

Los intelectuales chinos y Occidente

Benoît Vermander

En la primavera de 1999, diez años después de los acontecimientos de Tiananmen, los estudiantes recorrieron nuevamente las calles de Pekín y de las principales ciudades de provincia. Los jóvenes chinos no se contentaron con organizar manifestaciones, también expresaron su cólera y frustración a través de cientos de miles de mensajes que inundaron los *chat-rooms* de los sitios de internet; sólo que el blanco de sus ataques no fue el gobierno chino: esta vez los lanzaron contra los países occidentales, Estados Unidos en primer término. El bombardeo de la embajada de China en Belgrado sirvió como catalizador de esa explosión de descontento, breve, es cierto, pero reveladora de tensiones e incomprensiones cuyo alcance todavía no había evaluado la mayoría de los occidentales.

La breve y repentina explosión de protesta causó molestia entre los observadores extranjeros. Ya fuera de tiempo, la mayoría de ellos trató de explicarla invocando manipulaciones políticas que habrían llevado a los estudiantes a manifestarse frente a las embajadas y consulados de los países de la OTAN para dar fuerza a las reivindicaciones del gobierno en el exterior o para apoyar a tal o cual facción contra tal o cual otra. Esas explicaciones tienen algo de cierto, pero no es menos cierto que las manipulaciones que se hayan podido ejercer sólo fueron posibles debido a que ya había un terreno abonado; a saber: la fuerte y ambigua relación que los jóvenes chinos mantienen con Occidente, ambigüedad que, en ocasiones, da rienda suelta a una franca animosidad. El hecho parece desconcertante, pues se supone que los chinos acarician desde al menos 1989 un sueño democrático y liberal que sólo espera las condiciones históricas propicias para realizarse plenamente. Sin duda se ha puesto de relieve muchas veces la impaciencia

nacionalista de una China orgullosa de su nueva fuerza, pero en ello podemos ver, antes bien que un impenetrable elemento fundamental de la psique china contemporánea, el resultado de una intoxicación ideológica.

Con todo, la ambigüedad no es nueva. Cuando, el 4 de mayo de 1919, los estudiantes chinos salieron a las calles, inaugurando así una nueva era de la historia política de su país, su intención era promover un ideal de “ciencia y democracia” tomado prestado directamente de Occidente y opuesto a la tradición confuciana; pero la razón directa del movimiento de protesta la constituía la humillación que los países reunidos en Versalles infligían a China al poner bajo tutela japonesa las concesiones alemanas en el país. A todo lo largo de los dos últimos siglos, lo que ha estado en juego para los intelectuales chinos ha sido encontrar una relación con Occidente que satisfaga exigencias un poco contradictorias: imitar sin plagiar, aprender sin olvidarse de sí mismos, separar los “usos” de las ciencias y valores extranjeros de su “esencia” supuesta, subrayar la excepción china como el alcance universal de su tradición. Conflicto entre universalismo y particularismo que, de por sí, atraviesa y perturba a toda cultura, pero que las circunstancias históricas han hecho particularmente agudo y doloroso en el caso presente. Las reflexiones que siguen tienen por objeto llamar la atención sobre algunas expresiones contemporáneas de ese debate.

LOS TRES ROSTROS DE OCCIDENTE

Precisemos la perspectiva histórica en que se sitúa el debate. En tres ocasiones “Occidente” ha adoptado un rostro preciso para la cultura china: el de un sistema de conjunto que ponía en tela de juicio los fundamentos mismos de la tradición china. Por paradójico que esto parezca, el primer rostro de Occidente no es otro que ¡el del budismo! Venida de la India, la enseñanza del Buda histórico se presentó como la del “Sabio del Oeste”; además, el sistema especulativo que aportó, expresado en lenguas tan diferentes cuanto era posible del chino (aunque emparentadas, en cambio, a las otras lenguas indoeuropeas), hizo accesible una nueva aprehensión de las interrogantes cosmológicas y metafísicas. Entre los siglos IV y VIII, esencialmente, se llevó a cabo la más vasta empresa de traducción realizada en toda la historia de la humanidad: centenas de miles de páginas pasaron del

