

¿Cómo interpretar “China” desde la “modernidad”?

Wang Hui

Profesor de la Tsinghua University

Resumen

El autor parte de la indentificación de historia y tiempo que tiene lugar en la Europa del s. XIX para preguntarse si este modelo nos permite interpretar correctamente la idea de “China”. La principal dificultad recae en que dicha identificación convierte al Estado-nación en el sujeto protagonista de la historia, relegando otros modelos de organización política –que se indentificarán con la idea del “Imperio”– a fórmulas arcaicas, inmovilistas y carentes de historia. En este contexto, surge el caso de China, que debido a su gran complejidad interna, no encaja en ninguno de los dos modelos y escapa a una comprensión simplista, que no cuestione el tópico de la mera oposición con Occidente. Según el autor, la historia de China es la de la reinvencción permanente, incluso de los elementos de continuidad, como el confucianismo, que se reinterpreta al servicio del gobernante que ansía verse legitimado. Para romper con los clichés, el autor nos invita a observar aquello universal que existe en todas las singularidades; para superar el nacionalismo y el occidentocentrismo, nos propone dar forma a una perspectiva real y genuinamente mundial, dejando a un lado los dualismos tramposos y revelando la riqueza y la complejidad de la sociedad china.

Introducción¹

Como parte orgánica de la concepción moderna del mundo y de su sistema de conocimiento, el concepto “historia” es ciertamente un producto del siglo XIX, y guarda así una relación directa con la concepción de la historia de sus máximos representantes, Hegel y Marx. Y en consecuencia, la narración de la historia no puede identificarse netamente con el sentido positivista de la misma o con un mero registro objetivo, pues indefectiblemente representa una visión determinada del mundo y una orientación valorativa del mismo. En este sentido, el método empleado para narrar la historia puede considerarse en sí mismo una “forma teórica”.

Así, no podemos explicar o comprender ingenuamente el cambio histórico de la sociedad pretérita según perspectivas del conocimiento y taxonomías conformadas durante los siglos XIX y XX, sino que necesitamos desarrollar un tipo de perspectiva histórica capaz de repensar la progresión y las circunstancias de nuestro propio conocimiento. En este sentido, nuestra metodología no sólo ha de decodificar el método histórico, sino que debe también cuestionar la metodología del sistema de conocimiento de la modernidad. Ya sea en el ámbito de la teoría moderna de la sociedad o

“ No podemos explicar o comprender ingenuamente el cambio histórico de la sociedad pretérita según perspectivas del conocimiento y taxonomías conformadas durante los siglos XIX y XX, sino que necesitamos desarrollar un tipo de perspectiva histórica capaz de repensar la progresión y las circunstancias de nuestro propio conocimiento.”

en el sistema moderno de la ciencia, clasificaciones tales como política, cultura, sociedad, ética, educación y demás conforman todas y cada una de las áreas específicas de conocimiento, si bien imponiendo entre ellas demarcaciones estrictas y siendo la economía la matriz de sus ciencias sociales y humanas. De hecho, es tan sólo

lo en el marco de los estudios de economía política del siglo XIX, época en que la hegemonía del capitalismo del siglo XIX logra su apogeo, cuando la economía adquiere tal relevancia. A partir de ese momento, la economía no sólo se convierte en una premisa para entender la ética, la política y demás cuestiones, sino que también lo económico deviene cierto tipo específico de ética y política, es decir, la economía no sólo apunta ya a un estudio científico sobre tal o cual comportamiento económico, sino que constituye una teoría normativa para las conductas políticas y los principios éticos de la sociedad moderna. Llegados a este punto lo importante no es sólo repudiar y criticar el concepto de economía que nació de la teoría formalista, o mostrar cómo la economía siempre va unida a la política, las costumbres, la cultura o demás factores esenciales, sino evidenciar cómo el valor que tiene el sistema específico de dos sociedades es percibido de manera muy diferente por sus miembros.

Abordar el estudio de textos y materiales antiguos por medio únicamente de las bien delimitadas taxonomías modernas de lo económico, lo militar, lo educativo etc, nos imposibilita para aprehender sus propias implicaciones históricas. Y sucede exactamente lo mismo con todo lo relativo a la comprensión del conocimiento moderno –¿no es ésta, pre-

cisamente, la cuestión que plantea la sociología noética, la sociología histórica, la arqueología del saber y la genealogía del saber desde diversos aspectos? Tanto la historia de la sociedad como la historia de la economía son en sí mismas categorías propias del paradigma de la modernidad, productos de su sistema de conocimiento y principios clasificatorios; también, por supuesto, la historia del pensamiento posee sus propios niveles económicos, políticos y legales, pero aquí lo que debemos preguntarnos es ¿qué significaban, qué sentido tenían estos niveles y cuestiones en la lógica interna de los letrados confucianos? El paradigma del conocimiento moderno entraña una teleología determinada, por medio de la taxonomía universalista emplaza la comprensión y el estudio de la historia en un marco conceptual preestablecido, pero sin embargo elude todo cuestionamiento y análisis del marco conceptual mismo. Nuevamente la cuestión de si es posible interpretar el proceso de un objeto de estudio dado desde la perspectiva donde éste surge y a la que pertenece se nos revela como fundamental. Por otra parte, es obvio que la dimensión de este problema no debe llevarnos ni a abandonar la historia social, ni al mero intercambio de ésta por la historia de las ideas, sino que, por el contrario debemos emanciparnos de nuestro objeto de estudio desde la posición del objeto mismo, instaurando así un sujeto del diálogo, una perspectiva metodológica que nos permita adoptar un nuevo ángulo para la observación de nosotros mismos, de la posición de nuestra época y de las condiciones de nuestro conocimiento.

Muchos investigadores, influenciados por el modelo filosófico occidental, analizan el pensamiento de los Song desde la ontología, el realismo o la epistemología –es decir, mediante la imposición de un sistema metodológico basado en categorías y conceptos europeos del todo ajenos a la lógica del objeto de estudio; o bien, aquellos no satisfechos con el método de la historia de las ideas, tratan de aproximarse a la historia del pensamiento por medio de explicaciones sociológicas– pero como ya he mencionado, todas las categorías que fundamentan el análisis sociológico tienen su origen en la demarcación de saberes propia de la modernidad, inválidas para aprehender el sentido y el significado de fenómenos ajenos a ella.

En el siglo XIX la concepción histórica europea experimentó un cambio que tuvo como consecuencia el que las categorías de tiempo e historia se confundiesen en una, identificación seguida del surgimiento de la teleología histórica emplazada en el eje del tiempo. En este nuevo marco conceptual, el nacionalismo moderno procedió a desplegar el

relato del sujeto nacional. Usando el concepto "tendencia en curso" reconstruyó el marco conceptual del relato histórico, motivado en parte por el deseo de deconstruir esta concepción histórica teleológica de la modernidad.

