

de los filósofos chinos acerca de la utilidad de la historia —si es modelo para gobernantes o espejo de la vida colectiva para sucesivas generaciones— queda sin resolver. Las crónicas son minuciosas y se remontan a los orígenes, ordenando los hechos por la sucesión de las dinastías y los reinados. Hay biografías, tratados sobre culturas particulares (ritos, música, astronomía, derecho, etc.) pero no *ratio* histórica. La historia es enumeración y relato, no proceso ni razonamiento.

El historiador chino era un copista que vivía encerrado en unas dependencias oficiales. Pagado por la casa real, fijaba los hechos tomados de las crónicas oficiales, prolijamente ordenados en los archivos. Es la suya una historia escrita por unos funcionarios para ser leída por otros funcionarios. Efectivamente, el historiador dependía de la cancillería imperial, encargada de los ritos y ceremonias inherentes al Hijo del Cielo, y propietaria de la biblioteca del imperio.

Los europeos conocieron la China, la recorrieron, la estudiaron y la admiraron. Tenían noción de la pluralidad del mundo humano. Pero lo contrario no se produjo. La China se consideraba un universo y creía poder prescindir del afuera. El choque con ese afuera la dañó en su estupefacción e inercia. Careció de respuestas propias y sucumbió a la «tentación de Occidente», en cuyo pleito parece seguir enzarzada. Los mandarines de Wu carecían de herencia y el futuro les vino de afuera.

III

Sin saberlo, convivimos con cosas y actividades inventadas por la gente del Asia oriental: la pintura de paisaje, el papel, la brújula, el timón de los barcos, el molino textil o batán, el tabuco, la rueca, la carretilla, los explosivos, la xilografía y el hierro fundido, por ejemplo. Digo convivimos dilatando el presente hasta la baja Edad Media. O sea: cuando se forja en Europa la idea de modernidad, que no aparece jamás en el pensamiento chino.

Los chinos no concibieron la historia, ni la Creación, ni la novela en sentido occidental, como historia de la aventura individual. Su idea de universo comporta el paso del caos al orden, pero no una escena creativa. Así como el pensamiento judeocristiano piensa el tiempo como lineal, único y concreto (entre el Génesis y el Juicio Final,

pasando por la Caída y la Redención) y el pensamiento hindú ve al mundo como un complejo que se crea y se destruye periódicamente, los chinos sitúan la creación a cada momento, o sea en ninguno. El mayor resultado, en cuanto a la historicidad, de esta suerte de creación perpetua e intermitente, es que el mundo aparece como una pura presencia, sin futuro calificado y sin origen. Frente a él no caben la melancolía ante lo que pasa ni el júbilo del advenimiento, sino una suerte de estupefacción, de asombro, por lo que acaba de aparecer. Cabe pensar estos incisos cuando se leen libros como la «novela» de Wu y se advierte su «falta» de proceso: no hay comienzo, desarrollo ni final, sino un corte abrupto con una viñeta liquidatoria, que se coloca desde el afuera del texto. Nuestra idea de narración tiene que ver con nuestra idea del tiempo histórico. Un mundo de presencialidad absoluta es poco propicio a la instauración del relato de la historia.

No obstante su negación de la categoría «origen», la China, históricamente (quiero decir: conforme los documentos sustraídos a los trucos del olvido) es el país más antiguo que existe y el que posee una más prolongada historia escrita. Hay quien se arriesga a pensar que fueron los chinos los primeros en utilizar el fuego, o sea en establecer la diferencia primordial que define a la cultura humana. También podemos pensar que la China tiene historia y el mundo, que es anterior a ella, carece de historia anterior a la china. Y, por fin, podemos hasta preguntarnos si tienen historia quienes no saben o no pueden contarla. Me inclino a pensar que no, que la historia no existe en la mente de Dios, a quien poco le importa algo tan contingente y limitado, sino que aparece cuando un hombre siente la necesidad de narrar algo para que no se olvide.

