



Revista Asia América Latina

ISSN 2524-9347

Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires



**OCASOS Y ESPLENDORES DE LA TRADICIÓN CONFUCIANA:
UN ANÁLISIS DE LAS LÓGICAS DISCURSIVAS POLÍTICAS EN
CHINA**

**DECLINE AND SPLENDOR OF THE CONFUCIAN
TRADITION: AN ANALYSIS OF DISCURSIVE POLITICAL LOGIC
IN CHINA**

Luciano Ferreira 

Universidad de Buenos Aires
luchoferreira1@gmail.com

Fecha de recepción: 20/11/2021

Fecha de aceptación: 16/02/2022

RESUMEN: Este artículo aborda las implicancias que ha tenido el resurgir del pensamiento confuciano en el discurso político del PCC a partir de la puesta en marcha de la política de reformas y aperturas de 1978. Se presenta el desarrollo de la tradición confuciana, destacando su cambiante presencia histórica como consecuencia de las concepciones sobre Occidente y las relaciones internacionales chinas, tomando especial consideración a los efectos del colonialismo y la ocupación extranjera. Rechazado tanto por el pensamiento republicano liberal como por el marxista-leninista, vertientes desde la cual se lo ha identificado en ocasiones con la China dinástica, el pensamiento confuciano, lejos de representar una tradición rígida, ha sido una escuela flexible tanto en su contacto con el contexto político como en la misma dinámica de disidencias internas de los letrados. Tal atributo se visibiliza en el llamado neoconfucianismo que acompaña temporalmente al proceso de reformas. Este resurgir confuciano en el pensamiento filosófico-político chino será analizado en su carácter de fundamento teórico conciliador de otros conceptos centrales del PCC: socialismo, nacionalismo y desarrollismo. Se sostiene en este artículo que el proceso de reformas ha acelerado la puesta en evidencia de la tensión entre los mencionados conceptos.

PALABRAS CLAVE: neoconfucianismo, reformas, socialismo chino.

ABSTRACT: This article discusses the implications of the resurgence of Confucian thought in the political discourse of the CPC since the implementation of the policy of reforms and openings of 1978. The development of the Confucian tradition is presented, highlighting its changing historical presence as a consequence of the conceptions about the West and Chinese international relations, taking special consideration to the effects of colonialism and foreign occupation. Rejected by both liberal republican and Marxist-Leninist thought, from which it has sometimes been identified with dynastic China, Confucian thought, far from representing a rigid tradition, has been a flexible school both in its contact with the political context and in the dynamics of internal dissidence of the educated. This attribute is visible in the so-called neo-Confucianism that temporarily accompanied the reform process. This Confucian resurgence in Chinese philosophical-political thought will be analyzed in its character as a conciliatory theoretical foundation for other central concepts of the CCP: socialism, nationalism and developmentalism. It is argued in this article that the reform process has accelerated the highlighting of the tension between the aforementioned concepts.

KEYWORDS: neo-Confucianism, reforms, Chinese socialism.

I. Confucio en Tiananmén

Mao Zedong, vigía de la Plaza Tiananmén desde su retrato, se encontró frente a frente el 30 de mayo de 1989 con la estatua de la Diosa de la Democracia, erigida por los jóvenes estudiantes que protagonizaron las protestas en favor de la liberalización política. Solo una semana duraría el simbólico enfrentamiento, siendo la escultura destruida por el Ejército chino la madrugada del 5 de junio. Nuevamente se encontraba el retrato de Mao frente a un panorama despejado. A sus espaldas, símbolo de lo que ha quedado en el pasado, la Ciudad Prohibida, residencia oficial de los emperadores de las dinastías Ming y Qing. También allí, de frente y a lo alto, desde la Torre de Tiananmén, anunciaba Mao el 1 de octubre de 1949 que, luego de un siglo de humillaciones, el pueblo chino “se había puesto de pie”. Debajo de esos pies, ahora erguidos, se reconstruiría a lo largo de ese año la Plaza Tiananmén tal como se la conoce hoy.

Este conjunto de transformaciones paisajísticas dadas en el corazón político de China relata visualmente fundamentales cambios políticos y culturales. El último de ellos se dio en el año 2011, momento a partir del cual el retrato de Mao se encontró acompañado por una estatua de Confucio de casi ocho metros de alto. Podríamos intuir que Mao no se hubiera sentido tan

honrado ante su nueva compañía, y señalar con justicia la ironía de esta convivencia. Es que, al igual que en otros períodos históricos, la figura de Confucio fue rechazada durante gran parte del siglo XX en China, no solo desde las vertientes socialistas, sino también desde los defensores de la propuesta republicana liberal.

Al identificarlo con el feudalismo, Confucio fue deslegitimado por los dos bandos que protagonizaron la disputa por el poder político en China. Podríamos señalar como un antecedente significativo de este proceso a la abolición del sistema de academias de tradición confuciana que se dio en 1901, a través de un decreto dictado por el emperador. Esta decisión estaba sumergida en medio de un contexto de creciente presión, tanto por parte de las potencias occidentales, como por sectores internos que pujaban por la conformación de una república.

Tal contexto es ejemplar a la hora de comprender el porqué de las presencias y ausencias de Confucio a lo largo de la historia china. Al igual que con otros aspectos de su desarrollo histórico, la relación con Occidente resulta un punto central a la hora de analizar el fenómeno en cuestión. Ya sin presiones de Occidente, con el pueblo de pie una vez más, Confucio tampoco tendría lugar en el modelo de desarrollo socialista defendido por Mao. Ni los últimos Qing, ni los republicanos, ni los socialistas asumirían la tradición confuciana, dada la aparente contradicción de esta con sus propuestas de modernidad que, aunque adaptadas, eran, en definitiva, cosmovisiones importadas desde Occidente.