Cuando desarrollamos el proceso de fundación del principio del orden celeste desde la base de la perspectiva histórica confuciana y abordamos esas cuestiones que los historiadores contemporáneos establecen como categorías políticas, económicas, culturales o filosóficas, nosotros también estamos decodificando la historia desde una perspectiva determinada. Este horizonte interno no consiste en usar el hoy para explicar el ayer –algo, en cierto modo inevitable y necesario–, sino que interpreta el pasado desde el pasado –lo que es también necesario e inevitable en el estudio histórico. Pero la lógica de la perspectiva interna no se reduce a esto, al intento de observar el pasado *desde* el pasado, sino

a la pretensión más radical de reinterpretar el presente desde la historia.

La perspectiva interna genera pues un debate continuo con la contemporaneidad. En lo concerniente al método esta perspectiva no consiste sólo en usar

la antigüedad para interpretar la modernidad o viceversa, o en usar la antigüedad para interpretar la antigüedad, sino que su importancia radica en la posibilidad de apropiación de la misma, y de este modo, convertirla en una perspectiva aplicada a nosotros mismos repensada y transformada desde el interior a través del diálogo. En otras palabras, interpretar la antigüedad por medio de la antigüedad es el resultado de repensarnos.

Mi investigación surge al hilo del problema de la modernidad pre-moderna, por lo que analizo desde diversas perspectivas las relaciones entre la concepción del principio universalista de la modernidad y distintos factores esenciales del pensamiento de los letrados confucianos a partir de las dinastías Ming y Song, al tiempo que investigo bajo qué condiciones históricas estos factores conformaron una parte orgánica del discurso científico chino de la modernidad.

En la concepción histórica europea del siglo XIX, la historia no es más que la historia del "sujeto", y este sujeto no es otro que la propia nación. De este modo, si no hay nación no hay historia; de Hegel a Lenin el llamado concepto "oriental" de inmovilismo señala sin más que Oriente no tiene historia, que carece de sistema político, que, en definitiva, no ha conformado una cultura política característica de las naciones-Estado modernas. Como apuntaba Eric Hobsbawm, suponiendo que las investigaciones históricas del siglo XIX tuvieran un *leitmotiv*, éste sería sin duda el de na-

" En la concepción histórica europea del siglo XIX, la historia no es más que la historia del 'sujeto', que no es otro que la propia nación.

De este modo, si no hay nación no hay historia; de Hegel a Lenin el llamado concepto 'oriental' de inmovilismo señala sin más que Oriente no tiene historia"

ción-Estado. Nosotros podemos añadir que el fundamento ineludible de su discurso no es otro que el capitalismo. Tanto en economía política como en el relato histórico del siglo, convertir la nación-Estado en el sujeto vertebrador del discurso implica la descalificación de otros discursos, siendo el dualismo "imperio/nación" una muestra directa de este hecho. Así, decir que China no es un Estado, o decir que China es un imperio, es lo mismo que afirmar que China no tiene historia ni modo de establecer un sujeto histórico genuino. En un intento de combatir el discurso de la modernidad occidental, la Escuela de Kyoto concibió los temas de "los tiempos modernos japoneses", "el capitalismo de la dinastía Song" y demás, rehabilitando así, bajo el marco conceptual de la "historia de Japón", cierta dinámica moderna en el seno de la historia china. Entre esta escuela y el imperialismo o colonialismo japonés existe una relación de carácter político que no podemos entrar a analizar aquí. No obstante, lo que recojo y analizo de cerca es su método discursivo: al establecer un paralelismo entre la modernidad occidental y el discurso del Japón moderno, la Escuela de Kyoto encontró un anclaje en el que fijar la cuestión de la nación como núcleo, sin el cual el discurso de "los tiempos modernos japoneses" no sería posible. Una de las razones por las que la Escuela de Kyoto consideró el neoconfucianismo o la escuela confuciana del Principio como una nueva forma ideológica del nacionalismo es que vio en el sistema de prefecturas y distritos una forma incipiente de nación-Estado. En pocas palabras, la Escuela de Kyoto pretendió hacer del "Japón moderno" un discurso antagónico con que confrontarse al discurso occidental, pero estructurado igualmente en torno a la cuestión nuclear de las relaciones entre el capitalismo y la nación-Estado. Básicamente este discurso invierte partes esenciales del discurso occidental, revocando, justamente, su idea de China como imperio, como continente o como civilización –todo lo cual implica potencialmente que China no era una nación-Estado. Por medio de las categorías de "madurez del Estado de prefecturas y distritos" o de "nacionalidad", la Escuela de Kyoto instauró el postulado histórico del "Japón moderno".

Desde el punto de vista metodológico, la base del marco teórico y de la narración de la historia social de la Escuela de Kyoto son derivaciones de la modernidad occidental; la mayor parte de las categorías que utilizan son las categorías propias del sistema de conocimiento que fue tomando forma en la Europa del siglo XIX, con lo cual carecen de una perspectiva interna propia desde la que observar la transformación social.

En segundo lugar, la Escuela de Kyoto describe el carácter específico de los "tiempos modernos" [*jinsi* 近世] de la sociedad y el pensamiento de los Song valiéndose del marco de conocimiento occidental y categorías propias de éste como "nacionalismo" o "capitalismo", mientras que

mi descripción –por ejemplo en el análisis de la dualidad imperio/nación– trata precisamente de romper con este tipo de discursos unidireccionales y teleológicos.

Al afirmar que la dinastía Song comporta cierto elemento de modernidad temprana, estoy reformulando la cuestión desde una perspectiva diferente a la de la Escuela de Kyoto, y lo que pretendo precisamente es sacudir la teleología temporal implícita en la modernidad y trascender el marco referencial del nacionalismo. Quisiera dotar a conceptos tales como "tendencia en curso", "principio de las circunstancias" y demás de una interpretación distinta a la del marco referencial del conocimiento histórico teleológico-temporal, siendo este nuevo marco el de la concepción del mundo y la teoría del conocimiento de los letrados confucianos.

Consultando la discusión del primer volumen "El principio del orden celeste y el estado de prefecturas y distritos" y la del segundo referente a "La concepción del mundo universalista y la nación moderna", la explicación de sus relaciones seguramente resultará más rica y coherente. A través del recorrido por el contraste de estas complicadas relaciones históricas, quizá podamos dar plena expresión a las condiciones y circunstancias que permitieron el despliegue y la constitución de la identidad moderna china.