A partir de estos «desfases» se advierte la dificultad de aplicar con mecánica formalidad las supuestas etapas del desarrollo occidental, convertidas en universales, a un complejo histórico como la China. Por ejemplo: la Edad Media china ocurre entre los siglos II y VII, con un proceso de dura feudalización, invasiones y miseria general y sostenida. Luego, la dinastía manchú de los Qin acaba con el sistema feudal, instaurando la monarquía centralizada. Racional y objetiva, esta imperialización de la China prepara la instalación del mandari-

nato. O sea que el etapismo europeo no encaja con los eventos chinos.

Comparativamente, se puede decir que el desarrollo tecnológico y matemático de China es superior al de Europa hasta el Renacimiento. La diferencia reside en la falta de desarrollo de un capitalismo indígena, como ocurre en las ciudades italianas, en Castilla y en Flandes. Los monopolios estatales ahogan la iniciativa privada, sustrayendo del mercado unos productos tan importantes como el cobre y la sal. Sólo en la finanza (por mejor decir, la doméstica usura de los personajes de Wu) hubo un tímido desarrollo capitalista. Por aún mejor decir, una episódica burguesía comercial que no cristalizó en capitalismo.

Hay momentos de la historia moderna en que los chinos suman la mitad de la humanidad. A fines del XIX son, todavía, un tercio de la misma. Por lo tanto, no se puede definir el caso chino como una anomalía histórica sino, tal vez, como lo contrario: un imperio sólido que dura veinte siglos y que es capaz de mantener y transmitir una cultura al sector más vasto de los seres humanos.

Estas perplejidades han llevado a diversas salidas teóricas. Marx, Max Weber y Wittfogel hablan de una «sociedad oriental», dotada de un fuerte Estado burocrático que surge por la necesidad de planificar la distribución de las aguas para que exista una eficaz agricultura. Eberhard, en cambio, centra el sistema en la existencia de una *gentry*, una pequeña nobleza rural, que es la que articula la unidad social a lo largo de un territorio muy dilatado. Franke hace una lectura idealista de los hechos y define la constitución social china como un resultado de la filosofía confuciana, que desdeña radicalmente el papel de la persona individual en la vida política.

Lo cierto es que tan eficaz sistema empieza a agrietarse cuando en Occidente se producen la Ilustración, la primera revolución industrial, la Revolución Francesa y la independencia norteamericana. Es decir, cuando de un lado del mundo se acelera el proceso de la modernidad, en otro se tambalea, sin herencia, la herencia burocrático-mandarinal. Tocqueville y Marx (éste en el *18 Brumario de Luis Napoleón*) observaron que la burocracia tiende a feudalizar el poder y a crear subpoderes estamentales. El Estado burocrático propende a la igualdad pero no a la libertad, en contra del principio democrático (de modelo americano, siempre Tocqueville) de que

cada individuo cuida de sus intereses personales y su negociación mutua teje la trama social del Estado. Por contra, el funcionariado apunta a erigirse en aristocracia. Los fines del estamento se ponen en lugar de los fines del Estado y los problemas materiales se transforman en problemas formales y formulismos, a partir de la ética profesional que sustenta el afán de «hacer carrera». La burocracia quiere hacerlo todo, como una fuerza activa, pero abstracta. Los contenidos vienen siempre de fuera. Estas observaciones de Marx cuando hace la crítica a la filosofía hegeliana del derecho son no sólo lúcidas, sino paradójicas, si pensamos que el mayor Estado burocrático del siglo XX, en parte sustentado en la tradición confuciana-mandarinal, se construyó invocando el marxismo.