Llegado este punto, es válido preguntarnos qué cambió en las últimas décadas para que la estatua de Confucio aterrizara en el espacio simbólico por antonomasia de la vida política china. Se sostendrá en este artículo que el proceso de reformas y aperturas iniciado en 1978 conllevó una puesta en crisis de los fundamentos de legitimidad discursiva del período maoísta. Introduciendo nociones centrales de la tradición letrada, intentaremos vislumbrar una lógica de construcción discursiva que nos permita establecer continuidades en la historia del pensamiento político chino.

Con el fin de hacer visible la aplicación de estos conceptos tradicionales, partiremos de un recorrido histórico centrado en las apariciones y desapariciones de la tradición confuciana. Más adelante, tomando la tríada social–nacional–desarrollista propuesta por Lin (2006), se analizará la variabilidad en las significaciones de cada uno de sus términos en función de los debates respecto a la tradición y a la modernidad. Se propone que el resurgir del pensamiento confuciano, enmarcado en el llamado “nuevo confucianismo”, ha sido parte de un proceso de creación de nuevas legitimidades, funcionando como conciliador durante el proceso de reinterpretación de los elementos de la citada tríada, en el contexto del abrupto cambio de dirección en la política económica llevada a cabo desde el Partido

Comunista Chino. Finalmente, se proponen ciertos debates relativos a la actualidad del discurso político chino y al futuro de las relaciones internacionales entre las superpotencias mundiales.

II. La escuela Ru

El estudio de la tradición confuciana desde Occidente conlleva complicaciones que surgen de las diferencias respecto a las estructuras básicas del pensamiento en cada hemisferio. Demostrativo de este aspecto es, por ejemplo, la recurrente dificultad de los autores occidentales a la hora de clasificar al pensamiento confuciano. Este debate irresuelto cabalga entre considerarlo una filosofía, una religión, un sistema ético y hasta una ideología. Aquí, dado que no nos enfocaremos en dilucidar la naturaleza del confucianismo ni en realizar una revisión bibliográfica acerca de este debate, lo trataremos no a partir de su esencia sino de sus implicancias, asumiendo un posicionamiento amplio y considerándolo un sistema de valores.

Más evidente resulta esta dificultad de comprensión occidental al centrar nuestra atención en la traducción de aquello que llamamos confucianismo. Si bien, por razones de costumbre y dinámica de lectura, se empleará en este contexto la noción de “confucianismo”, es importante resaltar el claro sesgo occidentalista presente en la traducción. Si atendiéramos a la noción originaria, empleada en China, podríamos asumir como traducción correcta la de “Escuela Ru”. Este redireccionamiento de la atención desde la Escuela al pensador conlleva necesariamente una interpretación imprecisa de la esencia misma de la tradición confuciana.

No es menor observar que ya el mismo Confucio se descentralizaba a sí mismo, al describirse como un transmisor de ideas de sus antepasados. Más importante es resaltar que la desatención al carácter escolástico esencial del confucianismo oscurece un aspecto clave: la inseparabilidad entre la noción de “escuela” y el sistema de funcionariado burocrático, siendo este último un rasgo continuo en la historia china. La Escuela Ru es comúnmente traducida como la “escuela de los letrados”, siendo *ru* el término utilizado para referirse a la condición de erudición. La importancia fundamental de rescatar este abordaje radica en la imposibilidad de caracterizar correctamente al sistema de funcionariado burocrático sin mencionar el sistema de examen imperial chino, en el cual los candidatos a ocupar un cargo en la burocracia eran evaluados en su conocimiento respecto a los textos clásicos, agrupados en los llamados “cuatro libros” y “cinco clásicos”.

III. El sabio Kong

Llamado en verdad Kong Qiu, el nombre Confucio es una transliteración basada en Kong Zi, siendo Zi un tratamiento respetuoso traducible como “sabio” o “maestro”. Se lo considera, entre otros títulos, como filósofo, político y pedagogo. El contexto de su nacimiento resulta funcional para comprender el valor central de la tradición en su pensamiento. Nacido durante el llamado Periodo de Primavera y Otoño, caracterizado por la desintegración del poder dinástico de los Zhou en pequeños feudos, Confucio perteneció a una familia de raíz aristocrática venida a menos. Es recurrente la interpretación de estos aspectos como disparadores clave de sus desarrollos filosóficos, particularmente en relación con su búsqueda de soluciones a la crisis política de su tiempo en pensadores de un pasado de esplendor. Dado que no es el objetivo de este artículo abordar teóricamente en profundidad en el pensamiento de Confucio, nos limitaremos a introducir ciertos aspectos funcionales al tema en cuestión.