sánscrito o del pali al chino y se hicieron siete u ocho traducciones o adaptaciones diferentes de los clásicos más célebres. De tal empresa, China mantendría el gusto por la traducción, lo que hizo de ella un país mucho más abierto a las influencias exteriores de lo que usualmente se cree; todavía en la actualidad, el prestigio de los traductores es grande y ocupan un importante lugar en el mercado editorial (a título de ejemplo, *Rojo y negro*, de Stendhal, ha tenido trece traducciones chinas diferentes). Al correr de los siglos, asimismo, los intelectuales chinos supieron hacer uso de la metafísica budista para reelaborar y reinterpretar su propio sistema gnoseológico, pretendiendo volver, mediante ese rodeo, a las fuentes originales de su cultura, disimuladas bajo las capas de los comentarios sucesivos. Estrategia de retorno a lo mismo desde el punto de vista de la alteridad.

La segunda conmoción venida de Occidente fue la irrupción conjunta, en los siglos XVII y XVIII, del cristianismo y las ciencias y técnicas occidentales. Durante mucho tiempo, casi no existió separación entre uno y otras; después de todo, Matteo Ricci había comenzado por la traducción de ¡libros de geometría! La aportación de los misioneros se resumía bajo la denominación de “ciencias occidentales”. En un libro reciente, su autor centra su interés en la aportación de las “ciencias occidentales” al debate intelectual de finales de la dinastía Ming.¹ Confirma e ilustra un aspecto que Jacques Gernet ya había puesto de realce adecuadamente: se produjo una conjunción entre las aspiraciones de los reformistas de la época, que preconizaban un retorno al confucianismo pretendidamente “original”, y las enseñanzas de los misioneros.² He Jun demuestra que ese “momento histórico” fue la ocasión de una síntesis intelectual y moral específica, interrumpida por la caída de la dinastía Ming. La síntesis se presentó claramente como una alternativa a la visión del mundo que la asimilación entre budismo y pensamiento chino había elaborado lentamente; pero dicha alternativa pretendía, también, ser un “retorno a los orígenes”. Para los misioneros, parte interesada en el debate, el retorno a los orígenes debía entenderse como un redescubrimiento y

¹ He Jun, *Xixue yu wanming sixiang de liebian* (Las ciencias occidentales y la ruptura intelectual del final de los Ming), Shanghai, 1998.

² “Du nouveau sur les premiers contacts de la Chine avec l’Europe”, en *Études Chinoises*, xv (1-2), primavera-otoño de 1996, p. 9-31.

una apropiación de la “religión natural” china, ella misma tan semejante como era posible a la “revelación natural” destinada por Dios a la humanidad.

El tercer rostro de Occidente para China fue el del marxismo. Sin duda alguna, existía una continuidad entre la aportación de las “ciencias occidentales” y aquella sobre la que el Partido Comunista Chino iba a tomar apoyo; pero, aun cuando provenía de Occidente, el marxismo se presentaba como una herramienta de lucha, de liberación; proporcionaba algo con lo cual volver a Occidente contra sí mismo, y Mao Zedong supo utilizar de maravilla su retórica para elaborar un discurso que hiciera justicia a los relatos, mitos y metáforas de China. Así, cada uno de los tres rostros de “Occidente” se presentó, a su vez, como una alternativa al sistema anterior y como una manera para China de utilizar al otro con el propósito de retornar a sus orígenes.

LA DECONSTRUCCIÓN POSMODERNISTA

¿Está esbozándose un cuarto rostro, un cuarto uso de Occidente? Desde el comienzo del decenio de 1980, los intelectuales andan a tientas en busca de una síntesis que haga justicia tanto a la occidentalización de las costumbres y las técnicas como a la originalidad del modelo chino. Un gran número de sus ensayos padece de los clichés o las aproximaciones que suelen tomar como punto de partida. Así, frecuentemente se escribe que Occidente se funda en una visión mercantilista de los intercambios, que promete libertad e igualdad, pero destruye toda solidaridad orgánica, mientras que China y su sistema de linaje ancestral promueven la armonía y la cooperación, en detrimento de la libertad y la igualdad.³ Semejantes “grandes visiones” no son enteramente falsas, pero casi no tienen valor explicativo y a menudo llevan a síntesis demasiado abstractas y artificiales.