Aun así, si la relación entre el imperio y la modernidad temprana fuese reducida al estereotipado dualismo imperio/nación, es muy probable que nos viésemos inmersos en el descrédito sistemático de la concepción de la historia europea del siglo XIX, y así concluyésemos, por ejemplo, que China carece de un sujeto político auténtico. Pero lo cierto es que la historia de Asia Oriental, y especialmente la historia de China, poseen una prolija tradición política y cultural –por no hablar de la dinastía Song; las correlaciones entre el Estado y los sistemas políticos de los Zhou, Qin, y Han son también ejemplos claros. Aquí, la clave de la cuestión no es admitir o refutar el que en la historia de China exista o no la "nación o el Estado", sino el no permitir que ni nociones, tipologías y concepciones políticas claramente ajenas, ni el concepto nación, sean reinterpretados y apropiados por los cercos históricos del capitalismo y nacionalismo europeo de los últimos tiempos. Cada nación moderna posee una cultura política propia, sin ir más lejos podemos ver ejemplificadas estas diferencias en los países socialistas y los países capitalistas; si ni tan siquiera en la discusión sobre las naciones modernas podemos desprendernos del fenómeno de las diferentes tradiciones o culturas políticas, menos aún podremos hacerlo en las discusiones abstractas sobre las características distintivas de las *naciones* anteriores al siglo XX.

En este marco, la posibilidad de indagar acerca de la tipología de países no capitalistas queda imposibilitada, puesto

que todo discurso sobre la nación o el Estado permanece vinculada, de un modo u otro, a la nación-Estado capitalista.

Precisamente por esto pongo especial énfasis en las relaciones de superposición entre la llamada construcción del imperio y la construcción de la nación, y no en el enredo implícito del dualismo imperio/nación. Desde el siglo XIX todo estudio sobre la historia premoderna se ha encuadrado en

la categoría de imperio, como ejemplo podemos citar *El sistema político de los Imperios* de S.N. Eisenstadt, representativo de la década de los sesenta del siglo XX. Bajo cierto marco weberiano este trabajo de honda influencia vino a sintetizar las investigaciones históricas referentes a las culturas del mundo

colocando cualquier historia premoderna bajo el concepto de "sistema político imperial". Este concepto fue el que engendró la dualidad imperio/nación en los estudios de economía política del siglo XIX, donde el concepto "imperio" se conformó como un todo caracterizado por su oposición a "lo moderno". Incluso cuando se reconocían conexiones entre la modernidad y el imperio, estas conexiones eran reducidas a relaciones muy concretas: "¿cuál es el origen de la autocracia y el totalitarismo de la nación moderna?" o "¿porqué las naciones modernas no pueden deshacerse de su naturaleza intrínsecamente violenta?", haciendo así que todos los síntomas de las crisis de la modernidad se remontasen a los lazos históricos del imperio con el mundo moderno. *El sistema político de los Imperios* revela cómo en el

siglo XX toda historia premoderna se encuadra bajo la categoría de imperio. La orientación de mi investigación difiere en todo punto de las mencionadas, y es entre otras cosas el fruto de la insatisfacción que me produce el discurso nacionalista de la modernidad, razón por la cual he indagado y discutido el significado que "imperio" y demás conceptos sociopolíticos poseían en la tradición de los letrados confucianos.

En realidad, incluso al discutir nación e imperio como categorías yuxtapuestas estamos aceptando la premisa de su dualidad. La clave de esta cuestión está en que los fenómenos producidos durante los siglos XVII-XVIII de los Qing son el resultado de *otra* cultura política y de *otras* relaciones históricas, y por tanto no pueden ser entendidas como una mera forma embrionaria de la nación-estado, así como tam-

poco se puede proceder a explicar el imperio desde la categoría opuesta de nación. Diversos modelos asociativos tales como el sistema de tributo o el matrimonio de la familia real con jefes de Estado vasallos [*fanhe* 和藩] deben ser inevitablemente localizados y estudiados en el marco de la cultura política de los tiempos de la corte imperial. Difícilmente podremos entender el establecimiento de la República tras la Revolución de 1911 en el marco referencial del dualismo nación/imperio, ni el porqué de las conexiones que eviden-

temente existen entre el territorio, la población y cierta administración territorial de los Qing y el establecimiento de la República Popular de China en 1949.

Desde el punto de vista de los estudios confucianos, esta investigación es también una re-

visión del modelo que localiza a los letrados confucianos en el marco de la historia de la filosofía, de las ideas, la ética o limitados en general al contexto académico. Por el contrario, en nuestra historia política el confucianismo y/o el neoconfucianismo pueden ser comprendidos como un conocimiento legitimador, existiendo una compleja correlación entre sus diferentes escuelas y la legitimidad de la corte dinástica. No podremos entender del todo el complejo significado histórico de los letrados confucianos si abandonamos esta perspectiva.

Los colonizadores han usado en repetidas ocasiones el dualismo imperio/nación para infravalorar las relaciones sociales tradicionales y los *otros* modelos políticos en nombre de la

cultura de la llamada "nación soberana". Lo más importante no es volver a probar de forma conclusiva el que China sea nación o sea imperio, sino mostrar la singularidad de la cultura política china y su proceso de transformación.

Si el dualismo imperio/nación no puede revelar la singulari-

dad de la cultura política china, tampoco conceptos tradicionales como "cuanto-hay-bajo-el-cielo" o "dinastía" son capaces de mostrar en toda su amplitud los aspectos característicos de los diversos sistemas y culturas políticas de su larga historia dinástica. Íntimamente relacionado con la ya mencionada cuestión del marco interpretativo, el relato dualista China/Occidente pone énfasis en que China se caracteriza por el "cuanto-hay-bajo-el-cielo", las dinastías y el sistema de tributo, mientras que lo propio de Occidente es la nación y su concepto de soberanía igualitaria.

"Cada nación moderna posee una cultura política propia (...) sin embargo, la posibilidad de indagar acerca de la tipología de países no capitalistas queda imposibilitada, puesto que todo discurso sobre la nación o el Estado permanece vinculada, de un modo u otro, a la nación-Estado capitalista."

"El confucianismo y/o el neoconfucianismo pueden ser comprendidos como un conocimiento legitimador, existiendo una compleja correlación entre sus diferentes escuelas y la legitimidad de la corte dinástica. No podremos entender del todo el complejo significado histórico de los letrados confucianos si abandonamos esta perspectiva."

Sin embargo, es claro que en su larga historia China ha experimentado y experimenta grandes transformaciones; no existe la llamada China única, inmutable desde la antigüedad hasta nuestros días. En este sentido, necesitamos buscar otras categorías para describir China y sus transformaciones; de otro modo, si localizamos China en su sola relación con Occidente, crearemos encontrar China cuando lo único que hemos encontrado es el fruto de nuestra pérdida de sensibilidad respecto a los procesos históricos y su suma complejidad.

