepte de la separació de poders. Com apunten Delury i Schell (2013, 169), Chen Duxiu alertava dels perills del mal ús de la democràcia. Un d'aquests perills era que un govern pogués tenir tots els controls i que la separació de poders residís en les mans d'aquest únic govern. La democràcia es transformava en una autocràcia, i el significat i l'ús de la democràcia ja no seria l'òptim. Per aquests motius, Chen Duxiu alertava de la importància de tenir una bona separació de poders, tal i com les democràcies occidentals entenien aquesta separació. Una separació, on els tres poders no podien tenir control sobre els altres. Si això passava podia significar que la democràcia es podia veure immersa en unes situacions de corrupció. La corrupció era una de les preocupacions de Chen Duxiu, a l'hora de que la democràcia tingués èxit a la Xina.

La democràcia s'havia de mantenir neta de qualsevol tipus de corrupció o corrosió per part dels mandataris, per aquest motiu Chen Duxiu creia que les persones que millor podien desenvolupar la democràcia i fer-la eficient era la població que durant segles havia patit els abusos del poder autocràtic.

We, having been living in one corner of the world for several decades, must ask ourselves what is the level of our national strength and our civilization. This is the final awakening of which I speak. To put it another way, if we open our eyes and take a hard look at the situation within our country and abroad, what place does our country and our people occupy, and what actions should we take? ... Our task today can be said to be the intense combat between the old and the modern currents of thought. Those with shallow views all expect this to be our final awakening, without understanding how difficult it is to put [constitutional government] into practise. There is no difference between the shameful disgrace of submissiveness of men of ancient

times hoping that sage rulers and wise ministers will practice benevolent government and present day men hoping that dignitaries and influential elders will build a constitutional republic. Why should I reject the desires of dignitaries and influential elders, who are after all a part of the people, to build a constitutional republic? Only because a constitutional republic cannot be conferred by the government, cannot be maintained by one party or one group, and certainly cannot be carried on the backs of a few dignitaries and influential elders. A constitutional republic which does not derive from the conscious realization and voluntary action of the majority of the people is a bogus republic and bogus constitutionalism. It is political window-dressing, in no way like the republican constitutionalism of the countries of Europe and America, because there has been no change in the thought or the character of the majority of the people, and the majority of the people have no personal feeling of direct material interest. (Gentzler, 2007: 168)

Per tal d'assolir la democràcia, Chen Duxiu feia una exposició, des de la pedagogia per explicar quina era la situació de la Xina respecte a les potències occidentals, pel que fa als temes polítics i de llibertats socials. Davant del mapa que dibuixa Chen Duxiu, el rerefons de la cita anterior era poder fer una crida a la població per tal que iniciessin els camins cap a una modernització. Una modernització que havia de venir precedida per la introducció de la democràcia i els valors que se'n derivaven d'ella. Uns valors procedents del liberalisme occidental.

Chen Duxiu feia una aposta clara per les reformes democràtiques, però també assenyalava, en la cita anterior, de les dificultats que es pot trobar la societat xinesa davant la posada en pràctica de la democràcia. L'advertència era clara. La democratització no era un procés senzill ni curt, sinó un procés complicat i llarg donades les característiques de la cultura tradicional xinesa.

Chen Duxiu buscava que les reformes democràtiques acabessin derivant en la formació d'un govern constitucional. Aquest govern constitucional havia de ser font de

garantia dels drets i llibertats dels individus. Aquest govern només es podria assolir si la Xina es transformava en una república. La república era la garantia que el govern constitucional funcionés. És a dir, Chen Duxiu estava parlant de quina era l'organització política que havia d'agafar l'estat xinès. Chen Duxiu amb els seus arguments estava citant directament a una república constitucional, com a forma d'organització política. Per aquest motiu advertia, en la cita anterior, que una república constitucional no podia ser conferida pel govern, ni tampoc podia ser ni mantinguda ni gestionada per un partit o un grup reduït de persones. Tenint present que l'autocràcia era un govern, especialment a la Xina que havia estat dirigit per una sèrie de dignataris i ancians influents, la democràcia havia de renunciar a aquestes pràctiques de governar l'estat xinès. Per això, Chen Duxiu afegia que la república constitucional, que no es derivés de la realització conscient i de l'acció voluntària de la majoria de la gent, era una república fictícia i el constitucionalisme era fals. Concloent aquesta cita de Chen Duxiu, l'intel·lectual xinès deixava molt clar els perills que podia concórrer la democràcia si no es tenien present tots els elements que havia anat assenyalant anteriorment. Chen Duxiu alertava de la dificultat de la implementació de la democràcia, però al mateix temps creia que la població havia de lluitar per la seva implementació, per tal de reformar el sistema autocràtic i viciat que tenia la Xina a principis del segle XX.

La interpretació que se'n feia de la democràcia era vital en els raonaments de Chen Duxiu. La democràcia no era quelcom invariable, sinó que el joc de balances que havia de fer era important pel seu bon funcionament. La població era qui millor entenia les necessitats bàsiques que la societat podia tenir. Per aquest motiu era molt important que fos la societat qui formulés les normatives dins del sistema democràtic. Per aquest motiu, Chen Duxiu va explicar que:

Our interpretation of political democracy is that the constitution must be formulated directly by the people, the rights [of the people] are safeguarded by the constitution, and the popular will must be carried out by representatives in accordance with the constitution. In other words, the class division between the ruling and the ruled must be abolished, and people themselves are the rulers and at the same time the

ruled. Frankly speaking, what we want is, negatively, not passive government, and positively the active implementation of the autonomy of the people. Only to this extent can we say that a genuine political democracy is achieved. (Chen, 1919 (1): 14; Gu, 2001: 606)

Chen Duxiu remarcava la importància que la Constitució fos formulada directament pel poble. D'aquesta manera la interpretació de la democràcia seria executada per aquells representants que el poble hauria escollit, sota les normatives de la mateixa població. No només, la democràcia afavoriria a que la societat es sentís la política més propera, és a dir, la política com a forma particip de la vida diària de les persones. Sinó que la democràcia, no només afavoriria a que la política fos propera als ciutadans, sinó que els drets de les persones estarien protegits per la Constitució. La democràcia donaria resposta a la voluntat popular. La Constitució era el marc normatiu que blindaria els drets de les persones, uns drets elaborats per la pròpia ciutadania, on la divisió entre els governats i els governants seria abolida, ja que es consideraria que les mateixes persones serien els governants i els governats, al mateix temps. La democràcia donava autonomia a les persones, autonomia per decidir per a si mateixes i no està sotmeses a unes normatives establertes per uns governants, que fins aquells moments havien estat allunyats de la ciutadania. Com apuntava Chen Duxiu en la cita anterior, només d'aquesta manera s'aconseguiria una veritable democràcia. La democràcia havia d'estar blindada per la Constitució.

Aquests conceptes o aquesta democràcia global, Chen Duxiu la va anomenar i l'entenia com l'"spirit of constitutional politics" (Gu, 2001: 593). Al primer número de *Xīn Qīngnián* 新青年, Chen Duxiu va publicar un assaig titulat *Fǎlǎnxī rén yǔ jìnrì wénmíng* 西人与近世文明兰法 (Els Francesos i la Civilització Moderna), on va assenyalar la "doctrine of human rights" com un dels tres pensaments que havien donat a la societat moderna un nou esperit, en la totalitat del seu conjunt (Gu, 2001: 593).

Del liberalisme al comunisme

Aquesta visualització de la democràcia, des d'un punt de vista liberal, Chen Duxiu la va defensar gairebé durant les dues primeres dècades del segle XX. És a partir del final de la segona dècada del segle XX, quan Chen Duxiu va fer un gir copernicà a la seva filosofia política i a les seves idees de pensament, passant d'un pensament liberal a l'estil occidental, a un pensament purament marxista, el qual es va transformar en trotskista, creient en la teoria de la "revolució permanent", desenvolupada per Lev Trotsky. (Tai, 2011: 117)

No va ser fins a la vigília del Moviment del Quatre de Maig, que Chen Duxiu va començar a acceptar i reconèixer la influència de la Revolució Bolxevic (Tai, 2011: 119). És precisament a partir de la seva frustració, que va viure amb els fets del Moviment del 4 de Maig de 1919, però especialment a l'any 1921 amb la victòria dels bolxevics en la Guerra Civil Russa (1918-1921) que va ser el fet distintiu que va acabar de convèncer a Chen Duxiu, que el marxisme seria la resposta que necessitava la Xina (Tai, 2011: 119-120) per poder-se desenvolupar com a Estat. El marxisme havia de ser la ideologia que necessitava la Xina per sortir-se d'aquell llarg període fosc, ple de convulsions que havia viscut, al mateix temps de la involució que havia viscut al llarg de segles i segles amb les diferents dinasties que havien regnat a la Xina.

Davant els fets revolucionaris i les diferents situacions viscudes tant a la Xina com a Rússia, va comprovar que el liberalisme era una ideologia que no podia representar a tota la població, sinó que premiava els interessos individuals per sobre els col·lectius. La revolució per canviar la societat no la podien fer les persones a títol individual, sinó que era el col·lectiu qui tenia la capacitat per canviar tota la societat. Aquest canvi era el que necessitava la Xina, per sortir d'una situació tan delicada com la que estava vivint després dels fets del Quatre de Maig de 1919.

Però si mirem exactament la cronologia de la seva conversió, Tai (2011, 121-122) assenyala que al setembre de 1920, Chen Duxiu es va convertir al bolxevisme. El 10 d'octubre de 1920, Chen Duxiu va anar més enllà i va publicar un article anunciant la seva predicció, que el socialisme reemplaçaria definitivament al republicanisme, fet que seria el punt clau per la pujada del socialisme sobre el republicanisme, un fet que seria inevitable a la Xina.

Un altre element per a la conversió Chen Duxiu del liberalisme al marxisme va ser motivat, com comenta Tai (2011, 127), principalment per la seva preocupació per la realitat política a la Xina. La degeneració de la Xina en un estat de “semi-colònia” i la corrupció generalitzada a la Xina, juntament amb la crisi política, va portar a Chen Duxiu a convertir-se a si mateix d'un demòcrata liberal a un marxista, degut a que veia que les polítiques que arribaven d'Occident només podien portar a la degeneració del territori xinès. L'alternativa era el sistema oposat al liberalisme i el marxisme oferia aquesta possibilitat d'alternativa.

Darrera d'aquest sentiment que va tenir Chen Duxiu de sentir-se semi-colònia, hi havia el sentiment nacionalista, que va ser un altre element que el va conduir a voler trencar qualsevol tipus de relació amb el liberalisme i les polítiques que se'n derivaven d'ell. El nacionalisme a la Xina, va estar inevitablement lligat a la modernització. El nacionalisme era un vehicle, que mitjançant l'orgull i l'amor cap a la nació podia conduir a la modernització de la Xina (Tai, 2011: 129).

Retornant al pas del liberalisme al marxisme, Chen Duxiu no el va fer sol. Chen Duxiu era íntim amic de Li Dazhao 李大钊 (1888-1927). Li Dazhao el va introduir als primers textos que Chen Duxiu va llegir del marxisme. Chen Duxiu i Li Dazhao es van fer companys de viatge inseparable, fins al punt que van arribar a ser els pares espirituals del marxisme-leninisme a la Xina. Com apunta Tai (2011, 126), l'experiència del Moviment del Quatre de Maig va donar a Chen Duxiu el fort desig de tirar endavant el moviment radical. Després, al maig de 1920, Chen Duxiu va fundar la Societat d'Estudi Marxista, i a l'agost la *Zhōngguó gòngchǎn zhǔyì qīngnián tuán* 中国共产主义青年团 (Lliga Juvenil Comunista de la Xina). Aquestes organitzacions van ser importants per establir les bases per a la fundació del Partit Comunista de la Xina, que conjuntament amb la participació de Chen Duxiu i Li Dazhao va ser fonamental per a la seva creació, el juliol de 1921. Chen Duxiu va ser un dels pares fundadors, com Li Dazhao, del que avui és el Partit Comunista Xinès i es va guanyar un enorme respecte en la dècada dels anys 20, entre la població xinesa, qui l'admirava per les seves tesis i els seus posicionaments polítics i socials.

La fundació del Partit Comunista Xinès, li va servir a Chen Duxiu com un trampolí per mostrar les seves idees a la ciutadania, unes idees que van trobar el

recolzament de tota aquella població que estava en contra dels moviments occidentalistes, i especialment d'aquells que tenien present les conseqüències dels Tractats Desiguals.

Les idees socialistes que van influir en la societat xinesa, Chen Duxiu les va començar a desenvolupar un cop va fer la seva conversió total al marxisme. A partir d'aquests moments va posar especial èmfasi en la concepció de la democràcia, per intentar trencar amb totes les teories que anteriorment havia defensat, com la de l'ús de la democràcia. Es pot parlar que els raonaments de Chen Duxiu es basaven en supòsits populistes. Chen Duxiu va sostenir que la “real democracy” s'aconseguiria després de la “revolution of the economic system” (Chen, 1920a: 818; Gu, 2001: 619). Aquesta posició de la revolució del sistema econòmic, era una posició bàsicament marxista, el qual apostava per la lluita de classes i una igualtat entre elles, sense els desajustaments entre les classes altes i les classes baixes. La igualtat era un altre qüestió important en l'ideari de Chen Duxiu. Sense llibertat no podia haver democràcia. Com apunta Gu (2001, 619), això significava per a Chen Duxiu, que els que posseïssin una propietat, en un futur no molt llunyà deixarien de posseir aquella propietat, per tal d'oferir-la a la comunitat. Amb la democràcia aquest fet seria possible, perquè seria el poble i la classe treballadora qui faria les lleis, adaptant-les a les seves necessitats reals. Per tant, els treballadors podrien gaudir de la llibertat i la democràcia^{en plenitud i sense cap tipus d'interferències.}

En el seu primer contacte amb el marxisme, Chen Duxiu tenia algunes reserves . La raó principal va ser que la teoria marxista entrava en conflicte amb les idees occidentals liberals que havia assimilat i promoguts a la Xina. Chen Duxiu es sentia segur de l'aplicació pràctica de la teoria marxista als problemes que existien a la Xina (Tai, 2011: 119).

La democràcia des d'una perspectiva comunista

Com apuntava Chen Duxiu, la principal prioritat d'una societat moderna era la d'establir un govern, sota el mandat de la classe treballadora, és a dir, la sobirania popular, que anteriorment havia parlat Chen Duxiu, havia de recaure en el poble, concretament i amb especial importància l'havia de gestionar la classe treballadora. En aquests posicionaments, Chen Duxiu ja havia fet el salt d'ideologia, i les seves tesis es

fonamentaven en el pensament del marxisme. Aquesta sobirania, de la que parlava Chen Duxiu, havia de proporcionar a la població l'establiment de normatives i lleis adequades per salvar els interessos dels treballadors.

Com apunta Gu (2001, 617), les primeres idees després de la transformació al marxisme de Chen Duxiu, s'encaminaven cap a la visió que les idees d'Occident havien empès als països més desenvolupats d'Europa, a una gran modernització, gràcies a l'aplicació d'aquesta raó universal i dels conceptes i tècniques, com la democràcia i la llibertat. La filosofia i la política havien estat els artífex del progrés a Occident, però aquest progrés s'havia aconseguit pel treball i l'esforç de les classes baixes, les quals havien empès a les revolucions i a la consecució de majors llibertats i a la utilització de la democràcia.

Chen Duxiu va arribar a la conclusió que “the top priority of a modern society is to establish a government of the labouring class by revolutionary means and to formulate policies and laws for forbidding all the plundering activities at home and abroad” (Chen, 1920b: 371; Gu, 2001: 617-18).

La democràcia s'havia d'adequar al poble i a la voluntat popular i no havia d'estar en mans d'uns pocs, els quals no defensaven els interessos de la gran massa de la població.

Si anteriorment Chen Duxiu havia parlat que la democràcia havia de significar progrés i aquest s'havia d'aconseguir a partir de l'aposta per la ciència, posteriorment la seva filosofia va virar i va relacionar la democràcia amb el poder econòmic. En la seva lluita en el camp social i econòmic, Chen Duxiu va voler mostrar la democràcia com la via per solucionar els problemes dels desajustos socials i econòmics. Tot i que apostava per la democràcia va alertar dels perills que podia tenir la democràcia si aquesta s'aliava amb el poder capitalista. La democràcia no només era font per millorar les llibertats de la societat, sinó que un mal ús de la democràcia podia comportar l'efecte contrari a l'espera't per a la classe treballadora.

Both democracy and representative politics are established by capitalists in their own interests. They are irrelevant to the labouring class ... Our belief is that all means of production should be possessed

by the labourers and all political powers should be mastered by the labourers. (Chen, 1920c: 1-2; Gu, 2001: 618-19)

Si la democràcia i els representants polítics, és a dir, els que havien estat elegits pel poble, eren persones que tenien un vincle directe amb el capitalisme, aquests vetllarien pels seus propis interessos. Chen Duxiu exposava els perills de la democràcia i de la mala utilització del vot de les persones. El què ens estava dient Chen Duxiu és que el vot o la democràcia directe tenia els seus perills. Era important saber a quins electes triaven els electors. Si els electors escollien uns mals representants, que vetllessin més pels interessos individuals que no pels interessos col·lectius, el poder de la classe treballadora seria irrellevant. Per aquest motiu, Chen Duxiu apostava perquè, primer de tot, la sobirania popular havia d'estar en mans de la classe treballadora; segon, que els electors votessin amb consciència als seus representants i per aquest motiu era important que tinguessin un bon coneixement de qui escollien.