Quizá la aportación occidental se presentará de una manera completamente diferente. No hace mucho me sorprendió ver el uso voraz que se hace desde entonces, en los seminarios de doctorado u otras instancias académicas, de autores como Lyotard, Bourdieu, Derrida o, tal vez más aún, ¡Foucault! Autores que los

³ Cf. Yang Shi, *Zhongxi renlun de chongtu* (El conflicto entre las representaciones del hombre de China y de Occidente), Pekín, 1991.

chinos reagrupan cómodamente en la categoría de “posmodernos”, lo que sin duda alguna rechazarían muchos de los autores citados. ¿Tenemos que ver en ello tan sólo una moda intelectual destinada a volverse obsoleta rápidamente? Un profesor de antropología jurídica de la Universidad de Pekín resumía el uso de esos autores en términos de superación de toda “gran visión” o “gran relato”. En el contexto chino, tal función reviste repentinamente una importancia particular: parece que lo que dichos autores permiten es debilitar el “gran relato” de la Vulgata marxista, vaciando de su sustrato mítico las categorías históricas mediante las cuales China comprende hoy en días las etapas de su desarrollo; pero el “gran relato” del liberalismo o la democracia, vistos como el término ineluctable de la historia, también se ve atacado en sus fundamentos de la misma manera. Una vez más, es un rostro de “Occidente” que, así, permite luchar contra otro de sus rostros.

Al mismo tiempo, otro uso posible de la deconstrucción posmodernista amerita que se le preste una atención particular: también es posible someter a un fuego nutrido los “grandes relatos” de la unidad de la nación china, del desarrollo majestuoso de su historia, de la coherencia esencial de su cultura. El final de los “grandes relatos” nos permite tener una nueva percepción de la diversidad geográfica, étnica y cultural de China, de la existencia en su seno de conciencias históricas diferenciadas. El final de los “grandes relatos” consagra tal diversidad como una realidad de pleno derecho; las múltiples culturas de China ya no se ven entonces como simples execrecencias exóticas que se reúnen dócilmente en torno a la cultura Han de las planicies centrales. El final de los “grandes relatos” es el aprendizaje de la diferencia en el seno de un mundo chino en el que la cuestión de la armonía y la diversidad es indisolublemente cultural y política.

El interlocutor mencionado veía en ello una diferencia fundamental con la visión de la generación de 1989. Para retomar sus términos, esta última se había quedado en la Ilustración; dicho de otra manera, su adhesión al modelo occidental era una adhesión no crítica que ignoraba los límites, las aporías o los “no dichos” del modelo occidental, cuando el propio Occidente ya había adquirido conciencia de ello. Por su parte, los intelectuales chinos contemporáneos parecen tener la posibilidad de hacer uso de Occidente yendo al mismo tiempo más allá de la adhesión incondicional al discurso sobre “democracia” o “liberalismo”.

UNA TOMA DE PARTIDO CRÍTICA

Se percibe que este esbozo de un “posmodernismo al estilo chino” puede tener dos usos contrastados. Con el tiempo, la toma de partido crítica puede entrañar la desaparición inexorable de todos los mitos mediante los cuales el poder mantiene un vivir-juntos basado en normas y representaciones que todavía están abiertas a la discusión; por lo tanto, posee una fuerza subversiva innegable. Al mismo tiempo, el nuevo discurso puede alimentar fácilmente una forma sutil de neoconservadurismo; la toma de partido crítica se identifica con gran facilidad con un escepticismo generalizado: todos los mitos o todos los ideales son equivalentes; finalmente, más vale adaptarse al mundo como está. O, también, el discurso posmodernista se puede utilizar prioritariamente para criticar los valores occidentales después de que lo hagan los propios occidentales, pero su aplicación al modelo chino seguirá siendo de lo más abstracto o de lo más impreciso.