Nos rodean todo tipo de tópicos acerca de que la historia china es continua y la occidental discontinua. Si no se entienden de la ya referida cuestión del cambio dinástico –es decir, que la dinastía vencedora conquista sólo auto-transformándose en una dinastía "china" – el llamado continuismo no es más que un tipo de ciega superstición. La historia china está repleta de invasiones y asaltos de la periferia a las llanuras centrales; las interrupciones se suceden una tras otra, ya sea en cuanto a la política ya sea en cuanto a la relación entre los grupos étnicos. El llamado "continuismo chino" es el resultado de las construcciones conscientes e inconscientes que resurgen sin cesar a lo largo de la historia. Por ejemplo, el uso continuado a lo largo de la historia que los gobernadores de las dinastías de etnias minoritarias hacen del confucianismo como parte esencial de su proceso de legitimación, incluye no obstante una amplia variedad de modelos y formas –como son la escuela confuciana del Principio, el estudio de los clásicos, la historiografía y demás– así como todo tipo de usos e interpretaciones específicas de los mismos. La cuestión de la China ritual es algo más que un simple asunto de ritos o moralidad, es una cuestión de legitimidad política de primer orden.

La razón por la que insisto en la necesidad de redefinir la categoría "China" es que ésta es percibida de manera desigual por parte de los gobernantes dinásticos, de la clase de funcionarios y letrados, de las dinastías periféricas o de la gente común, y no sólo eso, sino que a medida que estas percepciones varían la categoría se transforma asimismo.

No obstante, el discurso de la descomposición y el discurso de la unidad comparten en gran medida la premisa epistemológica del nacionalismo, que toma la raza, la religión, la cultura y la lengua como premisas naturales para establecer la integridad política.

"Nos rodean todo tipo de tópicos acerca de que la historia china es continua y la occidental discontinua. (...) Sin embargo, es preciso observar que el uso continuado que los gobernadores de las dinastías de etnias minoritarias hacen del confucianismo se debe a que es parte esencial de su proceso de legitimación (...) es algo más que un simple asunto de ritos o moralidad, es una cuestión de legitimidad política de primer orden."

"La cuestión de la 'autotransformación' es fundamental no sólo para entender el sentido político de los estudios y debates confucianos, sino también para entender la transformación moderna de China."

La deconstrucción de las categorías que forman parte orgánica del discurso nacionalista como etnicidad o raza, geografía y demás es indispensable para la desarticulación de su relato histórico. E incluso esto es insuficiente: pese a que la identificación entre los grupos étnicos suele apelar a categorías como raza o territorio, la deconstrucción del carácter absoluto de tales categorías no puede reemplazar el análisis de la formación histórica de dicha identificación. En la oleada de "liberaciones nacionales" del siglo XX, mucha gente empatizó genuinamente con las naciones débiles, y al mismo tiempo que cuestionaron el nacionalismo occidental, el imperialismo y el colonialismo, simpatizaron profundamente con este "nacionalismo de resistencia". Esta

simpatía no deriva en absoluto de ningún tipo de convicción o fe en los conceptos absolutos de raza o territorio, sino que proviene de la comprensión de las condiciones históricas que articulan la formación de los grupos étnicos. Cuando transformaron su simpatía o su rebelión en discurso histórico, especialmente los relatos históricos de las minorías, no pudieron por menos que usar el marco conceptual nacionalista para constituir su objeto de descripción como un sujeto (nacional) con historicidad –y parece ser que la forma de construir este sujeto sigue siendo aún el recurrir a elementos como territorio, raza, lengua o religión, el dar cuenta de la singularidad propia de la región y de la población que la habita–. Evidentemente, esta forma constructiva no es capaz de diferenciarse verdaderamente del marco conceptual del nacionalismo. En pocas palabras, comparto el cuestionamiento y la crítica de los estudios contemporáneos a la visión unitaria de China, mas creo a su vez que, metodológicamente, una y otra son homólogas, es decir, que ambas discuten la cuestión de China y las minorías étnicas mediante el mismo marco –el del nacionalismo. No se puede trascender el marco fundamental del relato del nacionalismo o de la nación-Estado mediante una mera sustitución del rígido discurso nacionalista "chino" por un discurso igualmente nacionalista de minorías. Bajo esta premisa metodológica, las culturas, los sistemas y los valores más representativos de la historia china han sido totalmente omitidos.

Exactamente en este lugar necesitamos reinaugurar un tipo de perspectiva histórica, aquella que trascendiendo el relato nacionalista nos permita desplegar las relaciones históricas en toda su riqueza. Al entrar en la interpretación del

ámbito histórico previo al siglo XX, aparte de comprender históricamente las relaciones étnicas y geográficas, creo que es necesario discutir dos cuestiones: una es la ya mencionada "política del reconocimiento" o de la formación histórica de la legitimidad del que gobierna; la otra es la de la cultura política que subyace a la llamada "auto-transformación". Por ejemplo, ¿en qué cultura política se basa la argumentación de la dinastía Qing para establecer su legitimidad como dinastía china? y, ¿por qué dicha cultura política es capaz de integrar diversos grupos étnicos, población de zonas diversas y multitud de credos religiosos bajo un mismo marco político pluralista y sumamente elástico? Evidentemente, se trata aquí de un marco conceptual diferente al marco nacionalista y sus categorías de raza, lengua o religión. Este marco tiene sus propios conceptos y formas.

Cuando me ocupo de la escuela Gongyang de la dinastía Qing, pongo especial énfasis en la cuestión de la China ritual, que en esencia consiste en la discusión de la legitimidad política de las nuevas dinastías; en el caso particular de las dinastías Yuan y Qing ¿cómo se transformaron para erigirse como una dinastía china legítima, como un eslabón de su genealogía dinástica? La cuestión de la "autotransformación" es fundamental no sólo para entender el sentido político de los estudios y debates confucianos, sino también para entender la transformación moderna de China.

Estas discusiones no sólo pretenden ilustrar la necesidad de comprender el confucianismo desde la óptica del conocimiento legitimador, sino que, más aún, pretenden ser una primera

revisión crítica de la práctica política de las dinastías chinas de acuerdo a las relaciones entre las diversas etnias. Sin duda, el imperio es un modelo de gobierno, un tipo de práctica de las relaciones de poder. No obstante, en una época en que el marco conceptual del nacionalismo empequeñece cualquier otro, haciendo de ese otro algo "prematureo" o "arcaico", revisar las teorías de legitimidad y su práctica, así como observar las experiencias de coexistencia en otras épocas, es significativo y útil para entender las limitaciones de su discurso –y especialmente de su tendencia homogeneizadora. Y desde la óptica contemporánea, estas discusiones son igualmente significativas: el "Imperio" soviético se vino abajo; Yugoslavia se desintegró; y Turquía, corazón de lo que un día fuera el Imperio Otomano, solicita su integración en la Unión europea; Europa está en proceso de transformarse en un tipo de nación imperial.