La democràcia no havia de permetre els desajustos socials existents en les societats. La democràcia era una bona eina, però s'havia de conjugar amb les opcions adequades. Chen Duxiu va continuar donant la seva visió de la democràcia, perquè era molt important entendre què significava la democràcia en si, i els beneficis i els perills que podia tenir.

Per intentar mitigar els perills, Chen Duxiu va ser un ferm defensor de la democràcia socialista, especialment a partir de finals de la segona dècada del segle XX. En molts dels seus assajos, la democràcia era idèntica al que ell va anomenar com el “movement or politics of the people of the nation” (*guómín yùndòng* 国民运动 o *guómín zhèngzhì* 国民政治). Chen Duxiu anomenava la democràcia, tal i com apunta Gu (2001, 593) com el moviment o la política que es sustenta en els valors de la llibertat, la igualtat i els drets humans.

Chen Duxiu explicava i sustentava que els valors com llibertat igualtat i drets humans era la relació entre la democràcia i la modernitat. La democràcia a partir dels seus elements, com les llibertats o els drets humans, permetia a les societats evolucionar i transformar-se, en societats modernes. Chen Duxiu va explicar que:

In modern society, the doctrine of human rights had erected liberties and rights of individuals and, as a result, the old regimes in which the majority of people were slaves subjected to monarchs and aristocrats had been shattered. (Chen, 1915: 1-4; Gu, 2001: 593)

Chen Duxiu defensava els drets humans des d'una perspectiva de la lluita de classes, és a dir, a partir dels drets dels treballadors, ell concebia que les persones mereixien un tracte d'igualtat entre si. En les societats modernes, apuntava Chen Duxiu en la cita anterior, la doctrina dels drets humans havia erigit les llibertats i els drets dels individus, que es contraposaven amb les situacions viscudes en els antics règims, on la majoria de les persones eren esclaves i estaven sotmeses a les monarques i a les aristòcrates. Aquest aspecte era comparatiu entre Europa i la Xina. Les velles monarquies i aristocràcies es podien comparar amb el règim feudal existent a la Xina.

La democràcia ajudava a trencar aquests lligams entre el món feudal i la societat. Novament, Chen Duxiu demostrava que la democràcia s'havia de construir a partir de la destrucció del passat. Aquesta destrucció del passat passava per construir una societat socialment justa i igualitària. La democràcia significava el trencament amb el passat. Chen Duxiu va cridar desesperadament al "despertar final" del poble xinès, per tal de trencar amb el passat i començar a obrir un nou període basat en una democràcia.

Chen Duxiu assenyalava que l'Estat real, era l'Estat democràtic socialista. Qualsevol altre Estat que no fos el democràtic socialista era un Estat atípic. Això era així perquè l'Estat democràtic socialista era qui garantia el bé públic, per a tots els ciutadans. Aquest garantiment assegurava que les persones fossin les propietàries del país, i els governants uns servidors del poble. Amb aquestes paraules Chen Duxiu descrivia el què considerava que eren les funcions d'un Estat democràtic. Fins i tot, Chen Duxiu, en la cita anterior parlava de la possibilitat de sacrificar alguns dels drets individuals, que tota democràcia no es podia permetre passar per alt, si aquest sacrifici significava salvaguardar alguns dels drets de tot el poble. Aquesta afirmació s'ha de tenir en consideració perquè la democràcia podia sacrificar alguns dels seus mecanismes si en el global de la seva actuació, el poble en sortia beneficiat. És a dir, la democràcia

també servia per fer de balança i estabilitzar la situació social. Una altre característica que oferia Chen Duxiu de la democràcia era que sabés equilibrar les necessitats de la població.

Es pot concloure del pensament final de Chen Duxiu, que va veure la democràcia socialista, sota els paràmetres del marxisme, com l'eina més adient per defensar els drets dels treballadors i dels ciutadans xinesos. Si el poder econòmic liberal que havia penetrat a la Xina a finals del segle XX s'acabava imposant i acabava imposant la seva democràcia, la població xinesa viuria sota un règim que no defensaria els seus drets. Aquests drets anirien en detriment de les forces capitalistes, les quals només mirarien de manera individual i no de manera col·lectiva.

La democràcia socialista afavoria al col·lectiu per sobre de l'individual. Aquesta va ser una de les claus, per la que Chen Duxiu va fer una clara aposta, en la seva reconversió al marxisme, per les tesis socialistes. El col·lectiu i les classes treballadores havien de gaudir dels mateixos drets i llibertats que la resta de la societat, que la resta de classes. La lluita de classes va estar present en l'ideari de Chen Duxiu, quan ell havia d'explicar la democràcia socialista que havia d'adquirir la Xina.

La democràcia socialista era motiu de modernització segons els pensaments de Chen Duxiu. La Xina no podia continuar vivint sota el paraigües de les potències europees, que haurien convertit la Xina en una colònia de la mateixa manera que ho havien fet amb la Índia. L'esperit nacionalista, conjuntament amb la lluita de les classes treballadores serien els motors de la democràcia socialista a la Xina. La democràcia havia d'assegurar els drets dels treballadors i fer del col·lectiu, una societat igualitària. La democràcia socialista s'havia d'imposar per sobre de la democràcia liberal, aquest va ser l'objectiu final de Chen Duxiu.

CONCLUSIONS

Les conclusions⁷⁶ d'aquesta investigació es formulen, a partir de la validació de la hipòtesi general i de les sub-hipòtesis, que es van plantejar des d'un principi de la investigació.

- La hipòtesi general (H) d'aquesta tesi era que al segle XIX i a principis del segle XX, ja havia començat un procés de democratització a la Xina, però que els intel·lectuals, polítics i pensadors xinesos concebien la democràcia en termes compatibles amb les circumstàncies històriques, econòmiques, socials i polítiques de la Xina, i es recelaven de la universalització del model de la democràcia liberal sorgit de la Il·lustració euroamericana.
- h1: La democràcia que s'imaginaven, en un primer moment, era la democràcia liberal que funcionava a Europa i als Estats Units d'Amèrica.
- h2: La importància de la implementació de la democràcia a la societat xinesa era relativa.
- h3: Una part de la societat xinesa es va il·luminar pels postulats euroamericans
- h4: Tot i la h3, una part de la població va virar el seu discurs al veure que les característiques socials, econòmiques, culturals i tradicionals xocaven amb l'ús de la democràcia liberal.
- h5: Algunes de les persones van apostar per intentar adaptar la democràcia euroamericana a una democràcia amb característiques xineses.
- h6: La democràcia s'havia d'adaptar a unes característiques culturals i filosòfiques determinades.

⁷⁶ Nota: Per fer un esquema de les conclusions anomenaré de a la conclusió que dona resposta a la hipòtesi general (H), com a (C). A partir d'aquí la resta de conclusions seran anomenades correlativament com a c1, c2, c3, etc.

- h7: Les visions euroamericanes i xineses estan contraposades totalment, pel concepte cultural de la societat.
- h8: Existeix un concepte diferent de qui dóna la legitimitat al governant .
- h9: Una pilar fonamental que contraposa les visions és el fet de com s'escullen els governants. La meritocràcia forma part del concepte de democràcia dels xinesos.
- h10: El concepte colonitzador no estava dins del marc ideològic dels xinesos. Aquest fet porta a rebutjar, en moltes esferes de la societat xinesa, una democràcia que recolza els interessos d'uns pocs en detriment del col·lectiu.
- h11: La pluralitat, de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de democràcia, va propiciar el debat que va existir.
- h12: El que necessitava la Xina era un procés de reforma política, i la democràcia va ser un instrument que va sorgir per intentar canviar el model existent.
- h13: La democràcia liberal va ser rebutjada, per la gran majoria d'intel·lectuals.
- h14: Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van ser la base per rebutjar, la democràcia liberal.
- h15: Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van afavorir el desenvolupament i la creació d'un marc teòric d'una democràcia que s'ajustés a les característiques de la societat xinesa.

A partir de l'esquema inicial de la hipòtesi i de les sub-hipòtesis podem afirmar que, la sustentació i afirmació de la hipòtesi general, s'ha acabat determinant a partir de la constatació de les subhipòtesis que donen validesa a la hipòtesi general. Així doncs, cal afirmar (C) que el seguit de fets polítics que es van viure a la Xina, amb la seva consegüent confrontació d'idees a partir dels fets i de les idees que van provenir d'Occident, els quals s'han pogut comprovar al llarg de la investigació, confirmen que,

efectivament es va fomentar un debat polític sobre la democratització, en la societat xinesa. Un debat polític, que va significar a un ric enfrontament d'idees i de concepcions sobre la democràcia, un cop aquestes (idees) van ser introduïdes a la Xina, a partir del 1839.

h1: La democràcia havia estat imaginada, en un primer moment, a partir dels textos polítics que havien arribat a la Xina i les experiències que havien viscut les persones que havien tingut experiències en països occidentals. La democràcia que s'imaginaven, en un primer moment, era la democràcia liberal que funcionava a Europa i als Estats Units d'Amèrica.

Un cop analitzat quins van ser els primers autors, com Wei Yuan o Feng Guifen, que van parlar sobre el concepte de democràcia a la Xina, s'evidencia (c1) que la primera democràcia que penetra conceptualment a la Xina és la democràcia liberal, és a dir, la democràcia existent als països més desenvolupats a Occident, com Gran Bretanya, Estats Units d'Amèrica o França. Precisament, aquests tres països van ser marcs de referència pels estudiosos xinesos, dels sistemes polítics occidentals, quan aquests parlaven de la democràcia i dels sistemes polítics que allà s'hi practicaven. Així doncs, la primera democràcia a ser tractada a la Xina era de caràcter liberal. La democràcia liberal que havia nascut fruit de la Il·lustració. La democràcia més universalitzada en aquells moments (i actualment) per la geografia mundial.

Si bé és cert, després d'haver analitzat les idees dels autors xinesos, on la gran majoria d'ells apostaven, en un primer moment, per la democràcia liberal, per introduir-la de forma automàtica a la Xina, cal concloure (c2), fruit de l'anàlisi dels autors investigats, que van ser grans punts de referència dins la societat xinesa. La democràcia liberal es va convertir en el marc de referència que tenien els intel·lectuals xinesos, fins a finals del segle XIX, i l'única democràcia que podia existir, per a ells. Per aquest motiu, efectivament, per als xinesos, per inèrcia, la democràcia liberal va ser important, perquè significava la modernització de les institucions polítiques, del sistema polític, i en conseqüència la modernització d'una societat que estava governada per unes institucions antigues i que, podien haver mort d'èxit, i ja no permetien el desenvolupament autònom i productiu de la societat xinesa, que veia en les potències occidentals, un marc de referència per al desenvolupament, no tant sols econòmic, sinó

polític i social, a partir de l'adopció i la implementació de la democràcia en les seves societats.

Com a conseqüència de la importància que se li va donar a la democràcia liberal, en un primer moment, va néixer la necessitat, en alguns sectors d'implementar la democràcia. Tot i que, podia semblar a priori que la democràcia havia de ser implementada de forma evident, amb el pas del temps i a mesura que el debat polític s'anava incrementant, h2: la importància de la implementació de la democràcia a la societat xinesa va ser relativa. La democràcia era un fenomen nou per a la majoria de la població, i molts d'ells se la miraven amb escepticisme. Els qui realment la van poder estudiar i analitzar a fons la veien, no tots ells, com un instrument per canviar el règim polític que tenien fins al 1911.

Aquesta por relativa a la seva implementació, va néixer a partir, del desconeixement dels sistemes occidentals. Aquest fet, se li ha d'afegir l'estudi d'altres democràcies més properes, que va provocar tant a intel·lectuals com a la mateixa societat xinesa, una visió de la democràcia contradictòria. La democràcia no funcionava a tot els països de la mateixa manera. Hi havia altres factors que provocaven que el seu funcionament no fos el correcte.

Si bé la democràcia era una eina que, pel què deien els qui apostaven per ella, era la via per iniciar el canvi del règim polític, per altre banda, la por a no conèixer els seus mecanismes i la visualització d'altres democràcies, així com la manera com s'havia de treballar amb ella, provocava escepticisme.

La investigació ens ha mostrat (c3) com els dubtes i els canvis de tendència a l'hora de fer una clara aposta per la democràcia, van provocar que el debat sobre si s'havia d'implementar la democràcia a la Xina, es convertís en un dels debats més vius dins de la societat xinesa entre finals del segle XIX i principis del XX. Les pors que van sorgir davant uns nous escenaris socials i polítics, els mecanismes d'implementació, el coneixement del conceptes que van sorgir, com podien ser la democràcia, el sistema parlamentari, la monarquia parlamentària, el dret a vot, etc., i especialment com aquests nous conceptes podien tenir cabuda dins d'una societat amb una forta tradició cultural i filosòfica, van provocar aquests debats intensos i l'exposició dels diferents punts de vista.

(c4) Tot aquest ric debat, va propiciar i reflectir, al llarg dels cent anys analitzats, com van sorgir els diferents corrents de pensament. El ventall de pensaments i visons sobre la democràcia, el podríem classificar, en quatre tendències. Els reformistes radicals, que van voler aplicar una democràcia liberal, h3, els quals es van il·luminar pels postulats euroamericans i van apostar per una democràcia amb característiques euroamericanes, al veure el desenvolupament que havien patit els països que havien apostat per democratitzar el país.

Per altre banda van sorgir, els conservadors, aquells qui no volien tocar res de l'*statu quo* existent a la Xina, per la por als canvis o bé pels interessos que podien tenir al servei de la monarquia xinesa. La corrupció entre les elits i els drets adquirits per part de la població benestant estaven en perill, davant les noves idees que arribaven de reformar el sistema polític, i més si s'afegeix que els conservadors miraven amb recel els canvis que s'havien produït a França després de la Revolució Francesa (1789), els quals es van produir de manera violenta i amb greus conseqüències per la població, etc., va fer que el temor a la implementació de la democràcia liberal i al caos posterior i futurible a la Xina, es convertissin en un temor, entre aquestes capes conservadores de la població xinesa, que ha perdurat amb el temps i fos una posició a defensar.

Una tercera via, que es pot concloure que va sorgir, va ser aquella que va virar de la democràcia liberal a una democràcia socialista. El cas exponencial d'aquesta posició va ser Chen Duxiu, qui va passar de defensar les tesis d'Adam Smith, a les tesis de Trostky i a participar en la creació del Partit Comunista Xinès. Les inseguretats que van aparèixer en la societat xinesa a partir dels postulats liberals que no defensaven la nació ni tampoc a la classe treballadora, van portar a intel·lectuals com Chen Duxiu o a una part de la societat xinesa a virar el seu pensament. Aquest fet demostra la inseguretat que podia propiciar la democràcia en el si de la societat xinesa. Va existir una indefinició, que en molts casos, va ser el detonant del fracàs de qualsevol reforma política. Aquesta indefinició va venir provocada per les diferents posicions que van sorgir i al fet que moltes preguntes van quedar sense resposta, com a conseqüència de la nul·la pràctica que s tenia de la democràcia i de la seva utilització i definició.

Finalment, trobem a partir de l'anàlisi fet dels diferents autors, que amb el pas del temps i de les experiències viscudes i estudiades, h4, una part de la població que

inicialment era pro-democràcia euroamericana va virar el seu discurs al veure que les característiques socials, econòmiques, culturals i tradicionals xocaven amb l'ús de la democràcia liberal. Aquesta via era semblant a la tercera que s'ha assenyalat, però amb la diferència que la tercera via va deixar enrere els postulats confucians i tradicionals xinesos, i va buscar un nou sistema polític lluny del liberalisme. Per contra, aquesta quarta via va voler recuperar el discurs neoconfucià, tot adaptant la democràcia a unes característiques històriques, tradicionals i culturals. Aquestes característiques també havien evolucionat amb el temps, i la modernitat xinesa s'entenia a partir d'aquestes reformes, però partint d'una base tradicional. La democràcia, pels defensors de la quarta via era una democràcia amb característiques xineses, és a dir, una democràcia adaptada a la història tradicional, però evolucionada, de la Xina.

Davant d'aquest anàlisi fet i del resultat que d'ell se'n desprèn, podem afirmar (c5) que dins la societat xinesa existia una postura que va rebutjar una democràcia amb característiques euroamericanes i va voler apostar per una democràcia amb característiques xineses, és a dir, h5: Algunes de les persones que inicialment van estar a favor de la democràcia euroamericana (h3) i que posteriorment van abandonar aquest postulat (h4), van apostar per intentar adaptar la democràcia euroamericana a una democràcia amb característiques xineses, i que respectés els costums i les tradicions mil·lenàries xineses.

Amb aquestes quatre vies de pensament a la Xina, depenent dels interessos, de la ideologia o corrent, que cada individu podia tenir, al mateix temps que servia per dibuixar un macroventall d'opcions, on la població es va poder situar, per formar part del debat que va néixer a la Xina, en el segle XIX. Unes vies retroalimentaven a les altres, les crítiques, constructives i destructives, que es feien els principals referents ideològics, van generar que el pensament tradicional xinès tingués nous competidors ideològics, i fruit de la introducció del concepte *democràcia* i la seva implementació a la Xina, (c6) no només no va existir una sola via de pensament, sinó que va propiciar el ric debat que va confrontar les seves idees (tradicionals) amb els teòrics liberals occidentals, que respon a la h6.

El què es va fer evident amb el pas de les dècades, i que es pot concloure (c7) i afirmar, és que la democràcia s'havia d'adaptar a unes característiques culturals i

filosòfiques determinades, si aquesta, la democràcia, volia sobreviure dins la Xina. L'única manera de sobreviure, utilitzant la terminologia d'Herbet Spencer, era tenint una democràcia amb base a les costums i tradicions xineses. La gran majoria dels pensadors analitzats així ho demostren. El pas d'unes idees democràtiques liberals a unes idees, on la democràcia era l'element que s'havia d'adaptar a unes característiques predeterminades, en la societat xinesa, era el marc que es va acabar imposant en la majoria dels autors analitzats.