El uso práctico del posmodernismo oscila sin duda entre esos dos polos. A manera de ejemplo, el interlocutor ya citado publicó bajo el seudónimo de Su Li una obra notable sobre los “recursos locales” del sistema legal.⁴ Aunque toma su distancia con respecto a lo que sería una utilización por principio del discurso posmoderno en el campo de la teoría jurídica, enuncia tesis que manifiestamente le deben algo. Su Li se alza contra la codificación apresurada del sistema legal chino, sobre todo cuando esa codificación se hace, como es el caso, conforme a los modelos occidentales, profundamente alejados de las realidades vivas de la sociedad china. Aboga por una movilización de los recursos legales chinos (derecho consuetudinario, procedimientos de arbitraje en vigor en las aldeas, reinterpretación de los códigos de los sistemas legales de épocas anteriores) que vaya de la mano, desde el interior, con la evolución de las costumbres y la aparición de nuevas cuestiones. No se trata de un simple pragmatismo jurídico, sino de un alegato por el surgimiento de una ciencia jurídica específicamente china y de una “sinidad” que emane de las realidades profun-

⁴ Su Li, *Fazhi ji qi bentu ziyuan* (El reino de la ley y sus recursos locales), Pekín, 1996.

das del pueblo chino y no de un modelo previo de lo que supuestamente debe comprender esa sinidad. La movilización de los recursos locales, hace notar Su Li, no es equivalente al recurso por principio a la “tradicción china”.

HERMENÉUTICA Y RELIGIONES

En una esfera por completo distinta, una obra reciente muestra perfectamente las interacciones que obran hoy en día en la elaboración de una nueva problemática intercultural en el contexto chino: Lin Chen-kuo presenta en ella una síntesis del “budismo crítico” tal como se desarrolló en Japón,⁵ pero también ofrece interpretaciones de la tradición budista influidas por los grandes temas de la posmodernidad.⁶ Aunque el autor sea taiwanés, sus preocupaciones coinciden con las que podemos descubrir entre autores del continente, y el estilo de análisis que desarrolla florecerá entre ellos sin duda alguna. Lo que está en juego es revelar la pertinencia del budismo chino, teniendo en cuenta su pluralidad intrínseca, la variedad de los enfoques hermenéuticos que permite y las apreciaciones que proporciona para una confrontación con la modernidad y la posmodernidad. Esta operación crítica es, a la vez, una aportación de China a su exterior y una herramienta que se da para reconsiderar la pluralidad de su propia tradición. En este caso, se trata de un campo inmenso: el de una hermenéutica del budismo que se mide desde el principio con el contexto sociopolítico en el que se sitúa en la actualidad.

¿Se puede prever una operación del mismo tipo para el cristianismo? En este caso preciso, las dificultades son aún más grandes, puesto que la relación de la cultura cristiana y de la fe con la lengua china se sitúa en un terreno mucho menos rico y en un lapso mucho más corto que en el caso del pensamiento budista. Estas consideraciones son las que llevan a un teólogo católico como Mark Fang a expresar la siguiente convicción: “hacer teología en chino es un objetivo en sí, una

⁵ El término “budismo crítico” remite a los escritos de un pequeño número de autores que ven en la doctrina del “no yo” y de la “producción condicionada” de los actos lo esencial de la enseñanza del Despierto. Rechazan las añadiduras posteriores y se muestran recelosos sobre las motivaciones ideológicas de tales añadiduras. El mejor estudio de ese movimiento es el de Jamie Hubbard y Paul Swanson, coordinadores, *Pruning the Bodhi Tree, the Storm over Critical Buddhism*, The University of Hawaii’s Press, Honolulu, 1997.

⁶ Lin Chen-kuo, *Kongxing yu xiandaixing (Naturaleza del vacío y naturaleza de la modernidad)*, Taipei, 1999.

empresa comparable al paso de la teología en griego a la teología en latín, con las correcciones, modificaciones y cambios que tal pasaje entraña al final.”⁷