Una vez más muchos historiadores proyectan estos acontecimientos en la historia china, buscando el porqué de su

excepción a la regla histórica que hizo que cayeran antes o después todos los imperios anteriores al siglo XIX, y cuestionándose si la unidad de China es no más que un fenómeno pasajero. Las reflexiones en torno a la cuestión del dualismo imperio/nación, y a los textos modernos y sus transformaciones como parte central de la cultura política, están relacionadas con dichos cuestionamientos. Las respuestas a tales interrogantes ayudarán sin duda a aclarar el destino histórico de China en el mundo actual, así como a comprender por qué las innumerables interrupciones de la historia china no consiguieron destruir aquello que denominamos "continuidad". Creo que se conforma más a la realidad el discutir las diferencias entre el imperio chino, occidental o islámico desde la óptica de la cultura política propia de unos u otros, más sin duda que desde el discurso esencialista que viene a hacer de la historia un mero asunto entre continuidad y ruptura.

El hecho de que las cuestiones Oriente/Occidente o China/Occidente hayan ocupado un lugar dominante durante cierto período es resultado de las circunstancias históricas; si metodológicamente procedemos según tales dualismos absolutos estaremos asumiendo muchas ocultaciones y malversaciones. Por ejemplo, muchos especialistas de la jurisprudencia

" Muchos especialistas de la jurisprudencia suelen oponer el sistema músico-ritual chino al sistema legal occidental, lo cual tiene cierto sentido pero no deja de ser una simplificación excesiva tanto de una como de otro –¿acaso China no posee tradición jurídica? ¿u Occidente tradición musical y ritual? (...) Es el universalismo que emerge de las diversas singularidades."

suelen oponer el sistema músico-ritual chino al sistema legal occidental, lo cual tiene cierto sentido pero no deja de ser una simplificación excesiva tanto de una como de otro –¿acaso China no posee tradición jurídica? ¿u Occidente tradición musical y ritual?-. Ciertamente, al estudiar una determinada época o sociedad his-

tórica debe tenerse en cuenta la singularidad de la misma y en especial debe criticarse el universalismo occidental. En sentido filosófico, no obstante, tanto el discurso universalista como el particularista son ambos de poca utilidad, ya que, hasta ahora, todos los relatos llamados particularistas son particularismos universalistas, y todos los universalistas, son universalismos particularistas. Estos dos discursos aparentemente opuestos son en realidad complementarios. Así, lo que necesitamos revelar es el universalismo que emerge de las diversas singularidades. Bajo el marco de este universalismo de singularidades, la exploración de lo infinitamente singular no es un volver al particularismo, sino justamente al contrario, éste señala que sólo mediante el análisis de lo singular puede comprenderse lo universal.

Muchos intelectuales consideran que esta crítica al occidentocentrismo proviene directamente de teorías occidentales, y por tanto piensan que es muy probable que sea un tipo de anti-occidentocentrismo occidentocentrista. Para evitar este

apuro, algunos proponen el método de interpretar lo chino mediante lo chino y lo occidental mediante lo occidental. Es cierto que la crítica al occidentecentrismo cae a menudo en otra forma de occidentecentrismo, y las razones de que esto suceda no son superficiales. Zhang Taiyan, profundo conocedor de los clásicos y de los recovecos de la tradición china, fue un gran defensor de los estudios tradicionales, pero la influencia occidental impregna tanto su nacionalismo como

sus interpretaciones del budismo, de Zhuangzi o de Laozi –aquí no me refiero sólo a que cita a Fichte o Nietzsche o critica a Hegel o Spencer entre otros, sino sobre todo a que los problemas fundamentales que su pensamiento encaró no pudieron separarse de las nuevas relaciones mundiales lideradas por la Europa del siglo XIX, es

decir, no pudieron eludir el saber occidental para responder a los problemas de la época—. Cuando discuto esta cuestión, el punto que considero más importante es el siguiente: "Occidente" no es sólo una entidad objetiva que se opone a Oriente y a su cultura o civilización, sino un cúmulo de circunstancias y líneas de fuerza intrínsecas a la tendencia en curso donde China y el mundo se localizan apenas comienza el siglo XIX. Dudo por tanto el que sea posible, mediante el uso de uno o muchos conceptos tradicionales, entender en toda su complejidad el entramado histórico que aquí está en juego.

Si "Occidente" está en nosotros, entonces la crítica al occidentecentrismo no resulta una cuestión tan simple, no podemos fingirnos un otro distinto a Occidente, uno capaz de resistirlo o desafiarlo mediante la mera apelación a la "tradición". Apelar a cierta tradición significa que la tradición se encuentra fuera de nosotros; mas si así fuese, ¿cómo podríamos "interpretar lo chino mediante lo chino", nosotros, los intérpretes externos a la tradición? Por otra parte, si "Occidente" de veras se encontrase fuera de nosotros, como un "otro" objetivo y medible, el problema sería sencillo, mas lo que sucede, muy por el contrario, es que "Occidente" está en nosotros y nosotros en "Occidente", de modo que la crítica al occidentecentrismo deviene una lucha interna con el sí mismo, cuyo proceso requiere desplegarse en las dos dimensiones de la profundidad y la amplitud, de otro modo, ¿qué significado tendría el concepto "Occidente"? ¿acaso no hay muchos intelectuales que ya nos dicen que este "Occidente" no existe? El "yo" tampoco es el yo que imaginamos, puesto que el yo y "Occidente" están imbricados, ambos forman una urdimbre, una trama, un tejido. Así, desde cierta óptica, este imaginario del yo (China, Oriente, tradición y demás) no se ha originado sino del "Occidente" interiorizado en nosotros. Exactamente por es-

"La crítica al occidentecentrismo no significa un rechazo a Occidente o al pensamiento occidental, sino que constituye un reto a las relaciones de poder conformadas por el colonialismo y la expansión capitalista de los tiempos modernos y sus legitimaciones. Estas dos cuestiones suelen confundirse tanto por los defensores como por los impugnadores del occidentecentrismo."

to, la crítica al occidentecentrismo no es una tarea fácil –el que lo fuera sería ya una nueva trampa de la simplificación y la vulgarización. Y más importante aún: la crítica al occidentecentrismo no significa un rechazo a Occidente o al pensamiento occidental, sino que constituye un reto a las relaciones de poder conformadas por el colonialismo y la expansión capitalista de los tiempos modernos y sus legitimaciones. Estas dos cuestiones suelen confundirse tanto

por los defensores como por los impugnadores del occidentecentrismo.