Es posible dividir al pensamiento de Confucio en dos dimensiones, la ética y la política, correspondiendo la primera a las Cinco Virtudes y la segunda a los Tres Principios. Dicha separación, aunque funcional, no debe llevar a un abordaje diferencial, dada la esencia integradora de sus desarrollos. La triada individuo–familia–Estado implica tanto una integración como una interrelación necesaria entre estas unidades. La familia es considerada la unidad fundamental del Estado, otorgándose al padre un rol análogo al emperador. Podríamos afirmar que su pensamiento tiene como objetivo lograr la armonía entre los distintos componentes de esta triada. El individuo confuciano es perfectible, estando dicha condición interconectada con el ideal armónico de la sociedad. Lo particular de este ideal de armonía es que no existe una diferenciación excluyente entre la clase gobernante y los individuos. Todos los hombres podrían potencialmente llegar a ser funcionarios del gobierno. Como sugiere Botton Beja (1997), dicha concepción del ser humano es notoriamente revolucionaria, tanto a nivel interno como al compararla con lo desarrollado en la filosofía de Aristóteles, quién fundamentaba la inferioridad del esclavo en términos naturales y un sistema estamental rígido. “Los hombres por naturaleza son iguales, es el conocimiento y la práctica lo que los hace diferentes” [17.2] (Confucio, s/f, como se citó en Botton Beja, 1997, p. 125). Todos los hombres resultan capaces de cultivar la virtud, pero esta virtud tiene un carácter eminentemente social: “La virtud no es solitaria, siempre tiene vecinos” [4.25] (Confucio, s/f, como se citó en Eno, p. 17).¹

Asimismo, “Si uno actúa solo en beneficio personal, habrá muchos con motivos para protestar” [4.12] (Confucio, s/f, como se citó en Eno, p. 15).² Esta revolucionaria valorización del mérito ha sido sin dudas un aspecto

¹ Traducción del autor.

² Traducción del autor.

inquietante para la clase política de su época, dado su fuerte carácter nepotista. Dicha perspectiva tiene como resultado un modelo de funcionamiento social en el que lo estático y lo dinámico conviven. El hombre debe cumplir su función en la sociedad, pero esa función no está predeterminada, sino que depende de sus acciones. A este mecanismo de organización de las funciones sociales debe agregarse, además, un sentido del deber. A esto refiere la respuesta a uno de sus discípulos respecto a la rectificación de los nombres, concepto central en el pensamiento confuciano. El concepto *xingming*, siendo *xing* función y *ming* palabra, implica el deber de una correspondencia entre la función y la posición ocupada por el hombre.

IV. Idas y vueltas de la tradición confuciana

La tradición confuciana ha tenido momentos de esplendor y de ocaso en la historia china, aunque es preciso realizar una aclaración acerca de esto. Tales idas y vueltas refieren en lo fundamental a la esfera de lo político, dado que no sería posible hablar de períodos de pura ausencia en un sentido cultural o ético. Si bien no es posible trazar una línea de demarcación definitiva entre lo político en relación a lo ético y cultural, sí podemos afirmar que el pensamiento confuciano se encuentra tan arraigado en la estructura del pensamiento china que afirmar la completa ausencia del mismo durante determinados períodos implicaría una subestimación de la importancia que representa el mismo en la cultura china. A su vez, veremos que el pensamiento confuciano ha adoptado diversas significaciones a lo largo del tiempo. Un concepto útil para introducir este fenómeno es el de *ti-yong*, comúnmente traducido como “esencia-función”. Esta noción, atribuida por Bernarte Aguirre (2006) al pensador confuciano del siglo II, Wang Bi, cristaliza una lógica de razonamiento central del pensamiento chino, la cual resonará durante todo nuestro análisis. La misma puede ser entendida como una búsqueda de equilibrar lo esencial, ligado a la tradición, y la funcionalidad, referente a una dimensión práctica: partir de lo esencial y hacerlo funcional. Hecha esta aclaración, podemos avanzar en lo que respecta a la particular variabilidad del confucianismo en la historia china. Para graficar brevemente la cambiante historia en torno a la presencia de la tradición confuciana, podemos referirnos al menos a tres períodos.

El primero de ellos refiere a la época fundacional de la tradición, durante la cual se redactaron la mayoría de los textos clásicos chinos, siendo necesario mencionar, además de a Confucio, al menos a Mencio y a Xunzi como grandes exponentes. El mismo va desde el Período de Primavera y Otoños hasta el fin de los Reinos Combatientes. Esta fase, caracterizada centralmente por la disgregación en distintos feudos del territorio chino, dio lugar al denominado “florecimiento de las cien escuelas”. Además de la tradición confuciana, debemos destacar el surgimiento del moísmo, el taoísmo

y el legalismo, corrientes que Moncada Durruti (2010) califica como competidoras del confucianismo.

El primer ocaso de la tradición confuciana llegaría con el fin del período de los Estados Combatientes, signado por la unificación de los reinos bajo la dinastía Qin. El primer emperador chino Qin Shihuang, quien hoy descansa protegido por el imponente ejército de Terracota, comenzaría una persecución del heterogéneo conjunto de vertientes intelectuales surgidas durante el florecimiento: el imperio unificado demandaba un pensamiento unificado. Al imperio de los Qin, que iniciaba el difícil recorrido de gobernar un vasto territorio luego de siglos de diferenciación política e intelectual, solo sobreviviría el legalismo, el cual sería asumido como doctrina oficial. Sin ser el tema tratado aquí, pero siendo necesario introducirlo, dada su posterior importancia en relación al confucianismo durante la dinastía Han, debemos detenernos un momento en la corriente legalista. Muy esquemáticamente, podríamos decir que el legalismo se caracteriza por crear una doctrina destinada al fortalecimiento del poder del dinasta. Los elementos éticos o metafísicos, presentes en corrientes como el confucianismo y otras escuelas del previo período, no son objeto de atención en esta vertiente que podríamos calificar anacrónicamente de utilitarista.