Les quatre vies, i especialment la confrontació entre les vies, dels qui apostaven per una democràcia a l'estil occidental i aquells que van fer veure a la societat que una democràcia que no tenia en compte, uns paràmetres determinats com eren la cultura, les tradicions, en definitiva el *modus vivendi* d'una societat, era una democràcia que moriria al cap de pocs anys, perquè la seva adaptació hauria estat nul·la i hauria provocat el caos en el territori, fet que va succeir amb la revolució republicana del 1911. Aquests fets ens porta a constatar el què havíem dit en la h7, i que ara concluïm dient que, (c8): les visions euroamericanes i xineses estaven contraposades totalment, pel concepte cultural de la societat. La implementació de la democràcia s'havia d'ajustar a unes característiques determinades i la democràcia s'havia d'adaptar a la societat i no la societat a la democràcia. Aquesta premissa era fonamental per entendre perquè les visions euroamericanes i xineses estaven contraposades. La democràcia era un instrument i no una finalitat. D'aquesta manera donem resposta afirmativa a la h8.

La democràcia com a instrument va portar a, que durant el debat intel·lectual que es va produir en el si de la societat, un nou concepte fonamental, per a qualsevol procés democratitzador, apareixés: la legitimitat. Aquesta paraula sorgeix durant el debat que hem analitzat. Aquest fet, ens porta a constatar que, (c9): el diferent concepte de qui dóna la legitimitat al governant va ser un altre aspecte important per contraposar les dues visions. La legitimitat als governants, pot ser donada en un estat autocràtic, dictadura del poble; fet que la visió euroamericana no entén que aquesta legitimitat no s'aconsegueixi sense que hi hagi hagut un pas per unes eleccions.

La legitimitat del governant (c10), vist des d'un punt de vista tradicional xinès, és a dir, que té en compte les diferents característiques culturals i tradicionals de la societat, aposta perquè la legitimitat de qui governa, pot ser guanyada molt més enllà

del què unes urnes poden oferir. La legitimitat no només es dóna a un governant amb el vot directe, sinó que la legitimitat pot existir amb un governant que no ha estat triat directament pel poble, però que sí que té el seu recolzament. La legitimitat, segons el punt de vista dels diferents autors, que defensaven la democràcia amb característiques xineses, no s'adquireix sinó que es guanya amb els actes i els fets del dia a dia. Un governant no triat pel poble pot estar plenament legitimat a governar, si la majoria del poble el recolze. Aquest fet xoca frontalment amb les posicions de la democràcia liberal. Uns fets que van ser debatuts en profunditat en aquest segle que s'ha analitzat.

La legitimitat és un nou element que es posa a debat, i que té diferents visions. Aquest element va generar controvèrsia i fortes tensions entre els intel·lectuals del moment. No obstant això, aquest debat va ajudar a entendre amb més claredat les diferències entre un model de democràcia liberal i un model de democràcia amb característiques xineses. La democràcia anava agafant nous formats i noves concepcions. No només la universal que s'havia aplicat a partir de la Il·lustració, sinó que naixien noves maneres d'entendre-la i especialment d'adaptar-la als diferents territoris. Els qui van ser fermes defensors de la democràcia liberal, no van entendre que pogués haver altres models de democràcia, però el què sí que es pot concloure, després d'aquesta investigació, és que la gran majoria dels principals intel·lectuals i que van ser marc de referència en la societat xinesa del segle XIX i principis del segle XX, van fer un canvi en el seu pensament polític i van deixar de banda la democràcia liberal, per apostar per una democràcia que s'adaptés a les característiques culturals, històriques i tradicionals xineses.

Aquesta adaptació havia de tenir la legitimitat de la població. La mateixa legitimitat que havia de tenir el governant per governar, i que es va convertir en un concepte primordial en el debat intel·lectual sobre la democràcia. Aquesta legitimitat que segons les teories liberals occidentals es guanyava mitjançant el vot directe, la democràcia amb característiques xineses, aporta un nou element, molt lligat a la seva cultura tradicional: La meritocràcia.

Podem afirmar (c11) que el concepte de legitimitat enllaça amb, h9: un pilar fonamental que contraposa les diferents visions, com el fet de com s'escullen els governants. La meritocràcia forma part del concepte de democràcia dels xinesos, només

els més aptes i preparats poden tenir càrrecs de responsabilitat, per contra la visió euroamericana la meritocràcia desapareix del seu ideari i qualsevol persona pot arribar a ser president d'un Estat, estigui o no preparat, només cal que sigui elegit pel poble.

Amb aquesta visió, la democràcia amb característiques xineses perfecciona i torna més eficaç i eficient la democràcia com a concepte, des del punt de vista dels pensadors xinesos. Una de les conclusions (c12) que s'arriba després de l'anàlisi dels intel·lectuals xinesos, és que la meritocràcia dotava de més valor a la democràcia. Li donava força i la legitimava a graus molt més elevats que no pas a partir de l'elecció del vot directe.

El perfeccionament de la democràcia va ser una fita que es va intentar produir amb el ric debat generat. El debat en si va permetre veure les debilitats de la democràcia liberal. Els xinesos van voler-la millorar. La meritocràcia permetia aquesta millora. Aquest concepte tradicional xinès i la visió que amb el pas dels anys s'anava generant en la societat xinesa, qui cada vegada apostava més per una democràcia amb característiques xineses, en detriment de la democràcia liberal, que havia entrat amb molta força a mitjans del segle XIX, xocava amb els posicionaments més liberals dels xinesos que defensaven un canvi radical en l'organització política de l'Estat xinès i que es recolzaven en les tesis occidentals.

Aquest xoc de cultures i conceptes l'hem de buscar en què, h10: el concepte colonitzador no estava dins del marc ideològic dels xinesos. Per contra els països que practiquen una democràcia liberal, eren països amb un fort present colonitzador (França o Gran Bretanya) o bé, un altre factor, per posar un exemple paral·lel podria ser, quan Alemanya i Itàlia van néixer, enmig d'aquest debat, i que, en el cas d'Alemanya, va ser vista com un país que desafiava l'hegemonia del Regne Unit i França, un model més adient per a la Xina, igual que pel Japó, abans que aquest es convertís en agreeedor. Per aquesta raó, a partir de la creació d'Alemanya, molts pensadors xinesos pretenien aplicar a la Xina les institucions i el sistema legal alemanys, com ho va fer el Japó també, perquè Alemanya era un país que havia de combatre l'hegemonia de les potències imperialistes (tot i convertir-se, igual que el Japó, en país agressor imperialista també, a la Xina). Aquest fet porta a rebutjar, en moltes esferes de la societat xinesa, una democràcia que recolzava els interessos d'uns pocs en detriment del

col·lectiu. Aquest és un altre aspecte que diferencia la democràcia euroamericana de la que defensaven els xinesos.

Aquí podem concloure (c13) que existeix una altra diferència en el pensament xinès. La seva història, i en conseqüència la seva cultura era diferent a la cultura occidental. Un fet com va poder ser l'esperit colonitzador, amb els valors, la ètica i la moral que comportava, entraven en total contradicció amb la visió que tenia la societat xinesa. La Xina, després de les guerres de l'opi i els Tractats Desiguals, no va voler ser un actor en aquest joc de poders. La democràcia liberal, havia servit, entre d'altres coses, com ara la industrialització i el capitalisme, per fer més fortes les potències imperialistes, qui van ignorar a les seves colònies els principis que van defensar a casa i no van implementar a les seves colònies la mateixa democràcia que professaven a casa.

Com s'ha afirmat i demostrat anteriorment, a la Xina del segle XIX i principis del segle XX, hi havia una pluralitat de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de la democràcia. És a dir, fins i tot dins del mateix territori es va debatre quin havia de ser el model xinès de democràcia. La majoria dels xinesos van voler fer un canvi polític i d'estructura institucional. Això va significar que, dins de la mateixa societat xinesa que defensava una democràcia amb característiques xineses, van alternar diferents models d'organització política. Aquest fet valida la h11 i conclou (c14) que: la pluralitat de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de democràcia, no només va existir una sola línia de pensament, sinó que va propiciar el debat que va existir.

Els mateixos xinesos que van apostar per un canvi de les relacions entre els governants i els governats van expressar diferents maneres d'organitzar políticament el país. Dins del debat de la democratització a la Xina, van aparèixer diferents formes d'organitzar el país. Conceptes com monarquia parlamentària, república parlamentària o monarquia constitucional, van ser font de debat. El debat de democratitzar el país, va aportar una visió panoràmica de com s'havia d'organitzar el territori. Això va portar un sub-debat entre els defensors del continuisme monàrquic o bé aquells que van voler trencar amb un sistema que va ser considerat com arcaic i corrupte, i que van apostar per una república.

La societat xinesa es va nodrir de nous conceptes. Per aquest motiu, cal destacar com una de les grans conclusions que deixa aquesta investigació (c15), que l'educació

va ser una part fonamental, en l'intent de democratitzar la societat xinesa. Tots els autors van reconèixer en algun moment, que sense educació qualsevol procés de democratització quedaria descartat. L'educació en la concepció dels nous elements provinents d'Occident, així com els nous conceptes d'organització política, havien de ser clau per l'èxit de les reformes polítiques. L'educació havia de permetre tenir persones, altament capacitades per poder, primer de tot, dur a terme les reformes socials i polítiques que s'estaven debatent; en segon lloc, l'educació havia de permetre a qualsevol ciutadà entendre el motiu de les reformes; en tercer lloc, la interiorització dels conceptes per part de la majoria de la població era clau per la implementació de la democràcia a la Xina, ja fos una democràcia liberal o una democràcia amb característiques xineses.

L'educació doncs, podem concloure (c16) estava directament relacionada amb un concepte tradicional xinès com era la meritocràcia. Sense mostrar els mèrits i les capacitats, per entendre tots els conceptes i situacions, que podien desenvolupar els nous conceptes que arribaven de l'exterior i que es volien introduir o adaptar a la societat xinesa, la democràcia no seria possible. Així doncs, educació i meritocràcia van jugar un paper molt important en el procés de democratització de la Xina, però també van contribuir en el debat que es va generar. La democràcia havia de ser entesa i compresa.

Un cop s'ha establert el marc conceptual, que va sorgir a partir del debat de les diferents corrents de pensament, podem afirmar tres grans consideracions.

La primera d'elles exposa que (c17), efectivament, era realment necessari obrir un procés de democratització a la Xina. Els diferents debats que es van generar al voltant del concepte de la democràcia, van portar a la situació social i política a obrir debats i vies de consecució de la democràcia. Per aquest motiu podem verificar l'h12 i afirmar (c18) que: el què necessitava la Xina era un procés de reforma política, i la democràcia va ser un instrument que va sorgir per intentar canviar el model existent. La democràcia amb característiques occidentals no va servir per solucionar els problemes existents a la Xina. El procés de democratització calia que s'obris, des d'un punt de vista de canvi, però no si el que es volia aconseguir era una còpia del model occidental de democràcia.

Com molt bé s'ha pogut observar en el cos de l'anàlisi del pensament intel·lectual xinès, (c19) la reforma política va esdevenir a partir dels diferents debats i moviments socials que van sorgir a la Xina, tant a finals del segle XIX com a principis del segle XX. Aquests debats van portar al plantejament de si era necessari copiar els models occidentals de democràcia. La resposta generalitzada va ser que, aquest model no era compatible amb les necessitats i la idiosincràsia de la societat xinesa.

Van existir diferents factors d'opinió pública que apuntaven a la necessitat de debatre sobre la democratització a la Xina. Les invasions estrangeres van introduir i imposar alguns aspectes dels seus sistemes, valors, morals, polítics, procediments, etc., de manera interessada, perquè d'aquesta manera facilitava l'explotació de la Xina a favor dels seus interessos. Un altre element que va generar opinió pública va ser l'inici dels viatges per part dels xinesos a l'estranger, després de segles d'aïllacionisme; la introducció de llibres provinents d'Occident i les corresponents traduccions dels llibres i dels conceptes que allí s'expressaven, etc. Aquests factors van provocar el despertar d'una societat que havia estat aïllada del món des del segle XV. Les noves concepcions i situacions socials, van provocar el despertar o la curiositat per poder adoptar aquells models o maneres de viure que els occidentals el hi varen ensenyar. Tot aquest conglomerat de situacions, va suggerir a la població la idoneïtat o no d'adoptar aquells models, que a priori, semblava que funcionaven a ultramar.

Van néixer diferents corrents de pensament. La societat xinesa va ser plural a l'hora d'elegir quin era el format que creia que més els convenia per adoptar. Davant d'un model institucional caduc, que havia perdut legitimitat per part de la ciutadania, un govern que no era capaç de fer front a les invasions estrangeres, ni tampoc de donar resposta a les necessitats de la població, va sorgir la necessitat d'estudiar i debatre la democràcia. Per aquest motiu, per concloure la primera gran consideració, cal esmentar que les situacions socials, polítiques, econòmiques i culturals van donar peu a que s'iniciés un debat sobre la necessitat, o no, d'implementar la democràcia tal i com aquesta procedia d'Occident.

La segona consideració (c20) neix a partir de l'inici, precisament, de l'obertura del debat de la democratització a la Xina. Després de l'estudi inicial de la democràcia liberal, aquesta va tenir una forta arrancada en el si de la societat, especialment a

mitjans del segle XIX. La democràcia liberal era vista com el sistema que podia treure a la Xina de la crisi social, política i institucional, que es va viure després de la Primera i Segona Guerra de l'Opi. En uns moments de debilitat nacional, autors com Wei Yuan, Feng Guifen o Yan Fu, van apostar clarament per la introducció de la democràcia liberal. La democràcia liberal, va tenir fermes defensors, en aquest principi, de posada en escena. Per altra banda, Liang Qichao, Zhang Binglin o Kang Youwei van ser fermes defensors de les tesis revolucionàries que podien permetre la introducció de la democràcia liberal. Tot i la defensa de les seves idees revolucionàries, aquests postulats revolucionaris, van anar quedant en terme mort, quan van veure que les característiques de la democràcia liberal no s'acabaven d'ajustar a la societat xinesa, per diferents factors polítics, socials i culturals. Per aquest motiu, es certifica la h13 i es conclou (c21) que: la democràcia liberal va ser rebutjada, per la gran majoria d'intel·lectuals. Si bé, alguns van apostar per ella en un principi, aquests es van fer enrere al veure que era incompatible amb la filosofia i el *modus vivendi* de la societat xinesa, fet que els va impulsar a rebutjar-la per complet.

Aquests fets va fomentar encara més, el debat polític sobre la democratització a la Xina. Finalment, del debat sorgit sobre la necessitat de la democratització de la Xina i de l'adopció, o no, de la democràcia liberal o bé d'un altre tipus de democràcia, va sorgir la tercera de les consideracions. (c22) Els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa, van tenir un paper important a l'hora del desenvolupament de la democràcia a la Xina.

Els xinesos van veure com la universalització de la democràcia liberal tenia un problema de profunditat en les societats. Si bé, l'expansió de les democràcies, sense comptar la qualitat d'elles, estava sent total i amb el pas dels anys la democràcia s'anava estenent per tot el mapa geopolític mundial, la profundització d'elles quedava en qüestió. Aquest qüestionament és el que es van fer la majoria dels intel·lectuals analitzats en aquesta investigació. Si bé alguns d'ells, com Chen Duxiu, Liang Qichao o Wang Tao van apostar fermament en un principi per la democràcia liberal, ells de la mateixa manera que molts dels seus companys intel·lectuals contemporanis, van fer un gir en les seves concepcions i van veure que la profunditat de la democràcia no podia existir. La conclusió que van arribar i que s'ha arribat en aquest estudi (c23), va ser que la democràcia liberal no tenia en consideració els elements culturals, històrics i

tradicionals, i per aquest motiu podem afirmar (c24) i verificar la h14 dient que: els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van ser la base per rebutjar, la democràcia liberal.

No es podia entendre una democràcia sense la base cultural de rerefons. Fins i tot, Sun Yat-sen, gran estudiós de la democràcia nord-americana va veure, com s'ha certificat (c25) en la investigació, que la democràcia havia de tenir una base cultural al darrera, si es volia que la seva implementació fos eficient i eficaç. Un dels grans elements que porten a l'error del no funcionament de les democràcies liberals en els diferents països la podem trobar precisament, en aquest *input* que els intel·lectuals xinesos van trobar i van considerar primordial pel bon funcionament de la democràcia. Per donar validació a la h15, afirmem que (c26): els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van afavorir el desenvolupament i la creació d'un marc teòric d'una democràcia que s'ajustés a les característiques de la societat xinesa.

Sense aquests elements culturals, històrics i tradicionals no es podria entendre cap a on es van encaminar els postulats sorgits a la Xina del segle XIX i de principis del segle XX. Sense aquesta base cultural, el naixement del Partit Comunista Xinès i la defensa de la democràcia socialista, no tindria espai en la història de la cultura xinesa.

La política havia i ha de tenir present el funcionament de la seva societat per poder tenir un desenvolupament idoni. Els xinesos, després d'un intens debat sobre la necessitat de democratitzar el país, van decidir que havien de continuar explorant altres camins, que no els que la democràcia liberal els va oferir. El fracàs i la por al caos, van ser presents en els postulats que van sorgir del debat.