En los estudios contemporáneos se menciona con frecuencia la cuestión del paradigma. Interrelacionado por lo general con las creencias, hablamos de paradigma cuando cierto tipo de estudio se convierte en mo-

delo de imitación, sin embargo, en cuanto al proceso de estudio no es tan importante, o al menos no lo es en mi caso. Cuando la crítica al occidentecentrismo retrocede al particularismo chino, demuestra el sometimiento al esencialismo occidentecentrista, por cuanto deviene la premisa mediante la cual éste prueba su hegemonía –el particularismo chino es precisamente la prueba de su victoria. Esto no quiere decir que, desde la óptica del método, no comparta y simpatice con el impulso del retorno a China y a su propia tradición como herramienta interpretativa, puesto que, muy al contrario, es parte de mi propia inspiración. Sin embargo, para hacer significativo este impulso, es necesario comprender sincera y profundamente cuán honda es la interrupción entre la tradición y nosotros; es decir, sólo tomando la conciencia de la interrupción como premisa, podremos producir una capacidad creativa propia. "La palabra surge en la decadencia de las ocho dinastías", ¿no recurrió con esta expresión Han Yu de nuevo a la tradición ortodoxa? Pero en cuanto a la metodología, simplemente no puede obviarse el entendimiento de otras culturas, ni abandonar la perspectiva comparativa, dialógica e interpretativa. Esta perspectiva no viene a proponer un mero estudio comparativo, sino que lo que propone es una focalización de la atención en las múltiples interacciones mutuas entre las culturas. ¿Cuál es nuestra historia? Sin duda, no aquella que se perpetúa hasta el hoy desde un único origen. En este sentido, el "retorno a la tradición" se convierte en la determinación que posibilita el proceso de (re-)creación a través de la conciencia histórica de la tradición interrumpida.

¿Cómo superar de una vez el nacionalismo y el occidentecentrismo? Creo que a este respecto existen dos líneas de investigación que merecen ser fomentadas. La primera es romper con el dualismo China/Occidente e introducir en nuestra perspectiva las interacciones entre China y Asia,

África y Latinoamérica, es decir, dar forma a una perspectiva real y genuinamente mundial. La segunda consiste en librarse de la metodología totalizadora, revelando en toda su complejidad y riqueza la formación histórica de la sociedad china y quebrando así el relato unidireccional propio del nacionalismo. A mi parecer, el estudio histórico, y en particular el de la historia del pensamiento, puede proporcionarnos nuevas perspectivas, caminos y métodos para la comprensión de la historia china.

Emplazados en esta perspectiva histórica quizá comprendamos de modo más simpatético la historia china del siglo XX y su significado en la historia mundial. Visto desde la óptica actual, el siglo XX parece un siglo bastante ambiguo, el siglo que pronuncia el "adiós a la revolución". Sin embargo, es precisamente en el espacio de este cambio histórico donde generaciones de pensadores y activistas dedican uno tras otro arduos esfuerzos a la creación de la historia. La actividad creativa se origina en la conciencia de la situación propia: la llamada "conciencia", no es más que el percibirse de la ruptura con la tradición ideológica y cultural –y en suma, con todas las tradiciones, enlazándose la comprensión del lugar propio con la conciencia de la interrupción. "Conciencia" es, en primer lugar, comprender la "tendencia en curso", o sea, la conciencia del actor sobre la situación dada en la que se encuentra, su conciencia de la ruptura entre esa situación y cierto ideal cultural, y un impulso de "conservar lo distinto y continuar lo interrumpido" [*cunwang juexu* 存亡绝续]. Digo esto último en un sentido determinado: no me refiero al retorno, por ejemplo, a los Seis Clásicos y demás, sino al proceso que por medio de la conciencia de la tendencia en curso procede a desplegar una (re-)creación de sí misma. Sin la comprensión de Occidente, sin este conflicto, no habría personajes como Liang Suming, Zhang Dongsun, Wei Xiaotong, ni mucho menos Lu Xun y Mao Zedong, que tenían conciencia de la ruptura histórica y no quisieron obedecer a ciegas, sino que, en las vicisitudes de la tendencia en curso, decidieron afirmar su propio lugar y aquellos valores a los que habían consagrado sus vidas.

Tomaré aquí como ejemplo algunas de las reflexiones anteriores, para discutir la cuestión de la relación intrínseca entre la legitimidad política del siglo XX y el marco conceptual de la modernidad. Quizá resulte extraño el que me dedique a discutir esta última cuestión después de haberme centrado en las relaciones entre la concepción del principio del orden celeste y el sistema de prefecturas y distritos o entre la legitimidad política y el estudio de los clásicos. Sin

embargo unas y otras son inseparables, ya que lo que ahora describo es el proceso de transformación de cierta concepción del mundo, relacionada a su vez con cierta epistemología, con su metodología científica y su propia genealogía del saber. Al discutir sobre Kang Youwei, pongo especial énfasis en su (re-)creación del universalismo confuciano, puesto que esta recreación proviene precisamente de su conciencia histórica, la conciencia de que la relación axiomática entre el universalismo confuciano y el concepto de China se ha quebrado. Bajo esta nueva premisa, defender el valor universal del confucianismo hubo de pasar inevitablemente por el reconocimiento de que China no era más que una parte del mundo, reconocer que efectivamente existía un "exterior" –es decir, "otro"– que ya no podía medirse por medio de "la distinción entre chinos y bárbaros": En el exterior de China no sólo existía una civilización espléndida y poderosa, sino que esta civilización venía armada con un nuevo tipo de universalismo. Así, para legitimar la universalidad del confucianismo, Kang Youwei tuvo entonces que

“¿Cómo superar de una vez el nacionalismo y el occidentocentrismo? En primer lugar, rompiendo con el dualismo China/Occidente mediante las interacciones entre China y Asia, África y Latinoamérica, dando forma a una perspectiva real y genuinamente mundial. En segundo lugar, es preciso librarse de la metodología totalizadora, revelando en toda su complejidad y riqueza la formación histórica de la sociedad china”

reinterpretar las ideas occidentales, japonesas y de otras regiones sobre el cosmos, el mundo, la educación o la ciencia mediante categorías confucianas.

El universalismo confuciano se relaciona con la imagen que muchos países tienen de China en el exterior, una imagen histórica que viene a ilustrar la

dependencia del nacionalismo de cierta concepción y genealogía universalista. En otras palabras, el nacimiento del nuevo modelo del universalismo confuciano es paralelo al de China como nación soberana. Las tendencias del pensamiento de la China moderna no pueden entenderse sin la premisa de que en ese momento China ha dejado de ser ya aquel "cuanto-hay-bajo-el-cielo" cuya extensión no dejaba lugar a lo externo, ni su diferencia puede ya ser explicada mediante "la distinción entre chinos y bárbaros". La relación entre el universalismo y el nacionalismo moderno va implícita en esta lógica. Las últimas décadas de los Qing retuvieron el marco del saber universalista, no sin antes eliminar totalmente la apariencia confuciana que Kang Youwei le confirió. La legitimidad de la nación moderna y su sistema se basan en este nuevo marco universalista, en su lógica de clasificación y su división del trabajo. De este marco dependen tanto el concepto soberanía como los argumentos de legitimidad de las diversas fuerzas políticas, las concepciones históricas de evolución o progreso, o aquella que justifica la racionalidad de cualquiera de sus sistemas o teorías. El establecimiento de la nación moderna está relacionado con cierto marco epistemológico anti-histórico, y a pesar de que el nacionalismo apele de vez en