La aclaración previa cobra importancia al adentrarnos en el siguiente resurgimiento de la tradición confuciana, dada a partir del comienzo de la dinastía Han. Esta reaparición de la escuela de los letrados no implica un reemplazo a la doctrina oficial legalista asumida por los Qin, sino más bien una fusión. El confucianismo, del cual ya mencionamos sus dimensiones política y ética, se vería instrumentalizado por la corriente legalista (Moncada Durruti, 2010). Siendo todavía un requisito fundamental del imperio el cuidar el ejercicio de un poder centralizado todavía joven, este resurgimiento estuvo caracterizado por el énfasis en sus aspectos políticos, dejando relativamente a un lado sus desarrollos éticos.

El siguiente hito en la línea de tiempo de la tradición confuciana podría ser ubicado en las dinastías Song y Ming, separadas por el interregno de la ocupación mongola. Además del regreso a las consideraciones éticas, la principal importancia de estos períodos en lo que respecta a la tradición confuciana radica en la centralidad que ocupó la política de desarrollo naval, y con ella, el auge de las expediciones marítimas. La tradición confuciana dejaría de ser exclusivamente parte de la cultura y la política china, esparciéndose por distintos países asiáticos, cobrando especial importancia en Corea, Japón y Vietnam (Moncada Durruti, 2010). Estos países adoptaron aspectos de la tradición útiles como medida de control social y político, pero al no haber impedido el ingreso de ideas occidentales, lograron una más rápida modernización que China (Botton Beja, 1997).

V. Nuevo confucianismo

El tercer y más reciente resurgir de la tradición confuciana, habiéndose dado en un contexto de enorme intercambio internacional de ideas, no podría ser caracterizado de forma unánime. La misma naturaleza de este período conllevó, no solo por la numerosa cantidad de intelectuales de distintas vertientes implicados, sino también por la condición de centrarse en su dimensión ética (más ligada a la esfera de la sociedad civil que a la del Estado), el surgimiento de distintos posicionamientos acerca de la definición de esta escuela de pensamiento. Aquí, dado que ha sido un exponente clave en función de su puesta en práctica, nos centraremos en la vertiente defendida por Jiang Qing, quién ha sido calificado tanto por anticonfucianos como por confucianos moderados como extremista (Bueno, 2015). Jiang Qing sostiene una concepción del nuevo confucianismo como forma de religión exenta de deidades, concentrando la devoción en los seres humanos. La funcionalidad principal del resurgimiento confuciano sería llenar el vacío dejado por el retiro de la ideología socialista (Bueno, 2015).

El resurgir del confucianismo puede ser observado en distintas actividades, todas enmarcadas en el objetivo de generar una educación de la sociedad en un sentido ético. Es importante resaltar, en línea con el objetivo mencionado, el énfasis que han tenido estas actividades en los niños. Esto no implica que la difusión de la tradición letrada se haya reducido a los niños, contando como ejemplos el crecimiento en popularidad de las ceremonias matrimoniales confucianistas, el establecimiento de academias de corte confuciano para distintos grupos etarios y el resurgimiento de distintos cultos y rituales tradicionales.

Sin embargo, siendo la infancia la etapa por excelencia en la vida en que se afianzan los sistemas de valores, la inclusión de las enseñanzas confucianas en la socialización primaria del individuo cristaliza más que cualquier otro aspecto los ánimos de establecer estas ideas como parte estructural de la cosmovisión china. Ejemplares de este fenómeno son las campañas para leer a los clásicos y la ceremonia del estreno de los pinceles. La primera de ellas, asumida como política de gobierno, persigue el fomento de la lectura en niños y jóvenes como herramienta educacional, centrando su atención en los textos clásicos de la escuela letrada (Chen y Arriola, 2015). En cuanto a la ceremonia de los pinceles, se trata de un ritual tradicional en el que los niños rinden homenaje durante su primer día escolar a Confucio, considerado el gran símbolo de la enseñanza, el primer maestro.

Existen otros indicadores que podemos señalar a la hora de afirmar el indiscutible crecimiento en popularidad de la imagen del gran maestro durante

las últimas décadas. El año 2010 trajo consigo dos hechos de gran trascendencia. Comparable al Premio Nobel de la Paz, el gobierno chino ha creado el Premio Confucio de la Paz, entregado tanto a personalidades chinas como del extranjero, entre los que se cuentan Fidel Castro y Vladimir Putin. También 2010 ha sido el año del estreno de la película *Confucius*, de enorme éxito en China, al punto de ser el único país en que una película supero en taquilla a Avatar (de producción estadounidense, pero filmada en las surreales montañas de Zhangjiajie, China). Tampoco podemos dejar de mencionar la declaración como Patrimonio de la Humanidad del Templo de Confucio en Shandong. En el plano internacional, destaca la fundación del Instituto Confucio en el año 2004, asunto que será tratado en el siguiente apartado.

VI. Importación y exportación del nuevo confucianismo

El impresionante desarrollo económico desde la post Segunda Guerra Mundial y los años 90 que dio lugar a denominaciones como “el milagro”, “los tigres” o “los dragones” asiáticos, reabrió un debate iniciado por Weber en sus desarrollos sociológicos sobre la religión. Sus análisis, al igual que en La ética protestante y el espíritu del capitalismo, contienen como premisa que “por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben éstas, en primer término, de fuentes religiosas” (1998, p. 236). Es decir que, si bien acepta la existencia de una influencia mutua, la fuerza condicionante principal tiene su inicio en la dimensión religiosa. Mediante este esquema, Weber fundamenta en las prácticas religiosas chinas (incluyendo al confucianismo dentro de las mismas) un impedimento al desarrollo de un sistema de racionalismo capitalista semejante al observado en Occidente bajo los influjos del protestantismo. Si bien el análisis respecto a China considera relacionalmente al budismo, al taoísmo y el confucianismo, Weber califica a este último como un tipo “radicalmente contrario al tratamiento racional del mundo” (1998, p. 515).