(c27) Del debat van sorgir diferents corrents de pensaments: monàrquics i republicans, revolucionaris i conservadors, modernistes i tradicionals, socialistes i liberals. La democràcia va prendre diferents formes. A la Xina, el debat va servir per enriquir una societat que estava immersa en temps de crisis i revolucions. El debat sobre l'estructuració política del país va servir per donar llum a unes polítiques fosques i que havien quedat en mans d'uns pocs. El debat participatiu, el sorgiment de revistes, les escoles de formació, les universitats, els espais pel debat, etc., van servir per fer evolucionar la societat xinesa. Al mateix temps, ha quedat demostrat que democràcia i Xina no són conceptes antagònics, sinó conceptes que van units, i que es va buscar el

perfeccionament, abans d'implementar la democràcia. Calia que la democràcia neixés amb legitimitat popular. Calia buscar el millor model de democràcia per a la Xina. Els processos de democratització de la Xina es van iniciar. (c28) La democràcia no podia existir sense tenir present les arrels tradicionals xineses. No es va caure en l'error de voler universalitzar la Xina amb la democràcia liberal. Una implementació diferent a la proposada, per la majoria dels intel·lectuals analitzats en aquesta investigació, hagués submergit a la Xina en un caos.

Finalment, podem concloure que:

- (C) el seguit de fets polítics ocasionats a la Xina, amb la seva consegüent confrontació d'idees a partir, dels fets i de les idees que van provenir d'Occident, confirmen que es va fomentar un debat polític sobre la democratització, en la societat xinesa. Un debat polític, que va significar a un ric enfrontament d'idees i de concepcions sobre la democràcia, un cop aquestes (idees) van ser introduïdes a la Xina, a partir del 1839.
- (c1) la primera democràcia que penetra conceptualment a la Xina és la democràcia liberal, que havia nascut fruit de la Il·lustració.
- (c2) fruit de l'anàlisi dels autors investigats, la democràcia liberal es va convertir en el marc de referència que tenien els intel·lectuals xinesos, fins a finals del segle XIX, i l'única democràcia que podia existir, per a ells.
- (c3) els dubtes i els canvis de tendència a l'hora de fer una clara aposta per la democràcia liberal, van provocar que el debat sobre si s'havia d'implementar la democràcia a la Xina, es convertís en un dels debats més vius dins de la societat xinesa entre finals del segle XIX i principis del XX. Les pors que van sorgir davant uns nous escenaris socials i polítics, els mecanismes d'implementació.
- (c4) tot aquest ric debat, va propiciar el sorgiment dels diferents corrents de pensament. El ventall de pensaments i visons sobre la democràcia, el podríem classificar, en quatre tendències:
 - a) els reformistes radicals, que van voler aplicar una democràcia liberal.

- b) els conservadors, aquells qui no volien tocar res de l'*statu quo* existent a la Xina, per la por als canvis o bé pels interessos que podien tenir al servei de la monarquia xinesa.
 - c) Els qui van virar de la democràcia liberal a una democràcia socialista. El cas exponencial d'aquesta posició va ser Chen Duxiu, qui va passar de defensar les tesis d'Adam Smith, a les tesis de Trostky i a participar en la creació del Partit Comunista Xinès.
 - d) part de la població que inicialment era pro-democràcia euroamericana va virar el seu discurs al veure que les característiques socials, econòmiques, culturals i tradicionals xocaven amb l'ús de la democràcia liberal. Aquesta via era semblant a la tercera que s'ha assenyalat, però amb la diferència que la tercera via va deixar enrere els postulats confucians i tradicionals xinesos, i va buscar un nou sistema polític lluny del liberalisme. Per contra, aquesta quarta via va voler recuperar el discurs neoconfucià, tot adaptant la democràcia a unes característiques històriques, tradicionals i culturals.
- (c5) dins la societat xinesa existia una postura que va rebutjar una democràcia amb característiques euroamericanes i va voler apostar per una democràcia amb característiques xineses.
 - (c6) no només no va existir una sola via de pensament, sinó que es va propiciar el ric debat que va confrontar les seves idees (tradicionals) amb els teòrics liberals occidentals.
 - (c7) la democràcia s'havia d'adaptar a unes característiques culturals i filosòfiques determinades, si aquesta, la democràcia, volia sobreviure dins la Xina.
 - (c8): les visions euroamericanes i xineses estaven contraposades totalment, pel concepte cultural de la societat. La implementació de la democràcia s'havia d'ajustar a unes característiques determinades i la democràcia s'havia d'adaptar a la societat i no la societat a la democràcia. Aquesta premissa era fonamental

per entendre perquè les visions euroamericanes i xineses estaven contraposades. La democràcia era un instrument i no una finalitat.

- (c9): la legitimitat als governants, pot ser donada en un estat autocràtic, dictadura del poble; fet que la visió euroamericana no entén que aquesta legitimitat no s'aconsegueixi sense que hi hagi hagut un pas per unes eleccions.
- (c10) la legitimitat del governant vist des d'un punt de vista tradicional xinès, té en compte les diferents característiques culturals i tradicionals de la societat, aposta perquè la legitimitat de qui governa, pot ser guanyada molt més enllà del que unes urnes poden oferir. La legitimitat, segons el punt de vista xinès, no s'adquireix sinó que es guanya amb els actes i els fets del dia a dia.
- (c11) la meritocràcia forma part del concepte de democràcia dels xinesos, només els més aptes i preparats poden tenir càrrecs de responsabilitat, per contra la visió euroamericana la meritocràcia desapareix del seu ideari i qualsevol persona pot arribar a ser president d'un Estat, estigui o no preparat, només cal que sigui elegit pel poble.
- (c12) la meritocràcia dotava de més valor a la democràcia. Li donava força i la legitimava a graus molt més elevats que no pas a partir de l'elecció del vot directe.
- (c13) la història xinesa i en conseqüència la seva cultura era diferent a la cultura occidental. Un fet com va poder ser l'esperit colonitzador, amb els valors, la ètica i la moral que comportava, entraven en total contradicció amb la visió que tenia la societat xinesa. Per aquest motiu la democràcia liberal xocava frontalment amb la democràcia que podia ser entesa a la Xina.
- (c14) la pluralitat de corrents sobre com hauria de ser un model xinès de democràcia, va propiciar multilínies de pensament.
- (c15) l'educació va ser una part fonamental, en l'intent de democratitzar la societat xinesa. Tots els autors van reconèixer en algun moment, que sense educació qualsevol procés de democratització quedaria descartat

- (c16) l'educació estava directament relacionada amb un concepte tradicional xinès com era la meritocràcia. Sense mostrar els mèrits i les capacitats, per entendre tots els conceptes i situacions, la democràcia no seria possible.
- (c17) era realment necessari obrir un procés de democratització a la Xina. Els diferents debats que es van generar al voltant del concepte de la democràcia, van portar a una situació social i política d'obrir debats i vies de consecució de la democràcia.
- (c18) el què necessitava la Xina era un procés de reforma política, i la democràcia va ser un instrument que va sorgir per intentar canviar el model existent. La democràcia amb característiques occidentals no va servir per solucionar els problemes existents a la Xina
- (c19) la reforma política va esdevenir a partir dels diferents debats i moviments socials que van sorgir a la Xina, tant a finals del segle XIX com a principis del segle XX.
- (c20) després de l'estudi inicial de la democràcia liberal, aquesta va tenir una forta arrancada en el si de la societat, amb el temps la democràcia liberal va ser rebutjada, per la gran majoria d'intel·lectuals.
- (c21) la democràcia liberal va ser rebutjada, per la gran majoria d'intel·lectuals. Perquè van veure que era incompatible amb la filosofia i el *modus vivendi* de la societat xinesa, fet que els va impulsar a rebutjar-la per complert.
- (c22) els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa, van tenir un paper important a l'hora del desenvolupament de la democràcia a la Xina.
- (c23) la democràcia liberal no tenia en consideració els elements culturals, històrics i tradicionals.
- (c24) els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van ser la base per rebutjar, la democràcia liberal.
- (c25) la democràcia havia de tenir una base cultural al darrera, si es volia que la seva implementació fos eficient i eficaç.

- (c26): els elements culturals, històrics i tradicionals de la cultura xinesa van afavorir el desenvolupament i la creació d'un marc teòric d'una democràcia que s'ajustés a les característiques de la societat xinesa.
- (c27) del debat polític van sorgir diferents corrents de pensaments: monàrquics i republicans, revolucionaris i conservadors, modernistes i tradicionals, socialistes i liberals.
- (c28) la democràcia no podia existir sense tenir present les arrels tradicionals xineses. No es va caure en l'error de voler universalitzar la Xina amb la democràcia liberal. Una implementació diferent a la proposada, per la majoria dels intel·lectuals analitzats en aquesta investigació, hagués submergit a la Xina en un caos.

FUTURES LÍNIES D'INVESTIGACIÓ

El debat de la democratització a la Xina no es va aturar al 1939, fins i tot amb Mao Zedong va haver-hi debat sobre el tipus de democràcia que podia establir-se a la Xina. Amb la mort de Mao Zedong, el debat es va fer més intens, prenent avui en dia una consideració molt elevada.

La introducció de nous termes, de nous conceptes, i l'evolució de la societat xinesa cap a una possible occidentalització, amb un canvi de paradigma pel què fa als seus valors més tradicionals, dóna peu a que aquest treball d'investigació pugui ser completat en un futur, precisament amb l'evolució de les diferents línies de pensament que van anar sortint i com fins i tot avui en dia, els debats que van sorgir en el segle XIX són recuperats en el segle XXI.

Les influències que van tenir personatges com Sun Yat-sen, Liang Qichao, Chen Duxiu o Yan Fu, no només les van tenir amb els seus contemporanis, sinó que avui en dia, aquestes influències continuen vigents, tant en la societat civil com en els alts càrrecs del Partit Comunista Xinès.

Això no obstant, és important assenyalar que molts conceptes propis de la cultura xinesa, que han sortit en aquest treball, continuen vigents cent-cinquanta anys després, de l'inici del debat de la democratització a la Xina. Un cas clau és la *societat*

harmònica, com un aspecte clau per entendre el perquè de la política que es produeix a la Xina. L'harmonia és una part essencial dins la cultura xinesa. La por al desordre social continua latent en el dia a dia polític xinès. Avui en dia el Partit Comunista Xinès és una peça cabdal per tal que els processos democratitzadors a la Xina existeixin. L'arribar al poder és un procés de superació personal, un procés de selecció natural, però no com passa sovint al nostre voltant, on la llei de l'amiguisme o la llei de fer saltar al company per aconseguir un lloc de poder és el que regne, sinó és una lluita per aconseguir ser el número u en el procés per arribar a ser Primer Ministre o President de la Xina.

A la Xina, arribar al poder significa una carrera de superació personal i de maduresa, i un cop s'ha arribat a la cúspide, no es poden escollir els companys de viatge (ministres). Aquest procés que ha emprès la Xina, per seleccionar les persones més capacitades per estar al davant del govern del seu país. El procés polític que viu actualment la Xina, ha provocat una injecció de sang nova dins de l'estructura de la direcció del PCX, que garanteix l'estabilitat, la coherència i la continuïtat en la construcció de la nació amb un enfocament estratègic a llarg termini. La meritocràcia porta a una selecció natural i a un progrés del país. Al segle XIX aquesta posició ja es contemplava; en l'actualitat continua funcionant, si més no, amb més força que abans. És cabdal seguir l'evolució del sistema polític xinès i analitzar els elements del pensament tradicional xinès en l'actual procés.

ÍNDIX ANTROPONÍMIC XINÈS

- Ban Gu 孟堅 (32-92)
- Chen Duxiu 陈独秀 (1879-1942)
- Cixi 慈禧太后 (1835-1908)
- Confuci 孔子 (551 aC – 479 aC)
- Ding Richang 丁汝昌 (1836-1895)
- Feng Guifen 封桂芬 (1809-1874)
- Guangxu 光緒 (1873-1908)
- Huan Zunxian 黄遵宪 (1848-1905)
- Huang Xing 黃興 (1874–1916)
- Huang Zongxi 黄宗羲 (1610-1695)
- Kang Youwei 康有为 (1858-1927)
- Li Dazhao 李大钊 (1888-1927)
- Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901)
- Liang Qichao 梁启超 (1873-1929)
- Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988)
- Lin Shu 林紓 (1852-1924)
- Lin Zexu 林则徐 (1785-1850)
- Liu Shiwei 劉師培 (1884-1919)
- Mao Zedong 毛泽东 (1893-1976)
- Menci 孟子 (371 aC – 289 aC)

Ouyang Zhonggu 歐陽中鵠 (1849–1911)

Qian Mu 錢穆 (1895-1990)

Sun Yat-sen 孙逸仙 (1866-1925)

Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692)

Wei Yuan 魏源 (1794- 1857)

Yan Fu 严复 (1854-1921)

Yuan Shikai 袁世凯 (1859-1916)

Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872)

Zeng Zi 曾子 (505 a.C – 436 a.C)

Zhang Zhidong 张之洞 (1837-1909)

Zhu De 朱德 (1886-1976)

Zhu Xi 朱熹 (1130-1200)

Zhuangzi 庄子 (369 aC – 290 aC)

Zi Xia 子夏 (507aC – 425 aC)

GLOSSARI

Àiguó 愛國 —→ “Patriotisme”. Comportament típic de la persona cap al seu país, a partir d’uns sentiments i conductes de pertinença a la seva pàtria.

Àiguólùn 爱国论 —→ “Patriotisme”. Llibre escrit per Liang Qichao al 1902, on l’argument principal era que l’autor no entenia un Estat fort sense la sobirania popular i desenvolupa una sèrie d’arguments a favor del sentiment nacional.

Àihún tiányuē 璦琿條約 —→ “Tractat d’Aigun”. Aquest tractat va ser firmat el 1858, entre l’Imperi Rus i la Dinastia Qing, en la localitat manxú d’Aigun. Forma part dels Tractats Desiguals (veure en la cronologia). El tractat era una revisió del Tractat de Nerchinsk de 1689, on es va acordar per primera vegada les fronteres entre la Xina i Rússia. Després del nou tractat la Xina va cedir a Rússia els seus territoris situats a l’esquerra del riu Amur i les muntanyes Sikhote-Alin.

Bàdào 霸道 —→ “Camí de l’hegemonia”. Concepte, que s’utilitza en el camp de la politologia xinesa per expressar, quan la política està motivada per treure’n un benefici propi a partir de la utilització de mètodes com la força o la guerra, per aconseguir els seus objectius.

Báihuà 话白 —→ “Llengua vernacle”. És la utilització del xinès estàndard, la llengua que es parla al carrer, a partir de la llengua oral. Es contraposa amb el xinès clàssic o tradicional, el *wéiyán* 文言, que era utilitzat per qüestions més formals i tradicionals.

Balimén 門巴力 —→ “Parlament”. Adaptació fonètica de la paraula anglesa “Parliament”. Al no tenir cultura política del què significava la paraula Parlament, van fer una traducció fonètica de la paraula, per poder-la adaptar al vocabulari xinès.

Běijīng tiányuē 約北京條 —→ “Convenció de Pequín”. Forma part d’un altre dels Tractats Desiguals, firmat el 1860, entre Rússia, França, Regne Unit i la Xina. Aquest tractat és firmat per posar fi a la Guerra de l’Opi, i entre altres concessions, es produeix la concessió, que es fa al Regne Unit, de Hong Kong.

Bìànfǎ 法变 —→ “Reformes”. Concepte utilitzat per expressar la necessitat d’un canvi de lleis i de reforma del sistema institucional. Cal puntualitzar la importància de no confondre amb el terme *gǎigé* 改革 que s’utilitza actualment per fer referència a les reformes econòmiques a partir de l’any 1978.

Chángzhēng 征长 —→ “Llarga Marxa” (veure definició en la cronologia).

Cháo 朝 —→ “Matèria de govern”. S’utilitza en l’ús dels temes que només tenen relació amb el govern de l’Estat, on la població no té cap poder d’intervenció en aquests *affairs*.

Chúnfēng mèisú 媚俗纯风 → “Costums i pràctiques prístines”. Concepte utilitzat per donar èmfasi i valor a les costums tradicionals xineses, per contraposar-les amb les costums tradicionals occidentals.

Chūnqiū 春秋 → “Primaveres i tardors”. Es considera l'única obra literària recopilada pel propi Confuci, on es narra una sèrie d'esdeveniments històrics esdevinguts a la Xina, des del segle VIII aC fins a la mort de Confuci, a principis del segle V aC. L'obra forma part del corpus literari del confucianisme.

Dá 達 → “Comprensivitat”. Aquest concepte el va utilitzar Yan Fu i feia referència a la importància, que havia de tenir la traducció dels textos originals (en britànic o francès) al xinès, el fet que les explicacions fossin entenedores pel lector, és a dir, que el concepte traduït tingués una comprensió clara i absoluta.

Dào 道 → “camí”, raó, “doctrina”. En els textos confucianistes té el sentit de la conducta humana que segueix la moral, és a dir, “la via de l'home”. Designa l'ideal de l'home i les conductes morals que aquest havia de tenir en el seu dia a dia.

Dàtóngshū 书大同 → “La Gran Unitat”. Llibre escrit per Kang Youwei al 1884, i publicat l'any 1935, on intentava definir les diferències entre els sistemes democràtics i els autoritaris. El llibre buscava una reacció en la societat per intentar comprendre el què significava un règim democràtic i un règim monàrquic autoritari.

Dàxué 大學 → “El Gran Saber”. És un dels quatre llibres que formen part d'un recopilatori dels textos de la literatura clàssica xinesa, que van ser seleccionats per Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), durant la dinastia Song (960-1279), que van servir com a introducció al confucianisme.

Dé xiānsheng 德先生 “Senyor Democràcia”. Chen Duxiu, un dels líders intel·lectuals del moviment de la Nova Cultura, va donar respectuosament a la democràcia i a la ciència els sobrenoms de “Senyor Democràcia” i “Senyor Ciència”, i va proclamar que només aquests dos cavallers podien salvar la Xina de la foscor política, moral, acadèmica i intel·lectual en què es trobava.