Ahora bien: si se examina la panoplia de ideologías políticas construidas en China, se advierte que no difieren gran cosa de sus equivalentes occidentales. Si el confucianismo es conservador (el orden social refleja el orden cósmico y, por ello, es inmovible), los legistas intentan fundar el Estado sobre principios abstractos de racionalidad (hoy diríamos tecnocracia), así como los mocistas atacan el lujo y proponen una vida austera y frugal. Del lado salvífico, hay religiones no estatales, como el budismo populista y el cristianismo, y movimientos milenaristas como el de los «turbantes amarillos» (*taiping-dao*) que intentan refundar la sociedad a partir de un igualitarismo forzado, como los husitas y los joaquinistas. Son de origen nihilista taoísta y convierten la indiferencia ante el mundo del taoísmo en un activismo redentor que destruye desde los cimientos el viejo orden mandarinal.

Entonces: no importa demasiado el repertorio de ideas con que se cuente en cada sociedad, sino la movilización que dichas ideas cobran en determinadas circunstancias, encarnándose, corporizándose, volviéndose creencias. La China igual a sí misma personifica la fantasía solapada de todo poder: volverse ahistórico, sacralizarse. La perpetuación burocrática es el *desiderátum* de toda clase dirigente y de toda organización. El poder tiende a la burocratización, la cooptación corporativa, la ética estamental. Es decir: a no tener tiempo histórico, sino instantánea repetición de la presencia hecha poder. Por eso nuestros mandarines pueden narrarnos rápidos episodios, pero no contarnos su historia.

BIBLIOGRAFÍA

- ETIENNE BALASZ: *La burocracia celeste. Historia de la China imperial*, trad. de Jacinto Luis Guereña, Carlos Barral, Barcelona, 1974.
- JOSEPH CAMPBELL: *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, trad. de Belén Urrutia, Alianza, Madrid, 1991, cap. «La mitología china».
- PIERRE HENRI DURAND: *Lettrés et pouvoirs. Un procès littéraire dans la Chine impériale*, Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1992.
- MIRCEA ELIADE: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid, 1979, volumen II, cap. XVI, «Las religiones en la China antigua».
- HERBERT FRANKE-ROLF TRAUTZETTEL: *Das chinechische Kaiserreich*, Fischer, Frankfurt, 1968.
- JACQUES GERNET: *El mundo chino*, trad. de Dolores Folch, Crítica, Barcelona, 1991.
- HENRI JACOBY: *La burocratización del mundo*, trad. de Enrique Contreras Suárez, Siglo XXI, México, 1972.
- JEAN LEVI: *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1991.
- KARL A. WITTFOGEL: *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, trad. de Francisco Presedo, Guadarrama, Madrid, 1966.
- WU JINGZI: *Los Mandarines. Historia del Bosque de los Letrados*, trad. de Laureano Ramírez, Seix Barral, Barcelona, 1991.

Blas Matamoro

García Márquez, la realidad sin mediaciones

La editorial Mondadori, confirmando su propósito de reeditar la obra periodística de García Márquez, pone ahora su segundo volumen en el mercado, *Entre cachacos*, que, bajo el mismo título pero en dos tomos publicó la editorial Bruguera en 1982. *Entre cachacos* recoge todo el trabajo periodístico que García Márquez hizo para *El Espectador* de Bogotá entre 1954 y 1955. Dicho trabajo se desmarca notablemente del que el colombiano efectuó en *El Universal* de Cartagena y *El Heraldo* de Barranquilla. Si en estos diarios dominaron la creación y el artículo, en *El Espectador* están reemplazados por la crítica de cine y por el reportaje, añadiéndose así a la actividad periodística del colombiano dos nuevas disciplinas, aunque en rigor sólo debamos considerar como novedad al reportaje ya que, desde la intermitencia, como pronto veremos, García Márquez se había dado anteriormente al juicio cinematográfico. También, de modo muy esporádico, encontramos en *Entre cachacos* páginas dedicadas a la creación literaria pero, a pesar de estas diferencias de tono y tema, que alejan a *Entre cachacos* de *Textos costeños* y, sobre todo, a *Entre cachacos* de la obra literaria del colombiano, este trabajo se propone establecer las casi siempre subrepticias vinculaciones que, sin duda, las hay entre ambos tomos y, particularmente, entre el segundo y la obra literaria.