El mencionado crecimiento económico en la región asiática supuso entonces un numeroso conjunto de casos anómalos a la luz de los postulados weberianos. Esquemáticamente, podríamos decir que era posible observar una correlación entre las variables “presencia de confucianismo” y “crecimiento económico”. Y yendo aún más profundo, el ejemplo de China, nación que a diferencia de sus vecinos no mostraba tales niveles de crecimiento y en el que además existía una persecución sistemática del Estado a la tradición confuciana, ofrecía un panorama ideal para revisar las conclusiones de Weber.

Al margen de los desarrollos surgidos en el ámbito intelectual a partir de esta observación, podemos intuir que estas correlaciones tampoco han pasado desapercibidas por las autoridades chinas. En palabras de Moncada

Durruti (2010), el ejemplo acontecido en sus países vecinos ha actuado como un estímulo indiscutible. La condición empíricamente observable en China de convivencia entre difusión del confucianismo y desarrollo capitalista fortalece este punto de vista, dado que el ingreso de ideas que acarreó la apertura internacional trajo consigo interpretaciones del confucianismo que, como antes mencionábamos, convivieron y se alimentaron de ideas occidentales más afines al desarrollo capitalista.

Por otro lado, siendo aún demasiado temprano para extraer conclusiones complejas, también es posible observar el movimiento contrario: una exportación de la tradición confuciana. Mucho nos dice que las autoridades chinas hayan elegido el nombre y la imagen de Confucio para presentar ante el mundo el instituto de difusión de su idioma y cultura. Esta política exterior surge necesariamente a partir del crecimiento económico y el consecuente aumento del peso geopolítico de China. La caracterización de esta política como una estrategia de poder blando es inevitable, pero el hecho de haber sido presentada en términos confucianos nos obliga a realizar una serie de reflexiones extra. La idea del “ascenso pacífico”, acorde con el universalismo humanista propio de la tradición confuciana, resulta funcional al estado de situación chino en el momento en que comienza su ascenso en importancia geopolítica. Me interesa abordar tres aspectos sobre este asunto.

En primer lugar, tal presentación resulta acorde a la principal herramienta china de crecimiento en las últimas décadas, que ha sido el comercio. Con el recuerdo de un mundo bipolar todavía fresco y la imperante necesidad de colocar sus productos a nivel mundial, no debe resultarnos raro que China centre sus esfuerzos discursivos en evitar todo tipo de confrontación que perjudique el crecimiento de sus exportaciones. Esto es aún más evidente al señalar que el protagonista triunfal de la guerra fría, Estados Unidos, representa la principal alternativa ideológica siendo, a su vez, el principal comprador de productos chinos.

En segundo término, no podemos obviar el notorio contraste entre los idearios utilizados para presentarse ante al mundo que China utiliza en el período maoísta y en el post reformas. La doctrina marxista es en esencia internacionalista, lo cual implica intenciones hegemónicas y, en consecuencia, confrontativas. La adopción de un discurso confuciano implica un giro abrupto, en línea con los cambios de objetivos políticos y económicos que han surgido a partir de las reformas. Es interesante notar que, aun habiendo llevado a cabo esta transformación discursiva de cara al escenario internacional, la consigna socialista sea todavía capaz de subsistir puertas adentro. Este doble discurso implica lecturas diferidas acerca del concepto de soberanía. La soberanía “hacia adentro” es pasible de conciliarse con la consigna socialista, amparada en la memoria de liberación nacional. Mientras tanto, la formulación de la soberanía “hacia afuera”, que necesariamente

conlleva consideraciones acerca de otras soberanías, relaja su prédica socialista y se ampara en principios pacifistas.

Finalmente, creo que es necesario diferir las previas consideraciones, las cuales refieren al escenario internacional en un sentido integral, de aquellas que puedan surgir respecto a Oriente. Como hemos descripto más arriba, la tradición confuciana no es monopolio de la sociedad china. Siendo su cosmovisión parte de la estructura de pensamiento de numerosos países asiáticos, el contenido de política exterior regionalista emerge por sí mismo. Confucio representa un símbolo pacifista a nivel internacional, pero esto no aplica de igual manera a Oriente que a Occidente. En Oriente se adhiere el hecho fundamental de ser un rasgo identitario común a la región. Esta reflexión nos permite aventurarnos en una conclusión que podría resultar en principio contradictoria. La imagen de Confucio concentra al mismo tiempo una política de ascenso pacífico y una lógica propia de la *realpolitik*: ascenso pacífico frente a Occidente; fortalecimiento de la zona de influencia y la identidad común frente a Oriente.

VII. Crisis y reconstrucción del discurso político chino contemporáneo

VII.1. Del ingreso de las moscas a la sociedad armoniosa de Hu

La historia china presenta períodos de auge seguidos de persecuciones a los desarrollos intelectuales. Dos célebres ejemplos de este fenómeno pueden ser ubicados en el ya mencionado “Florecimiento de las Cien Escuelas”, seguido por la oficialización del legalismo de los Qin; y la “Campaña de las Cien Flores” a la que le siguió “La Revolución Cultural”, ambas durante el período político de Mao. La Campaña de las Cien Flores, acontecida entre 1956 y 1957, fue descripta por el líder revolucionario con las siguientes palabras: “permitir que 100 flores florezcan y que cien escuelas de pensamiento compitan es la política de promover el progreso en las artes y de las ciencias y de una cultura socialista floreciente en nuestra tierra”. Por su lado, el proceso conocido como “Revolución Cultural” implicó el movimiento inverso, mediante el cual se buscó frenar el crecimiento de ideas opositoras al proyecto socialista del Partido Comunista Chino.