Encontramos lo anterior de manera más sistemática en un pensador importante, Liu Xiaofeng, y en la revista que dirige, *Daofeng (Logos & Pneuma)*, cuyo subtítulo resulta ser *hanyu shenxue* (lo que se podría traducir no solamente por “teología en lengua china” sino también –de manera extrema y, no obstante, significativa– por “teología de la lengua china”).⁸ Para Liu Xiaofeng, lo que cuenta es la profesión personal de fe, la cual debe poder hacerse en la lengua materna del sujeto. Lo que está en juego no es la enculturación colectiva de la fe (perspectiva que, antes bien, inspira la desconfianza de Liu Xiaofeng, para quien la fe *personal* del sujeto es la piedra de toque del cristianismo), sino la enunciación de un verdadero “creo”. La empresa teológica no es otra cosa que el trabajo de enunciación de ese “creo” en la lengua corriente; de ahí la importancia de las contribuciones de teólogos no profesionales, del historiador que recuerda los “creo” ya enunciados en el pasado, enunciación mediante la palabra (remitimos en este caso a los primeros escritos de los conversos chinos, como los de Yang Tingyun) o mediante la acción (el intento por poner en obra el “evangelio social”, a principios de siglo, en algunas comunidades chinas).

La perspectiva de Liu Xiaofeng y su revista concuerda tácitamente con la de los “cristianos culturales”, esos intelectuales de la China continental que encuentran en la tradición cristiana recursos de sentido para reconsiderar la historia china y sus tragedias. En este sentido, el surgimiento de una “teología (en) (de la) lengua china” es tal vez el de una teología propia a la China continental, elaborada por intelectuales educados en un contexto arreligioso, antes bien que por teólogos de profesión. Consecuentemente, la empresa teológica resulta ser también una empresa de multiplicación de las interpretaciones y los discursos.⁹

⁷ Entrevista con el autor. Cf. también Mark Fang, *Cih-jung*, “Faire de la théologie en chinois”, *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, Cerf, 1995, p. 307-316.

⁸ Véase, sobre todo, Liu Xiaofeng, “La théologie chinoise dans le contexte linguistique moderne”, *Daofeng*, 1995 (2), 9-48 (en chino); y Liu Xiaofeng, «La Voie et la Parole», en *Le Christ chinois, héritages et espérance*, bajo la dirección de Benoît Vermader, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1998, p. 225-237.

⁹ Es posible encontrar perspectivas semejantes en un volumen publicado por Lin Zhipin, *Jidujiao zai zhongguo bensehua (La naturalización del cristianismo en China)*, Pekín, 1998.

POR UN DIÁLOGO DE IGUALES

Las apreciaciones anteriores parecen habernos alejado mucho de los sobresaltos que siguieron al bombardeo de la embajada de China en Belgrado; pero tanto la serenidad de la sala de seminarios como las agitaciones de la calle ilustran de manera diferente lo que está en juego: se trata de inventar una relación nueva con Occidente; no con el Occidente de ayer, sino con el de hoy, ese Occidente contradictorio que oscila permanentemente entre su propia glorificación y su autocrítica implacable. Yendo un poco más lejos, este rápido examen de las tendencias en proceso en un paisaje intelectual chino en recomposición nos deja dos lecciones importantes:

El carácter contradictorio de la relación que los intelectuales chinos mantienen con Occidente refleja con mucha precisión las contradicciones internas del propio modelo occidental. Para los intelectuales de Pekín o de otras partes, la cuestión es *crear sentido* a partir de estas contradicciones y, para ello, hacer uso de Occidente como modelo y, a la vez, como contra-modelo, a fin de inventar la China de mañana.

En esa operación, China debe hacer añicos su antiguo sistema autoreferencial. La continua fascinación que provoca Occidente ha provenido en gran medida del hecho de que sus rostros permitían introducir la pluralidad ahí donde la presión sociocultural sofocaba la diferencia. Los intelectuales chinos no escapan a lo malsano de esa fascinación oponiendo a Occidente *un* rostro de China, sino multiplicando las interpretaciones de su tradición y de las opciones que ésta ofrece.

La redefinición de esa relación intercultural constituye una operación que, como se habrá visto, es ambigua y, en ocasiones, bastante peligrosa; aunque no por ello deja de ser potencialmente muy fecunda. Sea cual fuere la imagen que así se le refleje, ojalá Occidente preste en reciprocidad la misma atención a China y sostenga con ella un diálogo de iguales, un diálogo multiforme, creativo, apasionado. 

©Etudes, (París) 2000.