Dìfāng zìzhì 地方自治 → “Auto-govern local”. Yan Fu va utilitzar aquest concepte per explicar la importància que les assemblees provincials i de les ciutats es poguessin gestionar els seus propis recursos i serveis, sovint en competència amb el govern central, per tal d'extreure el major benefici, sense que aquests recursos fossin gestionats per unes elits distanciades del govern en qüestió.

Dú Tōngjiàn Lùn 读通鉴论 → “Mirall Comprensiu del Govern”, obra que va veure la llum el 1691. Aquest llibre tenia com a finalitat que la població entengués que el govern només havia de servir en benefici de la població. Feia una mirada retrospectiva als orígens del sistema feudal (封建 *fēngjiàn*) anterior al sistema per rangs (军衔 *jūnxián*) que va ser imposat a la Xina pel primer emperador. El govern s'havia d'emmirallar en el poble, i així podia veure si el seu govern era bo o no, depenent de la “salut” de la població. El poble havia de ser el seu mirall.

Duìděng 对等 → “Reciprocitat”. Concepte xinès que més s’ajustava a la llibertat individual, encara que la reciprocitat quedava molt lluny de la llibertat, ja que mentrestant aquest últim va posar èmfasi en el jo, la reciprocitat va destacar l’altre (persona).

Fǎlǎnxī rén yǔ jìnshì wénmíng 法兰西人与近世文明 → “Els Francesos i la Civilització Moderna”. Article de Chen Duxiu, publicat al 1915, en el primer número de la revista *Xīn Qīngnián* 新青年, on es va assenyalar la doctrina dels drets humans, com un dels tres pensaments que havien donat a la societat moderna un nou esperit.

Fāzhǎn 发展 → “Progrés”. Concepte que es va utilitzar per exaltar les virtuds de la democràcia i les conseqüències que podia tenir la seva implementació. També es podia definir com a “desenvolupament”, en una clara referència al camí que havia d’agafar la societat xinesa.

Fēngjiàn lǐjiāo 封建 → “Sistema de govern feudal”. Feia referència a les característiques determinades del sistema feudal xinès, on la gestió i execució de les lleis i les accions per part del poder, requeien en unes soles mans, que decidien el futur i l’esdevenir d’un país sencer, sense comptar amb la participació de la població.

Fúqīng nièyáng 福清涅阳 → “Donar suport als Qing, exterminar els estrangers”. Aquesta va ser la proclama que van utilitzar els Bòxers (veure cronologia), en la seva revolta, i que estava orientada en l’expulsió dels occidentals del territori xinès.

Fǔshì 府试 → “Examen de prefectura”. Era el segon examen de menys categoria dins, dels exàmens per accedir al funcionariat xinès.

Gāng 纲 → “Principis”. Són els principis morals que fan referència a la cultura de l’Àsia Oriental i que venen predeterminats per la influència de Confuci en ells.

Gémìng sānzūn 革命三尊 → “Els tres patriarques de la revolució”. Nom amb que es coneix a Zhang Binglin, Sun Yat-sen i Huang Xing, degut a que van ser les tres persones que més van aportar en la seva lluita a favor del nacionalisme a la Xina.

Gòng 共 “Opinió pública” → Concepte que apareix per ressaltar la importància que tenia la població a l’hora d’expressar la seva opinió, i com aquesta s’havia de veure ressaltada en les revistes i diaris que van néixer en la dècada dels 10, del segle XX.

Gōng 公 → “Justícia”. Equitativitat en la manera de decidir les coses de la població, és a dir, procediment mitjançant es decidia de manera imparcial qualsevol aspecte de la vida xinesa.

Gōngmíng 公民 → “Ciudadans”. Concepte que Kang Youwei va utilitzar per diferenciar-lo del concepte *persones*. Els ciutadans compartien la responsabilitat i la càrrega de mantenir l’estat-nació mitjançant la seva participació en les institucions locals, és a dir, els ciutadans sentien que formaven part del col·lectiu de l’estat-nació.

Gōngmíng zìzhì 公民自治 → “Autonomia dels ciutadans”. Concepte que va utilitzar Kang Youwei i que consistia en la forma que un govern local havia d’adoptar, on el ciutadà havia de fer valer els seves aptituds per poder desenvolupar-se. Aquest model es podria comparar a l’actualitat amb el model de subsidiarietat

Gōngyì 公意 → “Pensament comú”. Tipus de pensament majoritari dins d’una societat.

Guǎnzi 管子 → “Conducta”. Tipus de comportament que té qualsevol persona.

Guó 国 → “Estat”. Àrea geogràfica delimitada i políticament independent, amb un govern propi que s’atribueix un poder indiscutible sobre el territori i la població

Guómín yùndòng 国民运动 → “Moviment de la gent de la nació”. Concepte utilitzat per Chen Duxiu per anomenar a la democràcia.

Guómín zhèngzhì 国民政治 → “Polítiques per la gent de la nació”. Concepte utilitzat per Chen Duxiu on sustentava els valors de la llibertat, la igualtat i els drets humans, com els valors que havien de tenir qualsevol tipus de política que sorgís de qualsevol govern.

Guómíndǎng 国民党 → “Kuomintang” (veure cronologia).

Guóquán 国權 → “Drets nacionals”. Aquests drets estan conformats per tots els drets que les persones han adquirit i que estan regulats en el seu país.

Guózhèng 国政 → “Qui governa l’Estat”. Són les persones encarregades de governar i dirigir un país. En democràcia es considera als Guózhèng 國政 als Presidents i als Ministres.

Hǎiguó Túzhì 海国圖志 → “Introducció als països d’ultramar”. Títol del llibre que Wei Yuan va editar i va publicar el 1842. Aquest llibre va ser el primer llibre, que es va publicar a la Xina, per observar les polítiques estrangeres, les economies i les seves cultures. Inicialment l’autor descrivia el sistema federal que es practicava als Estats Units d’Amèrica.

Héxié shèhuì 和谐社会 → “Societat perfectament harmoniosa”. Aquest concepte defineix el tipus ideal de societat ideal que havia de coexistir en la societat xinesa, on l’estabilitat i l’harmonia social tenien a la Xina una lectura particular perquè la Xina era una societat potencialment dirigida cap al caos. El manteniment de l’ordre a la Xina precisava de molta atenció.

Huángbù tiáoyuē 黃埔條約 → “Tractat de Whampoa”. Tractat comercial firmat entre França i la Xina el 1844, on la Xina garantia, a França, els mateixos privilegis que tenia el Regne Unit. Aquests privilegis incloïen l’obertura de cinc ports als comerciants francesos, privilegis extraterritorials als ciutadans francesos a la Xina, una tarifa fixa sobre el comerç entre la Xina i França.

Huāngfēng 荒丰 → “L’etapa del Gran Desert”. En referència a l’època que va existir abans de la implementació de les grans dinasties a la Xina. Aquesta va ser una època de caos i terror per tot el territori xinès, on no hi havia lleis.

Huìdiǎn 会典 → “Llibre de lleis”. Era el suposat llibre que utilitzaven els monarques per exposar davant la població les normes que ells feien servir, i en teoria les normes estaven escrites en aquest llibre. Aquestes lleis li mancaven de legitimitat per part de la població, i aquesta era la diferència que podia haver amb una Constitució.

Huìshì 会试 → “Examen de la capital”. Era el penúltim examen dins del funcionariat xinès, abans d’accedir a l’examen de palau. Aquest examen tenia la característica que es feia en la capital de la província .

Hútòng 胡同 → Barris de cases construïdes als voltants d’un pati comú. Associats amb les ciutats del nord de la Xina, on més predominen és a Beijing. Molts d’aquestes carrerons van ser construïts durant les dinasties Yuan, Ming i Qing. En aquests carrers, les cases tenen entrades estretes i totes les habitacions donen a un pati quadrat, el qual era el centre neuràlgic de l’habitatge. La majoria tenen un bany comunitari.

Jiàobānlú kàngyì 校邠庐抗议 → “Assajos de protesta”. Va ser un text escrit per Feng Guifen i que més influència va generar, en les posteriors generacions, dins la societat xinesa. Aquest escrit va consistir en la introducció d’uns canvis, que consistien en reassignar el poder polític de l’estat, tant a dins de la burocràcia com a fora d’ella.

Jìngào qīngnián 敬告青年 → “Crida a la Joventut”. És un article que Chen Duxiu va publicar a la revista on exposava els problemes que patia la Xina, els quals es sorgien com a conseqüència de la seva cultura tradicional. D’aquí que fes una crida al jovent per trencar amb el passat i renovar-se a partir de les noves idees que arribaven de l’exterior.

Jìnshì 進士 → “Examen de Palau”. Era el darrer examen a la capital o el de grau màxim dins l’escala de l’administració xinesa. L’obtenció d’aquest títol, on els exàmens es realitzaven cada tres anys i atorgaven només dos-cents títols, no garantitzava aconseguir un lloc reconegut dins l’administració xinesa. L’obtenció d’aquest títol equivalia al que al que Occident coneixem el grau acadèmic de Doctor. Amb aquest títol es podia accedir als càrrecs més alts de l’administració pública

Jūn 君 → “Príncep, sobirà”. Concepte que defineix la figura del príncep o del sobirà que governa el país.

Jūnquán 君权 → “Autocràcia”. Règim polític contrari a les democràcies, Una autocràcia és una filosofia o forma de govern en què el poder polític és ostentat per una sola persona. El país és "autogovernat" El concepte de "monarquia" difereix del de l’autocràcia, atès que el primer comporta un títol hereditari.

Jūntián 均田 → “Sistema de repartiment equitatiu de la terra”. després de la implementació per part de la dinastia Tang (618-907) del sistema de la distribució

igualitari de la terra, la Xina va ser relativament igualitària, pel que fa al treball de la terra.

Jūnzǔ guó 君主国 → “Estat sobirà o monàrquic”. Forma d’Estat que és governat per una monarquia, la qual una persona té dret a governar a través d’ella via hereditària. En l’Estat monàrquic, el monarca concentrava el poder legislatiu, executiu i judicial. És a dir, era el monarca qui decidia quines lleis entraven en vigor, qui prenia les decisions de govern i qui nomenava els jutges o les persones encarregades de jutjar, sovint aquesta acció era feta pel mateix monarca.

Kǎozhèngxué 考证学 → “Escola d’Estudis Crítics”. Moviment d’estudis filològics del segle XVIII que va tenir connotacions polítiques perquè representava una rebel·lió subtil d’alguns intel·lectuals contra la dinastia Qing a través de demostrar que basava part dels seus principis en textos fraudulents.

Lǐ 礼 → “Ritual”. Entre les virtuts pilars més importants del pensament confucià es troben les cinc virtuts, les quals s’han de regir pel comportament de les persones. *Lǐ* 礼 és una de les cinc virtuts.

Lǐ jì 礼记 → “Registre de Ritus”. Aquest llibre de caire polític, es tracta d’un clàssic confucià que va ser una de les declaracions més influents del pensament de Confuci. Portava com a títol **Dàdào 大道** (Gran Camí), on aquest treball descriu com en una època, el món, els qui ostentaven el poder, treballaven per als interessos de totes les persones

Liánshēng zìzhì cùjìn huì 联升自治促进会 → “Associació per a la Promoció Provincial del Federalisme”. Durant el procés de la redacció de la constitució, es va crear aquesta Associació, que va ser fundada per Zhang Binglin i altres activistes a l’agost de 1922, tot i que aviat es va dissoldre. L’objectiu principal d’aquesta Associació era l’elaboració d’un marc jurídic per a una Xina federal.

Lǐsú 礼俗 → “Ritus i costums”. Aquest concepte neix a partir d’una campanya de promoció de les costums, que va iniciar Zhang Binglin per mantenir els costums tradicionals xinesos.

Lǐxiǎng 理想 → “Principis imaginats/ideals”. Concepte emprat per Liang Qichao, per tal d’explicar que la universalització dels sistemes polític, no era la solució i no a tots els Estats podia funcionar correctament. Aquest pressupòsit que tots els sistemes podien funcionar bé a tots els països, Liang Qichao el va anomenar **Lǐxiǎng 理想**, un concepte que servia per fer i donar conceptes no-provats, és a dir, conceptes idealtzats.

Luàn 乱 → “Desordre”. És el concepte antagònic de la societat perfectament harmoniosa (**Héxié shèhuì 和谐社会**). El desordre, el caos, són dos conceptes temuts en la cultura tradicional xinesa, perquè suposa la desestabilització de la societat.

Lùn shìbiàn zhī jí 论世变之亟 → “El Canvi Urgent del Món”. Va ser el primer assaig que va escriure (1885) Yan Fu, on va fer una anàlisi de les societats xineses i occidentals i en va explicar els trets diferencials entre una societat i l’altre.

Lúnyǔ 论语 → “Analectes de Confuci”. És una col·lecció de dites de Confuci 孔子 i dels diàlegs, que el mateix Confuci va tenir amb els seus deixebles. És la font d'autoritat de les teories filosòfiques de Confuci. Té com a eix central del seu discurs, el valor de les relacions humanes. Aquestes relacions eren entre: governador i ministre; pare i fill; marit i muller; germà gran i germà petit; amics.

Mín 民 → “Poble”. Fa referència al conjunt de la població, és a dir, al conjunt d'habitants d'un país considerats en relació amb els seus governants. Aquest concepte està lligat a una de les relacions que Confuci havia fet en el seu llibre *Analectes*. El significat de poble té un pes important a l'estar lligat a la cultura tradicional xinesa.

Mínbào 民报 → “Notícies del Poble”. Era l'òrgan polític del Partit Tongmenghui 同盟会, predecessor del Guomindang 国民党. El diari es va establir a Tòquio, on el primer número va aparèixer el 26 de novembre de 1905. Va ser prohibit pel govern japonès a l'octubre de 1908. Va ser distribuït en secret a partir de 1910 en endavant. Un dels seus editors va ser Zhang Binglin. Posteriorment, el diari va servir com un instrument de propaganda política, per a Sun Yat-sen, on va poder difondre el seu pensament polític.

Mínquán 民权 → “Poder del poble”. També es pot traduir com a sobirania popular, és a dir, la capacitat del poble per poder escollir els seus representants. Aquest concepte va ser confós en reiterades ocasions, pels conceptes de república o democràcia. Lluny de significar república o democràcia, la sobirania popular formava part de les normes de joc de la democràcia, és a dir, no era democràcia sinó era part de la democràcia.

Mínquán zhízhèng 民权执政 → “Governar per al poble”. Concepte introduït per Tan Sitong, on el fet de governar per al poble s’havia de fer sense fissures ni barreres. La relació dels governants que ostentaven el poder amb “el poble” o governats, havia de ser de plena unitat i transparent. Això asseguraria un bon govern.

Mínzhǔ 民主 → “Democràcia”. Concepte que es tradueix per a democràcia, i que pren les connotacions originàries de l’antiga Grècia, tot i que el seu significat varia segons els autors que la nombren. Tot i això, és la base per entendre i diferenciar els règims monàrquics i autoritaris que havien existit fins a principis del segle XX a la Xina. A partir d’aquest concepte se’n deriven altres, com per exemple *mínquán* 民权, que donen un pes especial a la capacitat de decisió del poble.

Mínzhǔ zhuānzhì 民主专制 → “Dictadura democràtica”. Va ser un concepte que va utilitzar Liang Qichao per expressar els perills de la implementació d’una democràcia, amb una societat educacionalment i intel·lectualment poc preparada per fer-ne ús. Aquests perills podien portar a una democràcia amb tics dictatorials per part dels qui en fessin ús. Un sistema polític populista.

Nánjīng tiáoyuē 南京條約 → “Tractat de Nanjing”. Va ser el tractat que va posar fi a la Primera Guerra de l’Opi, al 1842. Aquest tractat el van signar la Xina i l’Imperi Britànic. Entre les concessions que van fer els xinesos als britànics, cal destacar: la cessó l’illa de Hong Kong a perpetuïtat. El tractat abolia el monopoli de les tretze fàbriques en el comerç estranger a Canton i a canvi s’obrien cinc ports on els britànics van poder comerciar lliurement. L’Imperi Britànic adquiriria també el dret a enviar còsols a aquests ports oberts. També es va aplicar un aranzel del 5% en aquests ports, fet que significava el naixement del concepte de la nació més afavorida, fet que va comportar certes desavinences amb els altres països occidentals que també comercialitzaven en els ports cedits a l’Imperi Britànic.

Píngděng 平等 → “Igualitarisme”. Expressava la completa igualtat en tots els aspectes de la vida, de tots els éssers humans. Aquest concepte intentava que les diferències socials i davant la llei desapareixessin de la societat xinesa, durant l’època reformista (finals del segle XIX i principis del segle XX).

Píngmínzhǔyì 平民主义 → “Populisme”. Concepte utilitzat en el primer terç del segle XX per Qian Mu 穆钱, per advertir dels perills de la democràcia, la qual podia comportar unes pràctiques no recomanades, per persones poc preparades per assumir responsabilitats i que poguessin aconseguir el poder mitjançant un discurs polític on intentaven influir en les emocions dels votants, per aconseguir el benefici propi.

Qì 器 → “Aptitud”. Capacitat de la persona per assolir determinats objectius, però a diferència del *Dào* 道, no es regeix per unes normes i morals predeterminades per la societat, sinó que les capacitats són innates.

Qíng 情 → “Amor”. Estimació i/o afecte.

Quán 权 → “Drets/poder”. És la capacitat, en grau, de decidir que té una persona. Aquesta capacitat de decisió està lligada amb la força i la legitimitat que pot tenir, uan persona en concret, normalment s’utilitza aquest concepte quan es parla dels governants i el seu poder de decisió sobre els assumptes de l’Estat.

Quàn Xué Piān 劝学篇 → “Foment de l’estudi”. Llibre escrit per Zhang Zhidong, al 1909, i que recollia els principis fonamentals de la reforma política que s’havia de produir a la Xina. El principal tret característic de les idees reformistes recollit en aquest llibre, era la importància d’adquirir els mètodes utilitzats pels governs occidentals (democràcies), en el qual s’inclogueren el sistema educatiu, l’assessorament financer, les lleis i el desenvolupament industrial.

Quánjǐn xīhuà 全景西化 → “Occidentalització completa”. Concepte utilitzat per Tan Sitong on apostava per abandonar el confucianisme i la cultura tradicional xinesa i adquirir tots els conceptes que havien portat a les grans potències europees a assolir als graus de desenvolupament.

Rén 仁 → “Humanitat”, “altruisme”. Fa referència a un concepte confucià sobre la virtut moral bàsica, que fa autènticament humans als éssers humans. És el mecanisme

social que hauria d'evitar els conflictes i garantir la convivència. Això implicava saber en cada cas quin era el comportament correcte.

Réndào 人道 → “Camí de l'humanitat”. Fa referència a la qualitat de les relacions entre les persones. Valora el sentiment d'amor i compassió envers tots els homes, com al flux de vitalitat que emana de cada ésser que ha rebut la seva naturalesa del cel i que genera incessant vida a l'univers, i com aquests éssers es relacionen uns amb els altres.

Rénmín 人民 → “Poble (persones)”. Kang Youwei apuntava en la diferenciació entre 公民 *gōngmíng* i *renmín*. Per a Kang Youwei, *renmín*, significava la població que no mostrava cap tipus d'implicació en els assumptes de l'Estat, el que els considerava com a persones vulgars, com a poble vulgar. Per contra 公民 *gōngmíng*, els donava el títol de ciutadans per la seva dedicació al desenvolupament de l'Estat.

Rénmín zhǔquán lùn 人民主权论 → “Sobirania popular”. Concepte emprat per primera vegada per Wang Tao, que definia la sobirania popular com el poder que havia de recaure en diverses mans, en les mans del poble. Aquest poder havia de ser qui havia d'escollir els seus governants, a partir d'una imparcialitat de la lliure concurrència en unes eleccions. La capacitat per decidir havia de recaure en el poble.

Rénxué 仁學 → “Estudi de l'humanitarisme o altruisme”. Llibre escrit per Tan Sitong (1898), on es recollien els ideals de la Revolució Francesa. Aquest treball ofería una filosofia eclèctica amb elements extrets ostensiblement des del confucianisme, el budisme i el cristianisme

Sài xiānshēng 赛先生 → “Senyor Ciència”. Chen Duxiu, un dels líders intel·lectuals del moviment de la Nova Cultura, va donar respectuosament a la democràcia i a la ciència els sobrenoms de “Senyor Democràcia” i “Senyor Ciència”, i va proclamar que només aquests dos cavallers podien salvar la Xina de la foscor política, moral, acadèmica i intel·lectual en què es trobava.

Sānmín zhǔyì 三民主義 → “Els tres Principis del Poble”. Respon a la formulació que va fer Sun Yat-sen, en la qual va explicar que nacionalisme, democràcia i benestar per al poble, eren els tres principis bàsics que la societat xinesa havia d'utilitzar per caminar cap a un sistema que els portaria el desenvolupament a tots nivells. Aquests principis es basaven en els principis de la Il·lustració euroamericana.

Shēnbǎo 绅宝 → “Diari de Shanghai”. Va ser un dels diaris comercials més influents de finals del segle XIX. En ell persones com Liang Qichao van escriure i els van servir com a aparador per mostrar les seves idees revolucionàries.

Shénquán 神权 → “Teocràcia”. La teocràcia era l'estat polític que es va basar en el mandat del *tiānmìng* 天命, a partir de la filosofia del *Tiāndào* 天道. Aquesta forma de govern estableix que l'autoritat per governar, dirigir i decidir, no pertany al poble sinó que pertany al mandat del Cel, i per tant, al seu representant representants a la Terra, *Tiānzǐ* 天子, l'emperador. Els representants eren escollits per mandat diví.

Shímín 市民 → “Ciutadans”. Concepte utilitzat per anomenar als habitants de les ciutats com a subjectes de drets polítics i que intervenen, exercitant-los en el país on viuen.

Shíwù bào 时务报 → “Actualitat”. Va ser una publicació que es va publicar per primera vegada a l'agost de 1896, sota la direcció de Liang Qichao i amb seu a Shanghai va tenir una gran influència i va ser diari de referència no només per la societat shanhainesa, sinó a tot el país. Es van publicar articles revolucionaris que cridaven a la població a la revolta.

Shíxíng mínzhì de jīchǔ 实行民治的基础 → “Bases per la Implementació de la Democràcia”. Article de Chen, que es va publicar al desembre de 1919, més de quatre anys després de la primera publicació de la revista **新青年 Xīn Qīngnián** (1915), va ser un clar relat i va servir de propaganda per tal d'incitar a la societat a adoptar la democràcia.

Shuō Guójiā 說國家 → “(La Nació)”. article publicat al 1904, per Chen Duxiu, on va intentar descriure com estava dividit, el món geopolític, en diferents Estats.

Sī 私 → “Privadesa”. Concepte que fa referència a l'esfera privada, que es contraposa amb l'esfera pública (公 gong). En aquest cas l'esfera privada a la societat xinesa de principis del segle XIX, anava lligada a un sistema autocràtic i on pocs podien tenir accés, per contra la democràcia obria l'esfera pública, per tal que la població tingués una participació més influent en la vida pública.

Tàipíng Tiānguó 太平天国 → “País celestial de la pau suprem” Rebel·lió Taiping (veure en la cronologia).

Tí 體 → “Substància”. Fa referència a la funció que tenien determinades paraules, i que a partir de la funció es podia arribar a l'objectiu que es pretenia, és a dir, la funció era poder arribar a l'objectiu pel qual un concepte o un fet podien existir.

Tiāndào 天道 → “Camins del Cel”. Concepte taoista de com s'havia d'interpretar la vida a partir a partir de les lleis del Cel, que eren qui marcaven el camí dels “bons homes”.

Tiānjīn tiáoyuē 天津條約 → “Tractat de Tianjin”. Aquest tractat va ser signat entre la Dinastia Qing i l'Imperi Rus, el 13 de juny de 1858. Dies més tard la Dinastia Qing va fer extensible la seva firma als Estats Units, Regne Unit i França. Els punts que destaquen més d'aquest tractat és que es va deixar navegar lliurement pel Riu Yangtze, a les potències signants, així com als seus ciutadans, van tenir el dret de viatjar a les regions interiors del per establir comerç o realitzar activitats missioneres. També es van obrir fins a onze ports al comerç internacional, i la Xina va haver de pagar una gran quantitat de diners a les potències cosignants.

Tiānxià 天下 → “Sota el Cel”. Tot que hi ha sota el cel, és a dir, el món sencer. Concepte que explica que tot ésser humà està situat sota el mandat del Cel, és a dir, tots

els humans pertanyen a la voluntat del Cel, per tant es debien a la voluntat del governador que havia estat escollit per la divinitat i tenia la legitimitat i la plena sobirania, per governar a qualsevol persona que visqués a la terra.

Tiānxià wèi gōng 天下为公 → “Treballar per l'interès comú”. Era la filosofia que es volia imposar a principis del segle XX, quan es parlava de les reformes del sistema polític. L'objectiu era que els governants treballessin per l'interès o el bé comú de tota la societat, i no pels interessos propis o d'uns pocs.

Tiānzǐ 天子 → “Fill del Cel”. Fins a la dinastia Zhou (1050 a.C – 256 a.C), fa referència a la persona que governava el país, a partir del mandat diví. La seva autoritat es creia emanar del Cel. A partir de la dinastia Zhou, la sobirania s'explica pel concepte del mandat del cel. Aquesta va ser una concessió de l'autoritat, que no depenia de dret diví, sinó de la virtut.

Tōngdǐ jūnzǔ 通敌君主 → “Aversió als governants”. A finals del segle IV a.C, molts dels petits governants dels territoris, van sentir que no creien en la línia política dels màxims governants del país, fet que els va provocar que desertessin dels seus llocs de responsabilitat. Es va utilitzar aquest concepte per explicar el sentiment que tenien aquests petits governants i els governats a la Xina.

Wángdào 王道 → “Camí del Rei”. Manera de governar, sobretot quan es tractava de la política exterior, que estava principalment motivada pels principis morals, més que no pas pels fets de poder treure avantatge o guanyar a partir de la seva posició, i que es caracteritzava principalment per mètodes pacífics i diplomàtics. A la Xina imperial *Wángdào* 王道 sovint es trobava en contraposició amb el concepte de *Bàdào* 霸道 o el Camí de l'Hegemonia on la política estava motivada principalment per l'avantatge o el guany a partir d'uns mètodes que es caracteritzaven per la força i la guerra.

Wànguó Gōngbào 万国公报 → Va ser una publicació mensual, que va tenir una gran influència dins la societat xinesa de finals del segle XIX. Va ser fundada pel reverent nord-americà, Young John Allen (1836-1907). Es va publicar a partir del setembre de 1868 fins al desembre de 1907, amb una interrupció des de l'estiu de 1883 fins al gener de 1889. Va vendre fins a 50.000 exemplars cada setmana en tot l'imperi xinès i també estava disponible al Japó, Corea, Vietnam, i fins i tot Hawaii, Califòrnia i Nova York. Aquesta revista es va convertir en el primer fòrum per a la introducció de les idees polítiques occidentals i per explicar els avantatges de la cristianitat.

Wànguó gōngfǎ 万国公法 → “Drets Universals de les Nacions”. Fa referència a les lleis i als drets, que es van universalitzar, en el món occidental a partir de Hobbes i Grocio, tot i que els colonitzadors no els van voler aplicar als pobles que havien colonitzat.

Wéixīn Bǎirì 维新百日 → “Reforma dels Cent Dies” (veure cronologia)

Wéixīn yùndòng 维新运动 → “Moviment de la Reforma dels Cent Dies” (veure cronologia)

Wèngyǒu yútán 甕牖餘談 → “Xafarderies des de la finestra d’un pobre home”. Va ser un llibre escrit per Wang Tao (1902) on expressava que la qualitat de la Constitució dels Estats Units d’Amèrica no era igualada per cap altre país estranger.

Wényán 文言 → “Dialecte literari”. Dialecte literari que es feia servir en l’escriptura dels textos antics xinesos i que al segle XIX va tenir una persecussió com a conseqüència de que es volia trencar amb tot el què es referia a la cultura del passat. Per altre banda, era un impediment a l’alfabetisme, ja que poca gent podia dominar-lo o entendre’l.

Wǔcháng 五常 → “Les cinc virtuts” que va descriure Confuci: 仁 rén, 义 yì, 礼 lǐ, 智 zhì, 信 xìn, són les virtuts que havien de regir el comportament de les persones. Aquestes virtuts eren, en definitiva, el comportament moral que havien de tenir les persones, però especialment els polítics i aquells que governaven. Aquestes virtuts eren l’essència de la vida i els llaços que unien la societat.

Wùxū biànfǎ 戊戌变法 → “Moviment de la Reforma” (veure en la cronologia).

Xī zhèng 西政 → “Institucions governamentals”. Fa referència al conjunt d’institucions governamentals d’Occident, com el Parlament, els tribunals de justícia i on també s’inclou el sistema d’educació, la gestió financera, els mètodes de tributació, les lleis i els estatuts.

Xiàn xiàn 县 → “Districte”. Unitat bàsica de l’autonomia local que es podia dividir entre pobles i districtes rurals, tots sota la jurisdicció del govern del districte.

Xiāngshì 乡试 → “Examen de província”. Era l’examen de grau mig de tota l’escala del funcionariat xinès. La superació d’aquest examen permetia accedir a l’examen de la capital. És a dir, l’examen de província era l’examen més important a nivell regional.

Xiànsì 县试 → “Examen de districte”. Era l’examen dins l’administració xinesa de més baix nivell. Era el primer de tots els exàmens.

Xìn 信 → “Fidelitat”. Aquest concepte el va utilitzar Yan Fu i feia referència a la importància de la bona traducció dels conceptes i les paraules occidentals al xinès. Les traduccions havien de ser fidels al seu concepte original. Sense aquesta fidelitat, la paraula podia perdre tot el sentit i la seva peculiar definició.

Xīn Qīngnián 新青年 → “La Nova Joventut”. Va ser una revista xinesa molt influent en els anys 1910 i 1920 que va jugar un paper important en la iniciació del moviment de la Nova Cultura i la difusió de la influència del Moviment del Quatre de Maig. Va ser fundada al 1915 per Chen Duxiu a Shanghai.

Xīn Wénhuà Yùndòng 新文化运动 → “El Moviment de la Nova Cultura” (veure cronologia)

Xīnhài Gémìng 辛亥革命 → “Revolució Xinhai” (veure la cronologia)

Xīnmín Cóngbào 新民叢報 → “Diari de la Nova Ciutadania”. Revista quinzenal que Liang Qichao va publicar a Yokohama, entre els anys 1902-1905. Aquesta publicació va mostrar les influències occidentals sobre el seu editor, Liang Qichao i va apostar per la reforma del sistema polític xinès.

Xixue shumubiao 西學書目表 → Va ser una revista quinzenal, dedicat a treballs de diferents matèries vistes des d’una perspectiva occidental.

Xuǎn xián yǔ néng 选贤与能 → “Elegir els savis i capaços”. Va ser una expressió feta per Confuci, en què parlava de les persones que havien d’ocupar càrrecs de resopnsabilitat, els quals havien de ser elegits per un sistema de meritocràcia política.

Xué 学 → “Estudiar”. Ver que en xinès significar estudiar, i que va tenir un especial significat a finals del segle XIX, quan l’educació va passar a formar part dels principals arguments dels reformistes xinesos, a l’hora d’intentar adoptar els llenguatges i els conceptes occidentals.

Xuéhuì 学会 → “Societats acadèmiques”. Grups d’experts en política occidental, que tenien com a finalitat, perfilar el que eren realment les formes més característiques de la política occidental. La finalitat d’aquesta línia de pensament era que no es donés peu a males traduccions, interpretacions i usos dels termes occidentals, com per exemple podia ser la democràcia.

Xúnhuán Ribào 循環日報 → “Revista Global Times”. Revista publicada a Hong Kong, i en llengua xinesa al darrer terç del segle XIX. Aquesta revista va tenir una gran influència, pel què fa a l’exposició de conceptes prominents d’Occident.

Yǎ 雅 → “Elegància”. Aques concepte va ser introduït per Yan Fu i feia referència a un dels tres conceptes essencials que havia de tenir una bona traducció. L’elegància havia de permetre a la traducció mantenir el seu caire original, sense utilitzar expressions que poguessin alterar el seu ordre.

Yángwù 洋物 → “Matèries estrangeres”. En referència als conceptes i la tecnologia que provenia des d’Occident.

Yángwù Yùndòng 洋務運動 → “Moviment d’occidentalització”. (veure la cronologia)

Yì 义 → “Justícia/Deure”. Entre els pilars més importants del pensament confucià es troben les cinc virtuts, les quals s’han de regir pel comportament de les persones. Una d’elles fa referència a la justícia.

Yīnyáng 阴阳 → “Yin yang”. Principi cosmològic que explica la correlativitat de tot allò que existeix en l’univers.

Yòng 用 → “Funció”. En referència a la finalitat de l’objectiu que es persegueix. Tot objectiu ha de tenir una finalitat i aquesta finalitat ha de tenir una funció en la vida diària.

Yuán qiáng 原强 → “L'origen de la força”. Llibre escrit, al 1895, per Yan Fu, on expressava que la democràcia havia de ser compresa, en primer terme, sinó no tindria èxit.

Yuánmíngyuán 圆明园 → “Jardi del Brillantor Perfecte”. Edificació que es va iniciar a construir a l'any 1707 i que els emperadors van fer servir com a residència en els mesos d'estiu. Va incloure construccions basades en l'arquitectura occidental i que, per tant, va representar un moment d'intent de fusió de l'estètica occidental amb l'estètica tradicional xinesa, feta pels missioners jesuïtes a la Xina, i que va ser destruïda per les tropes franceses arran de la Segona Guerra de l'Opi (1856-1860).

Yuànsì 院试 → “Examen d'aptitud”. La superació d'aquest examen, dins l'escala del funcionariat xinès, donava peu a poder realitzar l'examen de nivell provincial, és a dir, és el segon examen més important a nivell provincial.

Zhèng 政 → “Política”. Terme utilitzat per definir la política de manera genèrica. Aquest caràcter es troba en diferents paraules xineses, lligades a les formes de govern existents.

Zhì fǎ 治法 → “Sistema de governança”. Concepte utilitzat per Tan Sitong per definir el sistema de govern que permetia elaborar i executar lleis, és a dir, gestionar les polítiques d'un estat, per tal que el funcionament del govern sigui efectiu i la població pugui desenvolupar-se sense ingerències ni repercussions, assegurant els seus drets com a ciutadans

Zhì 智 → “Saviesa”. Entre els pilars més importants del pensament confucianista es troben les cinc virtuts, les quals s'han de regir pel comportament de les persones. Una d'elles fa referència a la saviesa.

Zhìrén 治人 → “Governar la gent”. Sistema de govern que assegurava el benestar dels ciutadans, per sobre dels del propi govern. Aquest sistema s'havia de aconseguir a partir del *Zhì fǎ 治法* que Tan Sitong havia anomenat, com un sistema efectiu. Aquesta efectivitat havia de recaure en les polítiques que afectaven a la població.

Zhōng měiwàng shà tiáoyuē 中美望厦条约 → “Tractat de Wangsha”. Va ser el primer dels Tractats Desiguals, que la Xina va signar amb els Estats Units d'Amèrica, el 1844, on es van fer grans concessions comercials per part de la Xina cap al país americà.

Zhōngguó Gòngchǎndǎng 中国共产党 → “Partit Comunista Xinès” (veure la cronologia)

Zhōnghuá Sūwéi'āi Gònghéguó 中华苏维埃共和国 → “Soviet de Jiangxi” (veure la cronologia)

Zhōngtǐ xīyòng 中體西用 → “Essència xinesa i pràctica occidental”. En els anys de la reforma institucional, alguns intel·lectuals xinesos, no van voler trencar amb el passat per complet, i van apostar per la fórmula d'introduir els conceptes polítics occidentals,

però sempre adaptant-los a la cultura tradicional xinesa, que va servir de base per a la introducció d'aquests nous elements.

Zhōngguó gòngchǎn zhǔyì qīngnián tuán 中国共产主义青年团 “Lliga Juvenil Comunista de la Xina” → Organització fundada per Chen Duxiu i Li Dazhao, entre altres persones, a l'agost de 1920, i que va servir com a base per a la fundació del Partit Comunista Xinès, al juliol de 1921, i que a posteriori va servir com una escola de formació ideològica de persones, que després de passar els seus primers anys de joventut dins d'aquesta Lliga, farien el salt i passarien a formar part del Partit Comunista Xinès.

Zhōngxué wèi tí xīxué wèi yòng 中學為題西學為用 → “Pensament xinès com la base, pensament occidental per usos pràctic. (*Íbid.* definició anterior).

Zhōngyōng 中庸 → “La Doctrina de la Mitjanja”. Va ser un dels quatre llibres que Zhu Xi 朱熹, va recopilar dels textos de la literatura clàssica xinesa que van ser seleccionats entre (1130-1200), durant la dinastia Song (960-1279) i van servir com a introducció al confucianisme.

Zhǔ mǐn jūnzǔ guó 君主立宪国 → “Monarquia Constitucional”. És aquella en què el monarca, com a cap d'Estat, té poders limitats i reglats per la llei constitucional. Aquí rau la diferència amb la monarquia absoluta. Si bé el monarca és el símbol de l'Estat i encarna les més rànquies tradicions del seu poble, les seves atribucions no només que estan sotmeses a la llei sinó que es redueixen al merament formal i cerimonial. Aquesta formulació, que va fer Wang Tao, la va rubricar indicant que en tota monarquia constitucional tan governats com governants havien de tenir els mateixos privilegis i responsabilitats.

Zhūzǐ lüèxù 諸子略叙 → “Observacions breus sobre els mestres no canònics”. Llibre escrit per Zhang Binglin on explicava la situació contemporània, que s'estava vivint en aquells moments a la Xina, i on intentava canviar i adaptar el pensament tradicional xinès al pensament més contemporani.

Zìqiǎng 自强 → “Autoenfortiment”. Concepte exposat per Feng Guifen, on explicava que la Xina havia d'aprendre a "enfortir-se" mitjançant la inclusió de les llengües estrangeres, les matemàtiques i la ciència en el pla d'estudis.

Zìqiáng Yùndòng 自强運動 → “Moviment d'autoenfortiment” (veure cronologia)

Zìxiū zìqiǎng 自修自强 → “Automillora i autoenfortiment”. Sentiment que va expressar Wei Yuan després de la derrota en la Primera Guerra de l'Opi. La Xina havia d'intentar millorar, desenvolupar-se a partir de fer-se un Estat fort.

Zōngfǎ 宗法 → “Sistema de clans patriarcal” (veure capítol de Feng Guifen)

Zú mín 族民 → “Membres de la família”. La importància dels membres de la família a la Xina té una arrel tradicional. Moltes de les poblacions estaven regulades pels clans familiars. La cultura tradicional xinesa apostava perquè fos la família qui regulés els

territoris, sinó es produïa així es corria el perill que la situació esdevingués caòtica. El llinatge va ser un element bàsic en la transmissió de les herència polítiques a la Xina.

BIBLIOGRAFIA

- Amin, Samir. “El problema de la democràcia en el Tercer Mundo contemporáneo”. *Nueva Sociedad*. Núm.112. Marzo-Abril (1991): 24-39.
- Arenilla Sáez, Manuel. “El Apoyo a la Toma de Decisiones en la Administración”. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. Núm.77. Julio-Septiembre (1992): 139-168.
- Arkush, R.David i Lee, Leo Ou-fan. *Land Without Ghosts. Chinese Impressions of America from the Mid-nineteenth Century to the Present*. London: University of California Press, 2009.
- Bai, Liming. “Children and the Survival of China: Liang Qichao on Education Before the 1898 Reform”. *Late Imperial China*. Vol. 22. Núm. 2. December (2001): 124–155.
- Beetham, David, i Boyle, Kevin. *Cuestiones sobre la democracia. Conceptos, elementos y principios básicos*. Madrid: Los libros de la Catarata, 1996.
- Barmé, Geremie, i Jaivin, Linda. *New Ghosts, Old Dreams: Chinese Rebel Voices*. New York: Times Books, 1992.
- Bell, Daniel. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Benach, Ernest. “Presentació: L’Aplicació Parlamentària del Principi de Subsidiarietat”. *Testimonis Parlamentaris*. Núm. 31. Octubre (2010): 11-12.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Bo, Mou, ed. *History of Chinese Philosophy*. New York: Routledge, 2009.
- Bontekoe, Ron, i Stepaniants, Marietta. *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University’s Hawaii Press, 1997.

Bukovansky, Mlada. "The Altered State and the State of Nature. The French Revolution and International Politics". *Review of International Studies*. Vol.25, Núm.2. April (1999): 197-216.

Burgess, Stanley M., i Palmer, Michael D., eds. *Religion and Social Justice*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.

Cadot-Wood, Antoine. *Striving Toward a Lovable Nation: Nationalism and Individual Agency in the Writings of Chen Duxiu*. Middleton: Wesleyan University, 2011.

Chan, Joseph. "Confucianism: Historical Setting". A *Religion and Social Justice*, eds. Michael D. Palmer, Stanley M. Burgess, 77-92. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.

Chan, Joseph. "Democracy and Meritocracy: Toward a Confucian Perspective". *Journal of Chinese Philosophy*. Vol.34. Núm. 2. (2007): 179-193.

Chan, Sin-Wai. *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüh of T'an Ssu-t'ung*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1984.

Chang, Hao. "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-8". *The Cambridge History of China*. Vol. 11. Núm. 2. (1980): 274-338.

Chen Duxiu "Oa Ke Qinshi" (Reply to Ke Qinshi), November (1920). Trans. Edward X. Gu. "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Gongchandang yuekan quanyan" (The preface to Communist Monthly). November (1920). Trans. Edward X. Gu. "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*. Vol. 35. Núm. 3 July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Tan zhengzhi" (On politics). September (1920). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy

and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Shixing minzhi de jichu" (Foundations for implementing political democracy). December (1919). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Xin qingnian zuian zhi dabianshu" (New Youth's reply to charges against the magazine). January (1919). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Xianfa yu kongjiao" (The Constitution and Confucianism). November (1916). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Wuren zuihou zhi juewu" (Our final awakening). February. (1916). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Jinri hi jiaoyu fangzhen" (Today's guiding principles for education), October (1915). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen Duxiu, "Falanxiren yu jinshi wenming" (French and the modern civilization). September (1915). Trans. Edward X. Gu "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese

Intellectuals (1915-1922)". *Modern Asian Studies*, Vol. 35. Núm. 3. July (2001): 589-621.

Chen, Jeng-Guo. "Friendship and Equality in Tan Sitong's Concept of Pingdeng". "Paper" presentat a l'AAS Conference. San Francisco, 7 d'Abril 2006.

Chen, L.T. *The Three Principles of the People. San Min Chu I. By Dr. Sun Yat-Sen.* Vancouver: Soul Care Publishing, 2011.

Chen, Qitai, i Lanxiao Liu. "Wei Yuan pingzhuan". 2005. Trans. Orville Schell i John Delury. *Wealth and Power. China's Long March to the Twenty-First Century.* New York: Random House, 2013.

Cheng, W.K. "Enlightenment and Unity: Language Reformism in Late Qing China." *Modern Asian Studies*. Vol. 2. Núm. 35. (2001): 469-493.

China Society for Human Rights Studies, Ed. *Cultural traditions, Values and Human Rights.* Beijing: China Intercontinental Press, 2012.

Chou, Chen-fu. "Yen-fu shih-wen hsueh", 1959. Trans. Y.C. Wang. *Chinese Intellectuals and the West: overseas students and modern China (1872-1949).* Chapel Hill: UNC Press, 1966.

Cohen, Paul A. "Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Qing China". A *Constitutional developments in China and Japan from the mid 19th century to the early 20th century*, N.G. Kin-yuen, 126-127. Hong Kong: The University of Hong Kong, 1992.

d'Elia, Paschal M. *Le Triple Demisme de Suen Wen.* Shanghai: Bureau Sinologique De Zi-Ka-Wei, 1929.

de Bary, William Theodore, i Lufrano, Richard. Eds. *Sources of Chinese Tradition. From 1600 through the Twentieth Century.* Vol.2. New York: Columbia University Press, 2000.

- de Bary, William Theodore, i Bloom, Irene (Eds.) *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*. Vol.1. New York: Columbia University Press, 1999.
- de Bary, William Theodore. “Confucianism and Human Rights in China.” *Democracy in East Asia*. (1998): 42–54.
- Dong, Shouyland, i Wang, Yanjing “Chinese Investigative Missions Overseas, 1866-1907”. A *China, 1895-1912 State Sponsored Reforms and China’s Late-Qing Revolution*, Douglas R. Reynolds. 15-34. New York: M.E.Sharpe, 1995.
- Dong, Zhenghua. “New Cultural Traditions and Human Rights”. *China Society for Human Rights*. (2011): 38-48
- Faure, David, i Liu, Tao Tao. *Unity and Diversity. Local Cultures and Identities in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996.
- Feigon, Lee. *Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Feng, Guifen. “Jiaobinlu kangyi [Dissenting Views from a Hut near Bin].(1971). Trans. a *Wealth and Power. China’s Long March to the Twenty-First Century*, Orville Schell i John Delury.. New York: Random House, 2013.
- Font, Joan; Blanco, Ismael; Gomà, Ricard; Jarque, Marina. “Mecanismos de Participación en la Toma de Decisiones Locales: Una Visión Panoràmica”. *Serie Documentos Debate*. Núm. 50. (2000): 102-131.
- Fukuyama, Francis. *The End of the History and the Last Man*. New York:Avon Book, 1992.
- Fuller,Timothy, i David Satter et al. “More Responses to Fukuyama.” *The National Interest*. Núm. 17 (1989): 93–100.
- Furth, Charlotte. “Intellectual change: from the Reform movement to the May Fourth movement, 1895-1920”. A *The Cambridge History of China. Republican China*

1912-1949. Vol. 12. Part 1. Denis Twitchett i John K. Fairbank. New York: Cambridge University Press, 1983.

Gentzler, J. Mason. *Changing China: Readings in the History of China from the Opium War to the Present*. New York: Praeger Publishers, 2007.

Gernet, Jacques. *El Mundo Chino*. Barcelona: Crítica, 1991.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Gil, J. i Adamson, B. "The English Language in Mainland China: A Sociolinguistic Profile", a *English Language Education across Greater China*. A. Feng. New York: Multilingual Matters, 2011.

Golden, Seán. "Xina: tradició, modernitat i ideologia a l'era de la globalització". *Documents Cidob. Pensament i Religió a l'Àsia*. Núm. 99. Novembre (2006): 9-13.

Gregor Benton (ed.) *Chen Duxiu's Last Articles and Letters, 1937-1942*, Amsterdam: Curzon Press, 1998.

Greider, Jerome B. *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*. New York: Free Press, 1981.

Gu, Edward X. "Who Was Mr Democracy? The May Fourth Discourse of Populist Democracy and the Radicalization of Chinese Intellectuals (1915-1922)" *Modern Asian Studies*, Vol. 35, Núm. 3. July (2001): 589-621.

Guy, Alitto. *The Last Confucian Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Hao, Chang. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*. Berkeley: University of California Press, 1987.

- Hill, Joshua. "Voter Education: Provincial Autonomy and the Transformation of Chinese Election Law, 1920–1923". *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review. E-Journal*. Núm. 7. June (2013): 5-29.
- Hsiao-Peng, Lu. "Waking to Modernity: The Classical Tale in Late-Qing China". *New Literary History*. Vol. 34. Núm. 4. (2003): 745-760.
- Hsiao-Peng, Lu. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Hsu, I.C.Y. *The Rise of Modern China*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Hsü, Leonard Shihlien. *Sun Yat-sen, His Political and Social Ideals*. Standford: Standford University Press, 1998.
- Hung-yok, I. "The Power of Interconnectivity: Tan Sitong's Invention of Historical Agency in Late Qing China". *Journal of Global Buddhism*. Núm. 10. (2009): 323-374.
- Huntington, Samuel P. "Democracy's Third Wave." *The Global Resurgence of Democracy*. (1996): 3–25.
- Huters, Theodore. *Bringing the World Home. Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*. Honolulu: University of Hawai's Press, 2005
- Jenco, Leigh K. "How meaning moves: Tan Sitong on borrowing across cultures". *Philosophy East and West*. Núm. 62. (2012): 92-113.
- Jiménez, Eduard. *Els Sistemes de Rendició de Comptes – Estat de la Qüestió*. Barcelona: Innovación i Consultoria en Polítiques Públiques. Novembre, 2008.
- Jin, Guantao, i Liu, Qingfeng. "From 'Republicanism' to 'Democracy': China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840 –1924)." *History of Political Thought*. Vol.26. Núm.3. (2005): 467-501.

- Jing, Liao. "The Genesis of the Modern Academic Library in China: Western Influences and the Chinese Response". *Libraries & Culture*. Volume 39. Núm. 2. Spring (2005): 161-174.
- Judge, Joan (1994). "Public Opinion and the New Politics of Contestation in the Late Qing, 1904-1911". *Modern China*, Vol. 20. Núm. 1. January (1994): 64-91.
- Jun-Hyeok, Kwak. *Patriotism with Non-domination: Republican Patriotism in Northeast Asian Context*. Working Paper Series. Seoul SSK Civic Solidarity Research Group, 2012.
- Kang, Youwei "Datong shu" (Book of Great Unity) (1935). Trans. a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz. Eds. Leiden: Brill, 2001.
- Keohane, R. "Institucionalismo neoliberal: Una perspectiva de la política mundial". *Instituciones Internacionales y poder estatal. Ensayos sobre teoría de las relaciones internacionales*". (1993): 13-38.
- Kin-yuen, N.G. *Constitutional developments in China and Japan from the mid 19th century to the early 20th century*. Hong Kong: The University of Hong Kong, 1992.
- Klaits, Joseph, i Haltzel, Michael H. *Global Ramifications of the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Ko-wu Huang, Max. *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism*. Hong Kong: Chinese University Press, 2008.
- Kuhn, Philip A. "Chinese among Others: Emigration in Modern Times." *Journal of Chinese Studies*. Núm. 49. (2009): 519-524.
- Kuhn, Philip A. *Origins of the Modern Chinese State*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

- Kuhn, Philip A. "Ideas Behind China's Modern State". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 55. Núm. 2. December (1995): 295-337.
- Kuhn, Philip A. "Local Self--Government Under the Republic: Problems of Control, Autonomy and Mobilization" a *Conflict and Control in Late Imperial China*. Frederic Wakeman Jr., i Carolyn Grant. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Kurtz, Joachim. *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden: Brill, 2011.
- Kwong, Luke S.K. *T'an Ssu-t'ung, 1865-1898: life and thought of a reformer*. New York: Brill, 1996.
- Lachmann, Ludwig. *The Legacy of Max Weber*. Berlin: Glendessary Press, 1971.
- Lackner, Michael, Amelung, Iwo, and Kurtz Joachim Eds. *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2001.
- Lai, Chen. *Tradition and Modernity. A Humanist View*. Leiden: Brill, 2006.
- Lee, Eun-Jeung. *Anti-Europa: die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus un der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Auafklärung*. Hamburg: lit-verlag, 2003.
- Li, Jian Nong. *China nearly a century of political history (1840-1926 years)*. Shanghai: Fudan University Press, 2002.
- Li, Zhehou. *A Study of Modern History of Chinese Thought*. Tianjing: Tianjing Academy of Social Science Press, 2003.
- Liang, Qichao. "On Rights Consciousness" (1999). Trans. Steven Angle, a *Patriotism with Non-domination: Republican Patriotism in Northeast Asian Context*. Jun-Hyeok, Kwak . Seoul: SSK Civic Solidarity Research Group. Working Paper Series, 2012.

- Liang, Qichao. "On Rights Consciousness," (1999). Trans. Yang, Xiao. A *Liang Qichao's Political and Social Philosophy*. Chung-Ying Cheng i Nicholas Bunnin. (17-36). Boston: Blackwell Publishers, 2002.
- Liang, Qichao. "Wanmu cao tang shu cang zheng juan tu shu qi" (Inviting Contributions of Books for the Wanmu Caotang Academy) (1988). Trans a "The Notions of "Power" and "Rights". Svarverud, Rune a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz, Eds. (13-83). Leiden: Brill, 2001.
- Liang Qichao. "Ouzhou xinying lu" (Records of European Tour) (1936). Trans. a Yu Keping. *Democracy is a Good Thing*. Washington D.C: The Brooking Institution, 2009.
- Liang Qichao. "Yu Yan Youling xiansheng shu" (Letter to Mr. Yan Youling) (1936). Trans. a *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*. Rebecca Karl i Peter Zarrow (17-47). Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.
- Liang Qichao "Studies on Rousseau". (1901). Trans a Yu Keping. *Democracy is a Good Thing*. Washington D.C: The Brooking Institution, 2009.
- Liang Qichao. "Kaiming zhuanzhilun" (Enlightened despotism) (1899). Trans a "The Notions of "Power" and "Rights". Svarverud, Rune a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz, Eds. (13-83). Leiden: Brill, 2001.
- Liang Qichao. "Lun quanli sixiang" (Rights consciousness) (1899). Trans a "The Notions of "Power" and "Rights". Svarverud, Rune a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz, Eds. (13-83). Leiden: Brill, 2001.
- Liang Qichao. "Aiguolun san: lun minquan" (Third discussion on patriotism: a discussion of 'minquan') (1899). Trans a "The Notions of "Power" and "Rights". Svarverud, Rune a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical*

Change in Late Imperial China. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz, Eds. (13-83). Leiden: Brill, 2001.

Lin, Yüsheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Linebarger, P.M.A. *The Political Doctrines of Sun Yat-sen. An Exposition of the Sun Min Chu I*. Westport: Greenwood Press, 1937.

Liu, Andrew B. *Living Comparatively. On the Comparasions of India and China in the Works of Kang Youwei and Zhang Binglin*. New York: New York University Press, 2007.

Liu, Di. "The Spread of Federalism in China and Its Impact". *Bulletin of Comparative Law*. Vol. 20. (2002): 48-58.

Liu, Junping. "The Evolution of Tianxia Cosmology and its Philosophical Implications". *Frontiers of Philosophy in China*. Núm. 4. (2006): 517-538.

Lu, Hsiao-Peng. "Waking to Modernity: The Classical Tale in Late-Qing China". *New Literary History*. Vol. 34. Núm. 4. Autum. (2003): 745-760.

Maddison, Angus. *The World Economy: A Millenial Perspective*. Development Centre Studies OECD (Organization for Economic Cooperation and Development). Paris, 2001.

Madsen, Richard. "Confucian Conceptions of Civil Society" a *Confucian Political Ethics*. Daniel A. Bell, Ed. (3-19). New Jersey. Princeton University Press, 2007.

Mancall, Mark. *China at the Center: 300 Years of Foreign Policy*. New York: The Free Press, 1984.

Mansilla, H.C.F. "Las carencias de la democracia actual y las limitaciones de las teorías de la transición". *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 8. Núm.3. Septiembre-Diciembre (2002): 517-539.

Marme, Michael. "Education et politique en Chine: Le role des elites du Jiangsu, 1905-1914" (review). *China Review International*. Vol. 9. Núm. 2, Fall. (2002): 576-580.

Martínez-Robles, David, i Sasot Mateus, Albert. "El segle XIX: Temps de Crisis, Temps de Canvis. De l'enfonsament de l'últim imperi xinès a l'emergència de l'imperi colonial japonès". *Història de l'Àsia Oriental II: els segles XIX i XX*. Mòdul 2. (2010): 1-66.

Martínez-Robles, David, i Sasot Mateus, Albert. "La Primera Meitat del Segle XX: Entre la Primera i la Segona Guerra Sinojaponesa". *Història de l'Àsia Oriental II: els segles XIX i XX*. Mòdul 3. (2010): 1-68.

Metzger, Thomas A. "The Chinese Reconciliation of Moral-Sacred Values with Modern Pluralism: Political Discourse in the ROC, 1949-1989". A *Two Societies in Opposition: The Republic of China and the People's Republic of China*. (3-56). Ramon Hawley Myers, Ed. Stanford: Hoover Press, 1991.

Min, Tu-ki. "The Theory of Political Feudalism in the Ch'ing Period". A *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China* (89-136). Philip A. Kuhn, i Timothy Brook, Ed. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Mishra, Pankaj. *From the Ruins of Empire*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.

Montgomery, Walter G. "The Remonstrance of Feng Kuei-fen: A Confucian Search for Change in 19th-Century China". A *Wealth and Power. China's Long March to the Twenty-First Century* (52-59). Orville Schell i John Delury. New York: Random House, 2013.

Murthy, Viren. *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*. Leiden: Brill, 2011.

Murthy, Viren. *Zhang Taiyan's Critique of Democracy*. Chicago: University of Chicago, 2004.

Nathan, Andrew J. *Chinese Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1985.

- Ollé, Manel. *Made in China. El despertar social, político y cultural de la China contemporánea*. Barcelona: Destino, 2005.
- Pepper, Suzanne. *Radicalism and education reform in 20th century China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pierson, John. *Tokutomi Soho 1863-1957: A Journalist for Modern Japan*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Platt, Stephen R. *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Pong, David, i Fung, Edmund S.K. *Ideal and Reality: Social and Political Change in Modern China*. Lanham: University press of America, 1985.
- Pusey, James. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Ramírez, Laureano. “La triple dificultad de Yan Fu”. *Quaderns. Revista de traducció 1*. (1998): 117-120.
- Requejo, Ferran. “Lideratge i més societat, un govern millor”. *Diari Ara*.(23). 03-02-2013.
- Requejo, Ferran. “*Las Democracias: Democracia Antigua, Democracia Liberal, Estado de Bienestar*”. Barcelona: Ariel, 2008.
- Rieu, Alain-Marc *Chinese & French Views on Knowledge & Society Today: Philosophy, Ethics, Epistemology*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2012.
- Rose, Richard. “Steering the Ship of State”. *British Journal of Political Science*. Núm.17. (1987): 409-433.
- Rousseau, J.J. *El Contrato Social*. Madrid: Istmo, 2004.
- Schell, Orville i Delury, John. *Wealth and Power. China's Long March to the Twenty-First Century*. New York: Random House, 2013.

- Selgas Cors, Marc. “Democracia Absoluta: ¿El Fin de una Era?” a *Nuevos Tiempos, Nuevos Retos, Nuevas Sociologías*. (717-729) Patricia Madrigal, i Elena Carrillo (coord.) Almagro, 2012.
- Shimada, Kenji. *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*, trans. Joshua A. Fogel. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Schrecker, John E. *The Chinese Revolution in Historical Perspective*. London: Praeger Publisher, 2004.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Song, Yuren. “*Taixi geguo caifeng ji*”. (1895). Trans a. “Difficulties in Comprehension and Differences in Expression: Interpreting American Democracy in the Late Qing”. Xiong Yuezhi . *Late Imperial China*. Vol. 23. Núm. 1, June (2002): 1-27.
- Sor-Hoon, Tan. *Confucian Democracy*. New York: State University of New York Press, 2004.
- Spencer, Jonathan D. *The Search for Modern China*. New York: W.W. Norton & Company, 1990.
- Suzuki, Shogo. *Civilization and Empire. China and Japan's Encounter with European International Society*. New York: Routledge, 2009.
- Svarverud, Rune “The Notions of “Power” and “Rights” a *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. (125-144). Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachim Kurtz. Eds. Leiden: Brill, 2001
- Tai, Wan-Chin. “Chen Duxiu’s Conversion from a Libeal Democrat to a Marxist-Leninist: Motivations and Impact”. *Tamkang Journal of International Affairs* 11, Núm.1. (2007): 115-148.
- Talbott, Nathan. “T’an Ssu-t’ung and the Ether”. *Studies on Asia*. Series 1, Vol. 1. (1960): 20-34.

- Tan Sitong. Renxue (On benevolence) (1896-97) Trans. a “The Power of Interconnectivity: Tan Sitong's Invention of Historical Agency in Late Qing China”. I. Hung-yok. *Journal of Global Buddhism*. Núm. 10 (2009): 349.
- Tan, Ssu-t'ung. *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1984.
- Tang, Zhijun. *The Sentiments of Reform and Revolution in China*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1991.
- Tang Zhijun. “Zhang Taiyan nianpu changbian” [Chronological biography of Zhang Taiyan] (1979). Trans. a “Voter Education: Provincial Autonomy and the Transformation of Chinese Election Law, 1920–1923”. Joshua Hill. *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*. Vol. 2. Núm. 2. November (2013): 307-334.
- Tangyuenyong, Patchanee. “Chinese War Poetry of the Tang Dynasty: A Discursive Study.” *Asian Review*. Vol. 23. (2010): 1-11.
- Tanner, Harold M. *China: From Neolithic cultures through the Great Qing Empire 10.000 BCE-1799 CE*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010.
- Tay, Wei Leong. “Kang Youwei, The Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation”. *Secularization, Religion and the State*. Núm. 17. (2010): 97-109.
- Teng, Ssu-Yu & Fairbank, John K. *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839-1923*. New York: Atheneum., 1973.
- Vernoff, Edward, i Seybolt, Peter J. *Through Chinese Eyes: Tradition, Revolution and Transformation*. New York: APEX Press, 2007.
- Wai, Tsui. *A Study of Wang Tao's (1828-1897) Manyou suilu and Fusang youji with Reference to Late Qing Chinese Foreign Travel*. PhD dissertation The University of Edinburgh, 2010.

- Wang, Ban. "Discovering Enlightenment in Chinese History: The Rise of Modern Chinese Thought, by Wang Hui". *Boundary 2*. Summer (2007): 217-238..
- Wang, Fanxi. *Chen Duxiu, Founder of Chinese Communism. Chen Duxiu's Last Articles and Letters, 1937-1942*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Wang, Frederic "The relationship between Chinese learning and Western learning according to Yan Fu". a *Chinese & French Views on Knowledge & Society Today: Philosophy, Ethics, Epistemology*. Alain-Marc Rieu. Paris: Éditions des archives contemporaines. 2012: 47-56.
- Wang, Frederic. "The distinction between Chinese and Western Studies according to Yan Fu". *Multiple Modernity Project. Second colloquium*. Lyon, 17-18 September 2009.
- Wang, Hui. "Zhang Taiyan's Concept of the Individual and Modern Chinese Identity". Trans. Mark Halperin. *A Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond*. Yeh Wen-hsin. Ed. Berkeley: University of California Press, 2000: 231-259.
- Wang, Hui. *The Fate of "Mr.Science" in China. Formations of Colonial Modernity in East Asia*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Wang, Ke-Wen. *Modern China: An Encyclopedia of History, Culture and Nationalism*. New York: Garland Pub, 1998.
- Wang, Tao. "Zhong min" (On the importance of the people). (1959). a "'Liberty', 'Democracy', 'President': The Translation and Usage of Some Political Terms in Late Qing China" Xiong, Yuezhi, a *New terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung i Joachin Kurtz. Eds. Leiden: Brill, 2001: 87.
- Wang Tao. "Taoyuan chidu" 弢園尺牘 (Letters of Wang Tao). (1893). Trans. a *A Study of Wang Tao's (1828-1897) Manyou suilu and Fusang youji with Reference to Late Qing Chinese Foreign Travel*". Wai Tsui. PhD dissertation The University of Edinburgh, 2010: 122.

- Wang, Tao, *Fa-kuo chin-lueh*. (1890). Trans. a “Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Qing China”. Cohen Cohen, Paul A. *Constitutional developments in China and Japan from the mid 19th century to the early 20th century*. N.G. Kin-yuen. Hong Kong: The University of Hong Kong, 1992: 126-127.
- Wang, Wen. “El Prestigioso Pabellón Examinador Jiangnan”. *Instituto Confucio*. Vol.14. Núm. 5. Septiembre (2012):.61-65.
- Wang, Y.C. *Chinese Intellectuals and the West: overseas students and modern China (1872-1949)*”. Chapel Hill: UNC Press, 1966.
- Wang, Zheng. *Never forget National Humiliation: Historical Memory of Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Willcock, H. “Japanese Modernization and the Emergence of New Fiction. *Modern Asian Studies*. Vol. 29. Núm. 4. October (1995): 817-840.
- Wong, Young-Tsu. “Chang Ping-lin and the Rising Chinese Revolutionary Movement, 1900-1905”. *Bulletin of the Institute of Modern History*. (1983): 219-246.
- Xia, Yong. *The Philosophy of Civil Rights in the Context of China*” Martinus Leiden: Nijhoff Publishers, 2004.
- Xiong Yuezhi. “Interpreting “democracy” in modern China”. *Journal of Modern Chinese History*. Vol. 5. Núm. 1, June (2011): 69–88.
- Xiong, Yuezhi. “Difficulties in Comprehension and Differences in Expression: Interpreting American Democracy in the Late Qing”. *Late Imperial China*, Vol.23. Núm. 1, June (2002): 1-27.
- Xiong, Yuezhi “‘Liberty’, ‘Democracy’, ‘President’: The Translation and Usage of Some Political Terms in Late Qing China”. A *New terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachin Kurtz, Eds. Leiden: Brill, 2001: 69-94.

- Yan Fu, “Yuanqiang” (The Origins of Power). (1986). Cit a “Interpreting “democracy”. Xiong Yuezhi. *A. Journal of Modern Chinese History*. Vol. 5. Núm. 1, June (2011): 69–88.
- Yan Fu. “Yan Fu ji” (Collected works of Yan Fu). (1986). Cit. a Interpreting “democracy”. Xiong Yuezhi. *A. Journal of Modern Chinese History*. Vol. 5. Núm. 1, June (2011): 69–88.
- Yan, Xuotong. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Yang, Boxu. “Beyond Privileges: New Media and the Issues of Glocalization in China”. *New Connectivities in China. Virtual, Actual and Local Interactions*. (2012): 133-148.
- Yang, Xiao “Liang Qichao’s Political and Social Philosophy” a *Contemporary Chinese Philosophy*. Chung-Ying Cheng i Nicholas Bunnin. Boston: Blackwell Publishers, 2002: 17-36.
- Yeh, Catherine. “Creating a Shanghai Identity. Late Qing Courtesan Handbooks and the Formation of the New Citizen”. *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*. (1997): 107-123.
- Yihua, Jiang. “The Idea of Struggle for Existence: An Examination of the Core Concepts in Modern Chinese Thought”. *Journal of East Asian Studies*. Vol. 7. Núm.2. (2007): 107-123.
- Young-Tsu, Wong. “Zhang Binglin’s Critique of Western Modernity: A Chinese View of Cultural Pluralism” *Creating Chinese Modernity. Knowledge and Everyday Life, 1900-1940*. Peter Zarrow. New York: Peter Lang Publishing, 2006: 23-50.
- Yu, Keping. *Democracy is a Good Thing*. Washington D.C: The Brooking Institution, 2009.

- Yü, Ying-shih. "The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China" a *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspective*. Ron Bontekoe i Marietta Stepaniants. Honolulu. University's Hawaii Press, 1997: 199-215.
- Zarrow, Peter. *After Empire. The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Zarrow, Peter. "Anti-Despotism and "Rights Talk": The Intellectual Origins of Modern Human Rights Thinking in the Late Qing". *Modern China*, Vol. 34. Núm.2. April (2008): 179-209.
- Zarrow, Peter. *Creating Chinese Modernity. Knowledge and Everyday Life, 1900-1940*. New York: Peter Lang Publishing, 2006.
- Zarrow, Peter. "The Reform Movement, the Monarchy, and Political Modernity." A *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*. Rebecca Karl i Peter Zarrow. Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center., 2002: 17-47.
- Zhang, Binglin. "Kang Youwei un geming shu" Trans. a *Sources of Chinese Tradition. From 1600 Through the Twentieth Century*. William Theodore de Bary i Richard Lufrano. Eds. Second Edition. Vol. 2.. New York: Columbia University Press, 2000.
- Zhang, Xiantao. *The Origins of the Modern Chinese Press. The influence of the Protestant Missionary Press in Late Qing China*. New York: Routledge, 2007.
- Zhang, Xiaomin i Xu, Chunfeng. "The Late Qing Dynasty Diplomatic Transformation: Analysis from an Ideational Perspective". *Chinese Journal of International Politics*, Vol. 1. (2007): 405-445.
- Zheng, Huili. *Between the Past and the West: the Images of Europe in Late Imperial Chinese Fiction*. Honolulu: Hawaii University Press, 2012.

Zhu, Hong. “*Chen Duxiu: Zuihou suiyue*”. Trans. a *Wealth and Power. China’s Long March to the Twenty-First Century*. Orville Schell i John Delury. New York: Random House, 2013.

WEBGRAFIA

Boladeras, Anna; Díez, Tyra; Pavón, Manuel; Keman, Qiu. *China traducida y por traducir* (<http://china-traducida.net/autores/yan-fu/>). (Consultada el 10-08-2013).

Flores, Verónica Noelia. *China’s quest for modernity: a critical review of its philosophical and cultural backgrounds in the early twentieth century (1905-1919)*. Universidad de Buenos Aires, 2013. A http://chinaenperspectiva.com/documentos/china_modern.pdf (consultada 27/12/2013).

Sun Yat-sen. *San Min Chu and The Three Principle of the People*. Headquarters of the Generalissimo Canton, 1924. A http://larouchejapan.com/japanese/drupal-6.14/sites/default/files/text/San-Min-Chu-I_FINAL.pdf (Consultada el 16-08-2013).

Wang, R.Y. *Who are the Han? Discourses on nation, race, ethnicity, and the Han among Chinese intellectuals in Late Qing and Early Republican China*. Paper prepared for the AACS conference, 2011. Philadelphia. A <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:cITaaB3M7XcJ:aacs.ccn.y.cuny.edu/2011conference/Papers/Wang,%2520Renee%2520Yuwei%2520-%25201.docx+%&cd=1&hl=ca&ct=clnk&gl=es> (Consultada el 10-08-2013).

Zhang, Yong. *Liang Qichao and the Contested Ideas of Journalism, 1890s-1900s*. (2012). http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/1/5/0/1/pages15011/p15011-5.php (consultat el 09-08-2013).