El proceso de reformas y aperturas económicas iniciado en el año 1978 puso en crisis tanto la vigencia de las instituciones políticas del período maoísta como las fuentes de legitimación discursiva del Partido Comunista Chino. Tal desajuste es la base a la hora de analizar el creciente clima de protesta que culminó en la masacre de Tiananmén. Desde el Partido no se ignoraba que, a raíz de la apertura comercial al resto del mundo no solo entrarían y saldrían bienes productivos, sino también ideas. Eugenio Bregolat (2011) cita una frase de Deng Xiaoping respecto al creciente ingreso de ideas foráneas y agitación

democratizante desde círculos intelectuales que resulta ilustrativa de esta conciencia: “al abrir la ventana, junto al aire fresco entran las moscas”. También Deng Xiaoping (7 de junio de 1987), durante una entrevista televisada, calificó a la crisis política como inevitable, dada la interacción entre el clima internacional y el propio clima de China.

La historia reciente nos trae otro ejemplo de este fenómeno de auge seguido de persecución, el cual culmina en una estabilización ilustrada en la formulación de “La Sociedad Armoniosa”, hecha por el expresidente Hu Jintao. Yong Chen y Arriola (2015) refieren a la década del 80 como la del *wenbua re*, traducible como “fiebre cultural”. Tal referencia permite establecer una doble connotación: las aperturas conllevaron un auge en el flujo de ideas, pero éstas son calificadas como patológicas. Los mecanismos de defensa ante este síntoma se visibilizan en 1989 con los lamentables sucesos de Tiananmén. La década de los 90, a la cual denominan (Chen y Arriola, 2015) *guo xue*, que se traduce como “aprendizaje de Estado”, supone un período transicional hacia la primera década del siglo XXI, signada por el desarrollo de La Sociedad Armoniosa de Hu Jintao, conceptualización con fuerte raigambre confuciana. Podemos pensar el carácter transicional de los 90 como propio de la lógica del *ti-yong*: el Estado aprende, tomando, de aquellas ideas otrora febriles, las que resulten funcionales y conciliables con la esencia de la política estatal, incorporándolas finalmente en un proyecto de armonización social.

VII.2. Una nueva larga marcha

Lin Chun (2006) introduce la triada social–nacional–desarrollista como matriz discursiva del proyecto posrevolucionario de modernización socialista. Integrando este marco de análisis al fundamental elemento que implica el anhelo de distinción internacional en China, declara entre los mismos una interconexión intrínseca capaz de suscitar conflictos y reconciliaciones. Esto implica una consideración dinámica de los conceptos, los cuales varían sus énfasis y significaciones tanto por consideraciones estratégicas del Partido como por la realidad sociopolítica cambiante. Sin embargo, es necesario realizar una especificación acerca del término nacionalista, respecto al que Lin Chun (2006) sostiene que “ha parecido en su función general más independiente que los del socialismo y el desarrollismo” (p. 78).

Incorporando la constante importancia histórica que ha tenido en el desarrollo de la autopercepción nacional del pueblo chino la relación con Occidente, podríamos decir que el componente nacional de la tríada ha funcionado como un puente en la tarea de reinterpretación de los otros dos términos. A continuación, se propondrá una lectura acerca de la relación funcional de los términos restantes con el componente nacionalista. Partiendo como base de la mencionada triada, realizaremos un análisis respecto a los

cambios suscitados en estos tres principios durante el convulsionado período de traspaso entre el maoísmo y el inicio de la política de reformas y aperturas. Principios confucianos fundamentales como la revalorización del pasado, la búsqueda de estabilidad y la creación de una nueva funcionalidad social resuenan con claridad en la lógica de la reconstrucción discursiva llevada a cabo desde el Partido Comunista Chino.

Es fácilmente observable la incómoda posición en la que quedaba el Partido Comunista Chino al pasar de la reivindicación del igualitarismo social y de la persecución al pensamiento burgués librada durante la Batalla Cultural a la implementación de reformas que dinamitaban el sistema de producción socialista, asemejándose cada vez más al capitalismo otrora combatido. Este desajuste entre práctica y discurso nos lleva a preguntarnos cómo fue el proceso que permitió conciliar los abruptos cambios en la dirección económica con la continuidad en el poder del Partido Comunista Chino. Es interesante, como introducción al análisis de las maniobras de reinterpretación discursiva acontecidas en el seno del Partido, realizar una analogía entre el contexto de aparición histórica de Confucio y el comienzo de las reformas y aperturas: ambos momentos suponen períodos de crisis política en los que se apela a una revalorización del pasado. Es decir que, paralela a la propia reaparición del pensamiento confuciano a partir del tratado período de crisis de legitimidad discursiva, podríamos decir que el Partido Comunista Chino actúa bajo la lógica del Confucio histórico mirando hacia el pasado en pos de construir un futuro.