cuando a la "historia", la "tradicición" o al particularismo cultural, su fundamento sigue siendo este nuevo marco referencial. En consecuencia, discutir las cuestiones del sistema de conocimiento y del discurso de esta época equivale a discutir un nuevo modelo de legitimación política. Pongo, pues, mucho énfasis en señalar la relación entre la genealogía del saber de este nuevo marco conceptual y la nación-Estado, puesto que esta relación suele ser ocultada y silenciada por las relaciones que la suceden. El nacionalismo se caracteriza por la búsqueda de su propio origen, por ejemplo mediante las fórmulas del culto a los antepasados, las raíces culturales y demás; no obstante este saber que se proclama a sí mismo más "substancial", más "original" y más "singular" ha surgido del *nuevo* marco conceptual de la modernidad, y por consiguiente no son ni la "substancia" ni el "origen" los que han creado este sistema de conocimiento, sino que, por el contrario, es este sistema el que necesita su propia "substancia" y "origen" –es decir, ellas *son* su creación. Este modelo es bastante diferente a la fórmula confuciana pre-occidental que afirma la "ley de las diez mil generaciones", y utilizo aquí el concepto "preoccidental" en lugar de "premoderno" para describir la China de antes del último período de los Qing con la doble intención de evitar la teleología temporal en el relato histórico, y de revelar la característica importante de esta época, es decir, la época en que "Occidente" deviene como un elemento inherente y dominante de la tendencia en curso moderna.

Sin embargo, sería sumamente ingenuo e ilusorio creer que se puede resolver fácilmente y de una vez por todas el problema del nacionalismo deconstruyendo su genealogía del saber o su marco conceptual. Al mismo tiempo que crea su propia "substancia" y "origen", el nacionalismo moviliza a las masas: éste es precisamente el movimiento nacionalista de masas en el que los llamados "conscientes" tratan de relacionar el destino nacional de su determinada tendencia en curso con la búsqueda de los valores a los que deciden consagrarse. Kang Youwei interpretaba el destino de la China de los Qing tardíos aprovechando la teoría de las "Tres Edades" del Gongyang [公羊三世说] –Caótica, Pacífica y Armónica– y por medio de este relato colocaba las condiciones opuestas a la Edad Armónica en el interior de cierta teoría de etapas que estaban por superar. Este método le permitió perseguir la igualdad y la autonomía, al tiempo que conservaba la lealtad a cierto ideal –precisamente, aquel que no podía incluir el nacionalismo. Las revoluciones de Sun Wen [Sun Yat-sen] y Mao Zedong implicaron ambas una superación del nacionalismo en el sentido de que la

"Sería sumamente ingenuo e ilusorio creer que se puede resolver fácilmente y de una vez por todas el problema del nacionalismo deconstruyendo su genealogía del saber o su marco conceptual. Al mismo tiempo que crea su propia 'substancia' y 'origen', el nacionalismo moviliza a las masas (...) tratando de relacionar el destino nacional (...) con la búsqueda de los valores a los que deciden consagrarse."

Revolución china, como un movimiento de liberación nacional que se despliega a una escala y profundidad raramente vistas en la historia, conlleva un contenido histórico que este concepto occidental no puede abarcar. Así, ni la crítica ni la negación del marco conceptual nacionalista equivalen al rechazo de un proceso histórico extremadamente rico y complejo. El nacionalismo no puede abarcar toda la China

del siglo XX. Si no podemos aprender algo de este proceso histórico, pareciéndonos a esos "ismo-istas" de hoy que abrazan las realidades que creen más desarrolladas y las teorías más atractivas –globalización, liberalismo o cualquier otra teoría "crítica"– no seremos capaces de encontrar un nuevo punto de partida. Y claro, esta cuestión envuelve también a la del

marxismo –el marxismo chino del siglo XX es un asunto mucho más complicado que el simple examen que dictamina si la teoría marxista es correcta o no, o si cuadra o no con la situación china–.

En algunas de mis obras he tratado la cuestión de "lo moderno antimoderno" [*fan xiandaixing de xiandaixing* 反现代性的现代性], a partir del análisis del pensamiento de Yan Fu, Liang Qichao y Zhang Taiyan, que cuestionaron desde diferentes fuentes la modernidad: esta interrogación no es totalizadora, sino que proviene por el contrario de la búsqueda de lo moderno en su propio interior. Por supuesto, las preocupaciones y las sendas conceptuales de cada uno de ellos son diferentes. Por ejemplo, Yan Fu abrazó la teoría positivista del Occidente contemporáneo partiendo de las doctrinas zhuxistas, articuló su teoría de la traducción y del evolucionismo desde la historiografía y el estudio del Libro de las Mutaciones [*yixue* 易学], desde las sentencias del *Laozi* enlazó con la cuestión de la libertad procedente del pensamiento europeo; mas sus traducciones y teorías constituyen en sí mismas un diálogo, una conciliación y una tensión con su propio ideal interpretativo. Liang Qichao, por su parte, comenzó por el estudio de los "textos modernos" de los clásicos y de las doctrinas de Wang Yangming [阳明学] para acercarse a las teorías occidentales sobre política y religión, e interpretó y defendió la teoría científica de la moderna Europa, la teoría alemana del Estado, la filosofía de Kant, el pragmatismo y la filosofía de la religión de William James, pero también reflexionó críticamente sobre el capitalismo, el sistema educativo utilitarista y la crisis de los valores. Más radical que ambos es el pensamiento de Zhang Taiyan, que desde el estudio Yogacara budista y la tesis de "igualar todas las cosas" [*qiwulun* 齐物论] de *Zhuangzi*, realizó una crítica sistemática a la idea establecida de modernidad.

La búsqueda de la modernidad en el pensamiento chino implica un cuestionamiento de la misma, lo cual puede interpretarse también como una auto-negación o un auto-cuestionamiento del carácter moderno de su propio pensamiento. Esto se observa por ejemplo en la progresiva incorporación del cientificismo, y las múltiples reticencias que encontré en algunos sujetos reticentes de la propia comunidad científica.

Desde mi punto de vista, creo que el nacimiento del humanismo moderno es un complemento del cientificismo, nacido por y de la confrontación con éste, y en este sentido, este tipo de humanismo no es capaz de ofrecer salida alguna a la encrucijada de la modernidad.

Así, al interrogarnos sobre el origen o la génesis de la historia, podríamos ver en cada nacimiento el “renacer perpetuo” [*shengsheng* 生生], un proceso lleno de nuevos cambios y crecimientos. Suponiendo que la dinastía Song fuese el inicio de la “edad moderna”, entonces ¿la dinastía mongola de los Yuan sería continuación o ruptura? Si el final de la dinastía Ming fuese el origen del temprano pensamiento ilustrado, el pensamiento de los Qing, ¿qué sería, una reacción o un renacimiento? ¿Cómo interpretar la relación entre esta época y su pensamiento y la China moderna?

El objetivo final de estas reflexiones, es generar la duda en el lector sobre “lo moderno” y llevarle a cuestionar la definición del concepto de “China”. No he querido prestar atención a un origen absoluto, sino a cómo se repiten, una y otra vez, ciertos elementos a lo largo de la historia. En la transformación permanente de ésta, ningún relato lineal de la historia puede captar adecuadamente los procesos a través de los cuales las dinastías establecen su propia y singular forma de legitimarse. “El renacer perpetuo es la mutación” [*shengsheng wei yi* 生生谓之易], dice el viejo proverbio; para mí, también el “nacer” es un renacer perpetuo. No considero el llamado nacimiento del pensamiento chino moderno como una línea continua que va desde la dinastía Song hasta la edad moderna, como lo hace por ejemplo la escuela de Kyoto. Lo que pretendo con todo esto es subvertir la estabilidad de la modernidad misma. Hay gente que, cabalmente, propone abandonar este concepto, pero a mí me parece aún necesario confundirse, enredarse con él y así reapropiárselo, subvirtiendo su estabilidad en el mismo proceso de la confusión. En suma, espero encontrar una forma más elástica, con más convicción histórica, para interpretar esta cuestión. Y es también una tentativa la exploración de la identidad y la pluralidad cuando discuto el imperio. Claro que la mera discusión acerca de la posibilidad de un sistema social más

elástico, constituye ya una crítica al sistema de nación-Estado –un sistema organizativo ya totalizado y formalizado *per se*.

En este artículo, he criticado diversos discursos sobre “China”. Por un lado, critico una serie de teorías que últimamente están de moda en Occidente, como por ejemplo aquella ya mencionada que desde la óptica de la historia de las minorías desafía –niega– la identidad china. Por otro lado, cuestiono también la convención que hace de la tradición y su genealogía algo estático y lineal: Yao, Shun, Yu, Tang, Wen, Wu, Zhou, Gong, Confucio, y después las dinastías Qin, Han, Sui, Tang, Song, Yuan, Ming y Qing. Especialmente planteo que el nacimiento del corpus confuciano, en particular el de la escuela del Principio, implica la reflexión de la ruptura histórica y una voluntad de continuación; en este sentido, discuto la continuidad bajo la premisa de la interrupción, emplazándola en la perspectiva de un tipo de iniciativa histórica, que desde una óptica política significa también comprenderla en el proceso de la construcción incesante de la legitimidad. Pensar la cuestión de la continuación bajo la premisa de la interrupción significa no comprender la continuación como un proceso natural, sino

“ ‘China’ no es una existencia exterior a la nuestra, tampoco un objeto externo a un sujeto histórico específico. ‘China’ está íntimamente relacionada con el pensamiento y la acción de las personas de determinada época y sus circunstancias.”

como uno relacionado con las voluntades y acciones del sujeto histórico. Éstas no son sólo arbitrarias y al azar, sino que siempre están subsumidas en determinada concepción del mundo y participan pues de su tradición política. La historia

está llena de cambios –el tiempo es la tendencia en cambio– pero estos cambios no equivalen a eliminar el sentido de “China”, sino que vienen a relacionarla con el movimiento y el sujeto de determinada tradición.

¿Qué significa esto? “China” no es una existencia exterior a la nuestra, tampoco un objeto externo a un sujeto histórico específico. “China” está íntimamente relacionada con el pensamiento y la acción de las personas de determinada época y sus circunstancias. Es por ello que parte de mi trabajo se ha dedicado a la búsqueda e identificación de “la identidad y la posición de la China moderna”. La “identificación” es un proceso multidimensional en permanente transformación, lo es indistintamente para un individuo, un grupo o una sociedad. Al relacionar el “establecimiento del principio del orden celeste” con las cuestiones del Estado de prefecturas, feudal o de clanes, con el sistema de la tierra, el sistema tributario o con la diferenciación entre chinos y bárbaros de los Song, estoy indicando que la construcción de la nueva concepción del mundo es correlativa al proceso de la (re-)construcción de la identificación y los valores concretos de una sociedad; al relacionar el confucianismo en forma del estudio de los clásicos con las cuestiones de la

legitimidad de los Qing, el sistema jurídico plural, las relaciones entre las etnias manchú y han, o la distinción entre lo exterior y lo interior como eje de las relaciones tributarias e internacionales, estoy indicando igualmente que esta forma determinada de confucianismo, diferente de la escuela del Principio o de la escuela de la dinastía Xin [*xinxue* 新学], es correlativa al proceso de (re-)construcción de la identidad y el valor de una sociedad. Al relacionar la concepción de mundo del principio universalista con las cuestiones de la nación-Estado, el sistema social, los derechos y el movimiento por la nueva cultura, lo que pretendo es también discutir un nuevo modelo de identificación y sus contradicciones inherentes. He discutido desde diversas ópticas y aspectos los sentidos e implicaciones de la categoría "China", procurando librar a este concepto de la simple "identidad nacional" propia del paradigma del nacionalismo europeo; "China" constituye una categoría más rica, y capaz de abarcar la diversidad más allá de la idea de "nación"; ha articulado una elasticidad y adaptabilidad propia en aspectos como el reestablecimiento de la legitimidad de dinastías minoritarias, la reconstrucción de la igualdad entre las diversas etnias dentro de la dinastía o la creación

de relaciones tributarias y diplomáticas entre las diversas comunidades políticas. China como civilización o cultura no puede ser ceñida por la categoría política moderna de nación-Estado.

En el Foro de Literatura Mundial celebrado en Seúl en el año 2000, participantes de diversos países fuimos invitados a entrevistarnos con el entonces presidente Kim Dae-jung. Al inicio de la entrevista éste pronunció un breve discurso en el que, entre otras cosas, decía que la civilización de la península coreana era un desarrollo propio y creativo de la civilización china, forjándose hoy en las nuevas relaciones globales. Lo que me llamó la atención fue que en su discurso no se apreciaba conflicto alguno entre la pertenencia a la civilización de Asia Oriental y la experiencia personal como cristiano. A mi parecer, esta visión singular de la civilización no es un fenómeno aislado, sino cultural. En el mundo contemporáneo, estas ricas experiencias históricas ¿acaso no podrán ofrecernos nuevos imaginarios y perspectivas críticas que nos permitan a su vez trascender las limitaciones del saber nacionalista, reinterpretar la historia asiática, tratar reflexivamente la ley que controla el mundo actual?

1. Para la edición de este texto ha sido de gran valor el trabajo y los comentarios de Seán Golden y de Tyra Diez, que a su vez ha sido la traductora del original.