A primera vista, es claro que es el componente socialista el que sufre en mayor proporción la puesta en crisis de la legitimidad discursiva del Partido. Las reformas suponen un alejamiento radical de las doctrinas marxistas-leninistas y de su revisión maoísta. Si nos atenemos a los tres elementos definitorios del socialismo para Deng Xiaoping, podríamos decir incluso que a medida que pasa el tiempo es mayor aún la aparente incongruencia de la proclama socialista en el discurso político chino. Estos tres elementos son, en palabras de Bregolat (2011), la propiedad pública predominante de los medios de producción, la ausencia de polarización de clases y la ausencia de explotación. Siendo los últimos dos elementos pasibles de ser falseados rápidamente al contrastarlos con la realidad efectiva del sistema productivo chino (basta con abrir la revista Forbes y ver el desfile de empresarios chinos en los rankings de ricos a nivel mundial), resulta más útil concentrarnos en el primero de ellos, el cual cuenta con la ventaja de ser cuantificable.

Eugenio Bregolat (2011) sostiene que la propiedad pública de los medios de producción se diluye progresivamente mediante la conversión en sociedades por acciones de las otrora grandes empresas públicas chinas, reteniendo el 20% del capital de las 200 grandes empresas de propiedad estatal. Sin predominancia pública de los medios de producción y en un contexto de

creciente polarización de clases y de explotación, ¿qué queda, entonces, de socialismo en China? Es en este punto en que debemos centrar nuestra atención en la especial importancia que implica la relación con Occidente en la construcción de la autopercepción y el discurso político en China. El Partido Comunista Chino, aun despojado de sus elementos socialistas definitorios, continúa siendo el agente que capitalizó la lucha triunfante contra el yugo imperialista, anunciando el fin del “siglo de las humillaciones”.

Es ilustrativo de este fenómeno interpretativo lo planteado por Golden (2012), quien, introduciendo los “Tres Principios del Pueblo”, esbozados por Sun Yat-Sen, traduce al tercero de estos, *Minsheng zhuyi*, como “socialismo” o “garantía del bienestar del pueblo”. La aparente dificultad de construir una continuidad entre períodos tan dispares como el del maoísmo y la China post reformas se atenúa al observar la importancia histórica del período maoísta en pos de la reconstrucción de un sistema político autónomo. El principio de soberanía funciona como puente para anexar a las ideas de nación y socialismo. Lin Chun (2006) observa esta continuidad al indicar la inseparabilidad entre el extraordinario grado de autonomía, autoridad y gobernabilidad lograda por el Estado y la posibilidad de aspirar a una reconexión con el mundo amparada en una previa política económica de autosuficiencia.

Por su lado, el componente desarrollista y sus necesarias reinterpretaciones resultan, en apariencia, en franca confrontación con el componente socialista. Es sobre estos dos términos que versa el principal desafío de transformación discursiva del Partido Comunista China, dado que la doctrina socialista contiene una definición propia de desarrollo aparentemente incompatible con la política económica que subyace a las reformas y aperturas. Una vez más, no podemos dejar de observar la centralidad de la relación con Occidente en la búsqueda de construir tanto discursos como instituciones autóctonas. La modernización a la que se apuntaba con este nuevo modelo de desarrollo no podía ser vista como una claudicación ante cosmovisiones foráneas, ni tampoco como una renuncia a las banderas socialistas del período maoísta. La revalorización del pasado en pos de la construcción y la legitimación del futuro aparece una vez más en el discurso de Deng Xiaoping (1984), que, basándose en las formulaciones de Zhou Enlai, resignifica el proceso de la Larga Marcha, hito fundamental de la identidad maoísta, al anexarlo al venidero proceso de transformación económica: “las cuatro transformaciones (agricultura, industria, defensa y tecnología) son nuestra nueva Larga Marcha”.

VII.3. *Junzi vs. Homo Economicus*

La integración de la triada individuo–familia–sociedad propia del pensamiento confuciano nos permite indagar en un aspecto autóctono del

sujeto chino que emerge ante el giro histórico que representaron las reformas y aperturas. El *jūnzǐ*, comúnmente traducido como “hombre virtuoso”, supone una concepción del individuo eminentemente social. El perfeccionamiento de la esfera política no puede ser pensado de forma aislada al del individuo y su comportamiento en familia. Este enfoque difiere en esencia con el sujeto diseñado desde el enfoque neoclásico, que define al hombre en su función de actuar racionalmente en pos de su beneficio personal. La ética confuciana introduce de este modo un anticuerpo que atenúa el potencial egoísmo que podría surgir ante la liberalización de la economía. La cadena de obediencias y jerarquías propias del ámbito familiar colabora a sostener la estructura política-económica, a la vez que inhibe la rebelión.

La inclusión de la noción *jūnzǐ* en este ámbito se torna más relevante al pensarla desde el énfasis en la dimensión ética del nuevo confucianismo. A la vez que la inculcación de un sistema de valores, más aún en la infancia, conlleva una regularización de la autopercepción del individuo respecto a su función social, el incentivo al desarrollo personal virtuoso propio del confucianismo llena los vacíos dejados por el Estado con la liberalización de la economía. Al eximirse el Estado de brindar bienes y servicios que en el pasado eran derechos, la educación en torno a las potencialidades individuales va en consonancia con la tercerización de funciones desde el Estado al mercado respecto a la asignación de recursos. En este mismo sentido, que el resurgimiento confuciano se halle más presente en la dimensión social que en la estatal evita una institucionalización formal de las libertades de los individuos, lo cual podría generar un desajuste en el complejo equilibrio que conlleva la convivencia de un sistema de partido único con una economía de mercado. Este último planteo recuerda a una de sus respuestas en las Analectas (2:3), en que Confucio recomienda:

Dirige al pueblo con leyes y ordénalo con castigos y el pueblo tratará de permanecer fuera de la cárcel, pero no tendrá pudor. Dirige al pueblo con la virtud y contrólalo con las reglas de comportamiento decoroso, y el pueblo tendrá pudor y además será bueno. (s/f, como se citó en Botton Beja, 1997, p. 122)

VIII. Consideraciones finales

La dinámica de interacción entre el clima internacional y el chino señalada por Deng ha llegado para quedarse. No está de más resaltar lo inédito de esta situación, dado que se trata de una China soberana, capaz de definir su política exterior. Esta realidad, de la cual estamos viendo recién el comienzo, no es subestimable en importancia, tratándose China de una nación milenaria. A su vez, la era de las tecnologías masivas de información, recién en sus albores, podría resultar un escenario adverso para las tradiciones. Las lógicas de

construcción discursiva inherentes al sistema político chino deberán adaptarse cada vez más a un mundo en que el acceso a la información depende cada vez menos de los Estados. En términos más generales, podríamos abordar el mismo fenómeno señalando la tensión entre las fuerzas individualizantes del capitalismo y la vigencia de los discursos tradicionales. Tal tendencia podría profundizar los niveles de control sobre la ciudadanía, ya profundos en China, hasta niveles críticos.

Sin embargo, no es necesario posicionarnos en especulaciones acerca del futuro a la hora de identificar tensiones del discurso político chino. Siguiendo a Sean Golden, podemos mencionar al menos tres aspectos contemporáneos de este fenómeno. El llamado “PBIísmo”, que refiere a la acción incondicionada de incrementar el PBI, genera crecientes reclamos en relación a la distribución desigual de la riqueza, el daño medioambiental y la población trabajadora flotante. Trayendo a este contexto conceptos centrales tratados a lo largo de este trabajo, podríamos decir que detrás de estas protestas ciudadanas resuenan principios centrales del discurso político chino como la justicia social, el socialismo, la armonía e incluso la nación, siendo el fenómeno de los trabajadores flotantes un síntoma de concentración regional de la riqueza. La situación de acelerado daño medioambiental conlleva también implicancias actuales a nivel internacional, poniendo en cuestión la legitimidad de las proclamas de ascenso pacífico.

El posicionamiento internacional de China también permite realizar algunas consideraciones acerca del presente y plantear cuestionamientos en torno al futuro. La llamada guerra comercial entre Estados Unidos y China hubiera sido impensada durante el período maoísta. El carácter comercial de este conflicto tiene como trasfondo conceptual una guerra contemporánea por la definición del capitalismo a nivel internacional. El progresivo reemplazo de las copias por productos originales en China sirve como metáfora para pensar este asunto. Los países del mundo, disputados como destino comercial por las superpotencias, son también objeto de una disputa de orden ideológico y cultural que versa sobre distintas definiciones del sistema capitalista. La idea de ascenso pacífico, funcional a los intereses comerciales chinos, no difiere tanto en esencia a la autoproclamación estadounidense como garante internacional de la libertad de los pueblos, posición que siempre le ha resultado redituable.

Si tomamos como fuente de evidencia a la Historia, podemos afirmar el peligro que implican las disputas por los mercados internacionales. Este tipo de conflictos han sido el preámbulo a las guerras más desastrosas en la historia de la Humanidad. Pese a la paradójica paz internacional amparada en bombas nucleares y a que debemos admitir lo endeble de las lógicas historicistas, avanzaremos en una última reflexión trayendo devuelta la imagen de Confucio. Nuestra era, la de la información masiva y la post verdad, ha conllevado un peculiar fenómeno lingüístico signado por la posibilidad de multiplicar los

significados en torno a un mismo significante. En caso que el avance de las tensiones comerciales internacionales desembocará en un futuro en conflictos armados, ¿conllevará esto un nuevo ocaso del pensamiento confuciano? ¿O acaso se lo disfrazará de guerrero en nombre de la paz y la fraternidad universal?

IX. Referencias bibliográficas

- BERNARTE AGUIRRE, B. (2006). ¿La clave está en Confucio? *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 13, 79–96.
- BOTTON BEJA, F. (1997). El confucianismo en los milagros económicos asiáticos. *Revista Iztapalapa*, 42, 117–134.
- BREGOLAT, E. (2011). *La segunda revolución china*. Editorial Capital Intelectual.
- BUENO, A. (2015). La comprensión del «nuevo confucianismo»: La reinención del confucianismo y el futuro de China. *Revista Ámbitos*, 33, 117–121.
- CHEN, Y, & ARRIOLA, C. (2015). El reciente resurgimiento del confucianismo popular en China continental: el redescubrimiento de los confucianistas clásicos, las academias y los ritos. *Estudios de Asia y África*, 50(1), 43–75. <https://doi.org/10.24201/eea.v50i1.2194>
- DENG XIAOPING (7 de junio de 1987). Intervención televisada.
- ENO, R. (2015). The Analects of Confucius. An Online Teaching Translation. <https://hdl.handle.net/2022/23420>
- GOLDEN, S. (2012). *China en perspectiva. Análisis e interpretaciones*. Bellaterra.
- LIN, C. (2006). *La transformación del socialismo chino*. España: El viejo Topo.
- MONCADA DURRUTI, M. (2010), El despertar del Neoconfucianismo en China. Impacto en el discurso político del Partido Comunista Chino. *Revista Memoria y civilización*, 14, 201–221.
- TEXTOS ESCOGIDOS DE DENG XIAOPING (1975 – 1982) (1984). Editorial del Pueblo.
- WEBER, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Taurus.



Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires