

FUEGO EN LA PUERTA DEL CASTILLO

¿Cuál es el papel de Dushu en la vida intelectual china y cómo concibes tu posición en ella como editor?

El primer número de *Dushu* se publicó en abril de 1979. Su artículo de cabecera se titulaba «Zona de lectura no prohibida» y se podría decir que ése ha sido el espíritu de la revista desde el comienzo. Así es como hemos hecho nuestro trabajo editorial hasta hoy, y no va a cambiar en el futuro. El primer redactor de *Dushu* procedía de la Editorial comercial con sede en Pekín, que históricamente es la imprenta más importante de la China moderna. Un año después, Fang Yong —un editor progresista muy conectado con el mundo intelectual desde la década de 1940— tomó el relevo. En mi opinión, fue la figura más significativa en la historia de la revista; en la década de 1980 la convirtió en un foro clave para las nuevas ideas y debates. Desde 1979 a 1984, la mayoría de ellas fueron planteadas por una vieja generación de estudiosos o intelectuales oficiales de mentalidad abierta como Li Honglin, Wang Roushi y otros. Fueron ellos, por ejemplo, quienes empezaron a profundizar en las relaciones entre marxismo y humanismo. Después de esto, alrededor de 1985, una remesa de intelectuales jóvenes ocupó el centro de la escena intelectual. Algunos de los más activos estaban en el comité editorial de *Cultura: China y el mundo*, una serie de traducciones que pretendían introducir clásicos del pensamiento moderno extranjero, producidas en su mayor parte por la editorial Sanlan, que es también la editora de *Dushu*. La revista publicó numerosas reseñas de aquellos libros, que atrajeron mucho la atención de estudiantes universitarios, graduados e intelectuales en ciernes. La filosofía moderna occidental, la teoría social y el pensamiento económico fueron acogidos con entusiasmo. En los artículos de aquella época, Nietzsche, Heidegger, Cassirer, Marcuse, Sartre, por no hablar de la teoría de la modernización y la economía neoclásica, se sometieron a apasionados debates. Pero también hubo alguna resistencia a todo esto, en parte por el estilo en el que se escribían estas referencias, que se criticó a menudo como demasiado difícil u oscuro. Volviendo la mirada hacia atrás, podemos ver que a esta joven generación le interesaba más

introducir nuevas teorías sin darle necesariamente ningún peso político, mientras que la vieja generación tenía una relación mucho más estrecha con la política. En esta fase, *Dushu* no era una revista radical. Se mantuvo relativamente independiente del fermento político de finales de la década de 1980. Pero se creó un espacio intelectual para una discusión más a fondo, lo cual no carecía de significación en 1989.

Aquel año supuso un cambio decisivo. Mientras que en otras publicaciones hubo mucha movilidad de editores hacia finales de 1989, no hubo cambios en *Dushu* y el editor-jefe, Shen Changwen, continuó hasta 1996. Ello se debió, en parte, precisamente al escaso papel político directo que la revista había jugado en los años anteriores. Pero en una atmósfera general de conservadurismo y dogmatismo, a partir de 1989, *Dushu* destacaba ahora por una mentalidad más abierta. Por supuesto, existían presiones en la revista. Después de la visita de Deng Xiaoping al sur de China en 1992, una ola de consumismo y comercialización se extendió por el país. En un contexto como éste, Shen desplazó la política editorial, para aumentar las ventas, hacía artículos que eran más fáciles de leer, con menos discusiones académicas. La tirada aumentó en cinco o seis años, de 50.000 a unos 80.000 ejemplares, pero mientras la revista se hacía más popular, a la vez era criticada porque dejaba de reflejar el desarrollo de la investigación intelectual en el país. Aunque, en realidad, aún se estaban introduciendo nuevos temas como el orientalismo o el poscolonialismo, y en general continuó siendo vista como un símbolo de la elite cultural. Pero los cambios en *Dushu* a principios de la década de 1990 marcaron una nueva tensión entre la cultura popular y la alta cultura en China.

En 1996 se me invitó a ser editor-jefe, y un año después se me unió mi colega Huang Ping. Desde entonces, nuestra política ha sido mantener en la revista un estilo que se deja leer, pero alejándonos de las preocupaciones consumistas, volviendo a la discusión intelectual real, extender su alcance más allá de la literatura y las humanidades, y llegar a las ciencias sociales y naturales, incluyendo materias que no se habían tocado antes, tales como la arqueología o la geografía histórica. Hemos lanzado una serie de grandes debates sobre el destino de la sociedad rural, la ética, Asia, la guerra y la revolución, la crisis financiera, el liberalismo, la ley y la democracia, el nacionalismo, el feminismo. La mayoría de estos temas –la actual crisis de la sociedad rural, por ejemplo– fueron difundidos por primera vez en la China contemporánea desde nuestras páginas, y a partir de ahí, otras revistas nos han seguido. Incluimos opiniones que atraviesan todo el espectro político. Como editor-jefe, tengo que decir que publico mis propios artículos en otros periódicos, para salvaguardar la imparcialidad de la revista. Nuestra lista de colaboradores se ha ampliado sustancialmente, y muchos de los más recientes se han hecho un nombre escribiendo para nosotros. Todo esto ha hecho de *Dushu* un núcleo de vívida controversia, y ha aumentado el número total de lectores entre 100.000 y 120.000.

Parece que este año Internet ha explotado como medio de discusión en China. ¿Qué cambio, para bien o para mal, supone para el intercambio de ideas, especialmente entre la joven generación?

Sí, ha tenido un desarrollo muy relevante. Diferentes fuerzas de todo tipo están encontrando ahora una salida en la red, e incluso el gobierno chino, sin mucho éxito, se ha involucrado esforzándose en regularlo. Internet ha supuesto tres beneficios significativos: ha creado un espacio en el cual se hace posible la discusión directa entre intelectuales chinos del continente y del exterior, como una zona más allá de las fronteras del Estado-nación. En segundo lugar, permite que se aborden directamente muchas cuestiones políticas que los medios escritos dentro del continente no pueden tocar. En tercer lugar, extiende con rapidez información que de otra manera no podría conseguir la atención nacional, desde el ámbito local al resto del país. Es decir, ofrece la posibilidad de conectar espacios locales, nacionales e internacionales. Pero sus limitaciones también se hacen obvias. La información que suministra no elude su regulación por diversas fuerzas. Dado que es imposible verificar gran parte de la misma, a menudo no contamos con los medios para saber si algo es verdadero o falso. La red es también un medio ideal para la intervención sin responsabilidad, lo que provoca ataques personales e injurias sin medida bajo el respaldo del anonimato. Al mismo tiempo, no se presta fácilmente a discusiones teóricas, que son por ahora, más o menos coto de las revistas impresas en China, aunque algunas de ellas están colgando sus páginas web y esperamos más interacción entre los dos medios. De todas formas, no puede negarse el papel que ha jugado este año Internet en la intensificación de intercambios polémicos que han producido nuevas perspectivas para los temas de más actualidad.

Mirando hacia el terreno político, durante la década de 1980 la escena china estaba tradicionalmente dividida en dos categorías, reformistas y conservadores, una dicotomía con sus propias valoraciones establecidas de cada una. En determinado momento de la década de 1990 cambian los términos y la gente empieza a hablar de liberales y después, más recientemente todavía, de una nueva izquierda. ¿Qué hay detrás de este proceso?

Hacia finales de la década de 1970, el término «conservadores» y «reformistas» indicaba, respectivamente, los vestigios de los últimos años de Mao, también apodados burlescamente «*fanshipai*» o «*cualquiercosa*», y defensores de las políticas de Deng. En aquella época, había figuras como Hua Goufeng o como el antiguo jefe de seguridad de Mao, Wang Donxing, que eran los conservadores, mientras que teóricos como Deng Liqun o Hu Qiaomu pertenecían al ala reformista del partido¹. En los últimos años de esa misma década, Deng Liqun era bastante radical: mientras Hua

¹ Hua Guofeng fue el efímero sucesor oficial de Mao frente al PCC. En 1978, Hu Qiaomu, secretario de Mao durante el período Yan'an, y Deng Liqun fueron, respectivamente, presidente y vicepresidente de la Academia China de Ciencias Sociales.

Goufeng era todavía presidente del Partido Comunista Chino, publicó algunas clases que había dado en la Escuela Central del Partido atacando muy duramente a los conservadores, criticando incluso al propio Mao. Pero después de la «Campaña contra la contaminación espiritual» de 1983, el mapa político cambió. Hu Qiaomu publicó un famoso artículo sobre humanismo socialista, atacando a Zhou Yang, Wang Roushi, Su Shaozhi y otros intelectuales del Partido, generalmente más abiertos de mente, que habían aceptado este eslogan; y la percepción de Deng Liqun también cambió ². Una vez que Hu Yaobang se hubo convertido en secretario general del PCC, Hu Qiaomu y Deng Liqun fueron etiquetados como conservadores, cuando en realidad ellos mismos habían sido vistos como reformistas en tiempos anteriores. Toda esta gente pertenecía a la facción de Deng Xiaoping. Se puede ver el mismo tipo de desplazamiento en las categorizaciones de Li Peng, a quien nosotros considerábamos como el conservador por excelencia en 1989. Conocido principalmente como hijo adoptivo de Zhou En-Lai, se convirtió en vice primer ministro a mediados de la década de 1980. Su actitud era en aquel momento bastante ambigua, no estaba del todo claro si era un conservador o un reformador radical. En la vieja generación del partido la distinción entre ambas alas podía observarse claramente, pero en esta generación era mucho más borrosa.

Con la campaña represiva de 1989 se hizo patente que los conservadores eran quienes habían tomado el poder. Pero esta etiqueta no se le podía poner tan fácilmente a Deng Xiaoping. Después del Cuatro de Junio mantuvo una serie de conversaciones con Yao Yilin, Li Peng y otros en las cuales él insistía en una continuación de sus políticas reformistas, y eligió a Jiang Zemin como su sucesor, dado que era un político más moderado que Li Peng, pero más duro que Zhao Ziyang ³. Llegados a este punto, en la década de 1990 se hizo muy difícil dar contenido real a las categorías de reformador o conservador. En cierto sentido, toda la «política reformista» se hizo más radical que en la época de Zhao Ziyang. No hubo ya más voces que pudieran oírse en contra de ella dentro de la estructura de poder. El mismo Li Peng, como primer ministro, llevó a cabo reformas drásticas en la línea de Deng.

Como reacción a este contexto empezó a producirse un cambio en el vocabulario político chino. Podemos situar sus comienzos alrededor de 1993. En la primavera de 1992, Deng Xiaoping hizo un viaje a Shenzhen, en el sur, donde dio la señal para impulsar al máximo al mercado como fuerza motriz de la modernización de la economía de la República Popular China. El resultado inmediato fue un disparo del *boom* consumista, acompañado de

² Zhou Yang, que había sido funcionario jefe para la literatura de Mao, fue una víctima de la Revolución Cultural; Wang Ruoshi era entonces subjefe de redacción de *El Diario del Pueblo*; Su Shaozhi, director del Instituto del Pensamiento Marxista-Leninista Mao Zedong en la Academia China de Ciencias Sociales.

³ Yao Yiling fue director de la Comisión Planificadora Estatal a final de la década de 1980; Zhao Ziyang fue secretario General del PCC desde 1987 hasta 1989.

una alta inflación, en Shanghai, Guangdong e incluso en Pekín. Este resultado de la gira por el sur dejó estupefactos a bastantes intelectuales. La mayoría de ellos había dado en principio la bienvenida al enérgico nuevo arranque de las políticas reformistas. Pero cuando vieron la mercantilización desenfadada de todas las estructuras de la vida diaria y de la cultura que la acompañaban, empezaron a sentir cierta desilusión. En la década de 1980 la línea central en el panorama de los intelectuales chinos había sido, siguiendo la expresión de la época, una «nueva Ilustración» muy favorable a las prioridades de la política de puertas abiertas y al empuje mercantilista del sistema de Deng. Dos debates empiezan entonces a alterar esos parámetros. En 1993 la revista *Siglo Veintiuno* de Hong Kong publicó un artículo de un joven economista chino del MIT⁴, Cui Zhiyuan, bajo el título «Una segunda emancipación». Argumentaba que si la primera emancipación intelectual había sido del marxismo ortodoxo, debía producirse ahora una segunda, de los paradigmas de la Nueva Ilustración. Cui movilizaba tres líneas diferentes de pensamiento: los estudios jurídicos críticos estadounidenses, el marxismo analítico occidental, y las teorías de la nueva evolución. Para los lectores chinos, el rasgo sorprendente de su ensayo era su tranquila referencia al marxismo analítico. No porque nadie supiera mucho sobre lo que la expresión significaba, sino precisamente por el uso mismo del término «marxismo», un prolongado tabú virtual para muchos intelectuales. Cui Zhiyuan continuó colaborando con Roberto Unger en una serie de artículos sobre el horizonte de las reformas rusas, como una advertencia de lo que podría ser el reformismo en China. Al mismo tiempo, otro estudiante que trabajaba en Estados Unidos, Gan Yang, estaba publicando artículos en *Siglo Veintiuno* sobre las empresas municipales y de pueblo, como una forma de propiedad ni estatal ni privada, sino intermedia entre las dos, que constituiría el rasgo distintivo del camino chino a la modernidad. Así pues, la primera ruptura del consenso procede de estudiantes que investigan en el extranjero.

El año siguiente, sin embargo, fue testigo de otro debate importante, esta vez en *Dushu*, desde donde numerosos intelectuales destacados atacaron el incremento de la comercialización de la vida en China como destructiva de su «espíritu humanista». El tema fue lanzado por intelectuales de Shanghai, lo cual es bastante lógico si tenemos en cuenta que Shanghai es el mayor centro de consumo de China. Sus intelectuales estaban mucho más impresionados que sus homólogos de Pekín, y desde mucho antes debido a la implacable ola de comercialización que supuso la gira de Deng por el sur. No es que estos intelectuales fueran hostiles al mercado como tal; lamentaban que la mercantilización china no supusiera alcanzar los estándares establecidos en Europa y Estados Unidos. Algunos trataron de trazar las deficiencias del modelo retomando el argumento de Weber acerca de que el protestantismo es esencial al verdadero espíritu del capitalismo. Sentían que un capitalismo ideal debería ser compatible con un espíritu humanista. La actitud subyacente era en realidad apolítica, y detrás estaba la dignidad ofen-

⁴ *Massachusetts Institute of Technology.*

dida de los intelectuales que trabajaban en el campo de las humanidades. Ahora se estaban dando cuenta de que la mercantilización en China se sostenía sobre un sistema político que a sus ojos permanecía inalterado.

De forma independiente y en realidad un poco antes, el grupo que se movía alrededor de la revista *Xueren (Los Estudiosos)*, al cual yo estaba asociado, había propuesto algunos temas críticos, volviendo la mirada hacia el movimiento del Cuatro de Junio. Pensaban que los intelectuales de la Nueva Ilustración, quienes habían ejercido una gran influencia en el movimiento del Cuatro de Junio, en la práctica conocían muy poco la historia china. Más que estudiar las realidades chinas, se habían limitado a trasladar ideas occidentales al proceso de reforma. Era un gran error. Nosotros considerábamos esencial reflexionar muy cuidadosamente sobre la historia moderna china, y empezamos a ponderar a los académicos que la habían estudiado. La mayoría de su trabajo era bastante tradicional, y nos lanzamos a proponer otros métodos.

Éste fue el contexto en el que empezamos a hablar de una «nueva izquierda» más crítica con el capitalismo y más consciente respecto de la experiencia de Yeltsin que la Nueva Ilustración. Hasta donde yo sé, la primera aparición del término se produjo en un breve reportaje en el *Diario Joven de Pekín*. Yo no utilizaba tal expresión, simplemente ponía el acento en la necesidad de análisis críticos de las realidades chinas. Entonces leí el reportaje, que hablaba de un nuevo marxismo y de las ideas de una nueva izquierda en un tono bastante positivo. Sin embargo, como el editor del *Diario Joven de Pekín* era un defensor de la teoría de que China necesitaba un nuevo autoritarismo, yo sospeché que el término nueva izquierda estaba precisamente siendo utilizado como un arma arrojada contra los liberales. Ésta es una de las razones por las que he dudado en usarlo en el contexto chino.

¿Estaba ya tan extendido el uso del término «liberal»?

Todavía no en el sentido que ha adoptado actualmente. El gobierno, por supuesto, había librado una campaña contra el «liberalismo burgués» en 1986, por no mencionar 1983. Pero el término se utilizaba todavía en el sentido en el que Mao lo había empleado en Yan'an, para referirse a la mala conducta personal y la falta de disciplina. Por su parte, la Nueva Ilustración no tomaba el liberalismo, entendido en un sentido más clásico, como modelo. Tendía a apelar a una forma distinta de socialismo. Fang Lizhi, por ejemplo, volviendo de un viaje a Escandinavia, abogaba por un socialismo nórdico en la tradición de Bernstein para China ⁵. El destacado filósofo Li Zehou se definió a sí mismo como marxista, no como liberal; Wang Yuanhua, editor de la revista *Nueva Ilustración*, afirmó que era mar-

⁵ Fang Lizhi: astrofísico que se convirtió en vicepresidente de la Universidad de la Nueva Ciencia y Tecnología en Hefei y uno de los principales críticos liberales del gobierno a finales de la década de 1980; ahora está en el exilio.

xista, y Su Shaozhi publicó una investigación sobre las reformas yugoslava, polaca y húngara. En aquel entonces, la inspiración de esta generación era aún más socialista que liberal. La excepción significativa fue el especialista en política Yan Jiaqi, quien volvía la mirada hacia la Ilustración europea, la época de la constitución americana y la primera fase de la Revolución francesa. Le interesaba la división de poderes en la tradición liberal de gobierno. Pero en general, desde el final de la década de 1970 hasta mediados de la de 1980, la Nueva Ilustración, la mayoría de cuyos intelectuales estaban muy cercanos al gobierno, todavía hablaba de los méritos del socialismo. Fue a finales de esta última década cuando la atmósfera cambió. Por aquel entonces se hablaba cada vez más de los trabajos de Hayek, aunque poca gente los había leído. Friedman fue recibido con entusiasmo por Zhao Ziyang, y los economistas asesores del gobierno presionaban en favor de privatizaciones a gran escala.

¿Es entonces, desde finales de la década de 1990, cuando la mayoría de los intelectuales chinos comienza a autodenominarse «liberal»? En la década de 1980 nadie podía decir abiertamente: «sí, yo soy liberal». Pero a partir de 1989, la radicalización de las reformas políticas oficiales creó una situación donde el término podía describirse como una mezcla de apoyo y crítica del gobierno. Se apoya la mercantilización, pero se desaprueba la censura o la violación de los derechos humanos. La base de esta actitud sería: somos liberales porque creemos en la libertad, y la condición previa de la libertad es el predominio de la propiedad privada en la sociedad. ¿Sería correcto pensar que se creó un consenso a partir de esta actitud?

A grandes rasgos, sí, pero con muchos matices de opinión. Algunos liberales de Shangai se mostraban intranquilos por la comercialización de la cultura, las ansiedades que afloraban en el debate sobre el «espíritu humanista» son un ejemplo. Otros estaban preocupados por las crecientes desigualdades sociales. En realidad, la autodefinition de los liberales chinos no cristalizó plenamente hasta que descubrieron un oponente intelectual. La primera agitación de una visión más crítica de la mercantilización oficial se remonta a 1993-1994, como he dicho. Pero no fue hasta 1997-1998 cuando la calificación de nueva izquierda se utilizó ampliamente para indicar posiciones fuera del consenso. Los liberales adoptaron el término, confiando en la identificación negativa de la idea de «izquierda» con el maoísmo tardío, lo que implicaba una regresión a la Revolución cultural. Hasta entonces, habían tachado con más frecuencia a cualquiera que criticara el empuje hacia la mercantilización de «conservador»; así es como se describió inicialmente a Cui Zhiyouan, por ejemplo. Desde 1997 en adelante esto cambió, y «nueva izquierda» se convirtió en el término usual para la acusación.

¿Qué factores explican el cambio?

Corresponde a un desplazamiento en la atmósfera cultural. A medida que transcurría la década de 1990, cada vez podían escucharse más voces criticando la dirección global que tomaba la sociedad china. Incluso algunos

economistas, una comunidad muy ortodoxa, dejaban oír sus dudas sobre si el país estaba en el buen camino. Estudiosos como Yang Fan mostraban bastantes datos muy incómodos. En 1997 la revista *Tianya* de Hainan publicó un ensayo que yo había escrito cuatro años antes, y que en ese momento nadie quiso arriesgarse a imprimirlo, sobre los errores de las sucesivas versiones de la «modernización» china, que termina con una afilada crítica del tipo de modernidad capitalista que el período de reformas había ofrecido al país. Al principio no hubo una reacción abierta, aunque yo había sido violentamente reprendido en privado, y circulaban varias descripciones más nada gratas. Públicamente la respuesta fue el silencio, aunque se habló mucho sobre ello. Entonces *Siglo Veintiuno* publicó en Hong Kong dos o tres artículos escritos por intelectuales de la China continental, atacándome. Esto rompió el hielo y varios liberales continuaron con respuestas hostiles en la prensa de la RPC, principalmente en Guangzhou. Estas reacciones se debieron en parte al hecho de que, tras una década como colaborador, yo era ahora editor de *Dushu*, y algunos de sus números contenían material pensado para perturbar la habitual prudencia de los intelectuales. La difusión aumentó espectacularmente, así que la vieja generación de estudiosos como Li Shenzi y otros, que eran amigos míos, me preguntaban por qué yo daba cobertura a estos artículos. El caso es que provocaron muchas discusiones, en las que la joven generación estuvo muy interesada. Una colección de ensayos que publiqué el mismo año, principalmente en referencia a problemas de la modernidad china, se vendieron bastante bien. En la Universidad de Pekín, algunos profesores dedicaron semestres a discutirlos con sus estudiantes. En estas nuevas condiciones, Gan Yang y Cui Zhiyuan consiguieron una respuesta real a sus escritos por primera vez dentro del continente. Intelectualmente, 1997 fue un punto de inflexión decisivo.

¿Ha continuado produciéndose desde entonces ese proceso de diferenciación política?

En 1998, la crisis financiera asiática quedó al descubierto. Naturalmente esto sacudió cualquier fe ciega en mercado mundial. De repente el capitalismo no parecía, después de todo, ese éxito seguro y garantizado de estabilidad y prosperidad. Los liberales se pusieron a la defensiva. Pero el peor golpe se lo llevaron en 1999, cuando la OTAN bombardeó la embajada china en Belgrado. Para muchos liberales chinos, que son muy prooccidentales, es virtualmente un reflejo instintivo aprobar cualquier iniciativa estadounidense. Así, cuando una ola de indignación sacudió a los chinos de a pie y se produjeron manifestaciones estudiantiles espontáneas, con el gobierno aprovechando el momento y «subiéndose al carro», se encontraron repentinamente aislados. El sentimiento de que habían perdido credibilidad entre los estudiantes fue especialmente doloroso. Algunos compararon la explosión de cólera popular a la rebelión de los bóxers⁶, en tanto que expresión de una xenofobia irracional,

⁶ Nombre que se da en inglés a los miembros de una organización política y religiosa de carácter nacionalista que en 1900 protagonizó, con el apoyo del ejército, una guerra contra las legaciones europeas en China, así como contra los sectores europeizantes de la sociedad china. [N. de la T.]

mientras otros culpaban a la nueva izquierda por alentar un nacionalismo primitivo, que sólo podía reforzar al gobierno. Muy poco de todo esto encontró eco en los medios, pero sí dejó un sedimento de tensión acumulada, que estalló en la esfera pública ese año, cuando la «nueva izquierda» se convirtió en el objetivo de una violenta ofensiva liberal. En realidad, gente como yo mismo, hemos sido siempre reacios a aceptar esta etiqueta que nos han puesto nuestros adversarios. En parte, se debe a que no deseamos que se nos asocie con la Revolución cultural, y más en concreto lo que podíamos llamar «vieja izquierda» del período de reformas del PCC. Pero es también porque el término nueva izquierda es un término occidental, muy marcado por una serie de connotaciones generacionales y políticas muy específicas tanto en Europa como en Estados Unidos. Nuestro contexto histórico es chino, no occidental, y es dudoso que una categoría importada tan explícitamente desde Occidente pueda ser de ayuda en la China de hoy. Este sentimiento se reforzó con la guerra de los Balcanes. Hubo tantos intelectuales occidentales autodenominados de izquierdas que apoyaron la campaña de la OTAN, que lo que menos me gustaría sería tomar prestadas sus denominaciones. Así, más que de una nueva izquierda en China, yo aún prefiero hablar de intelectuales críticos. Pero probablemente el término ha venido para quedarse.

Históricamente, en las sociedades del comunismo tardío o poscomunistas, los términos «izquierda» y «derecha» han tendido a deformarse y a distorsionarse. En la Rusia de Gorbachov, que no había experimentado una Revolución cultural, el término «izquierda» fue usado ampliamente durante un tiempo para referirse a reformadores partidarios de Milton Friedman que deseaban llevar al país rápidamente al capitalismo, frente a los «conservadores» vinculados al viejo sistema. Hasta bastante avanzado el período Yeltsin, esta inversión de significados no volvió a una clasificación más familiar. Entonces, cuando Gaidar y sus compañeros liberales –quienes con toda libertad se describían a sí mismos como «de izquierdas» a finales de la década de 1990– formaron la Unión de Fuerzas de Derecha para competir en las elecciones a la Duma. Parece que hoy en China, después de un largo período durante el cual el término no tuvo ningún uso generalizado, la idea de una –nueva– izquierda ha vuelto a salir a la superficie. ¿Qué podemos decir respecto al centro o la derecha? ¿Se han reivindicado también esos términos o son todavía cajas vacías esperando fuerzas apropiadas que tomen posesión de ellas?

Nadie las ha reclamado hasta ahora. Pero ello no significa que no valgan para dar cuenta de las actuales posiciones. Un buen número de nuestros liberales representa a la derecha china contemporánea. Esto es especialmente cierto en el caso de los economistas que defienden la privatización y mercantilización sin ninguna duda o límite, sin el más leve distanciamiento crítico. Ellos han recogido la idea de Hayek de que el mercado es el orden económico espontáneo. En China, sostienen, la mercantilización es la única ruta hacia la prosperidad y la democracia. No es que a ellos les importe mucho si hay democracia o no, sino que forma parte de la retórica habitual. Generalmente esta gente trabaja con las grandes compañías y

el gobierno. Alguien como Fang Gang, de mi generación, podría servir de ejemplo. Otros liberales, por su parte, ocupan una posición de centro. Éstos han descubierto que la mercantilización en China no genera un orden económico espontáneo, desde el momento en que el mercado no es libre, sino que está determinado de arriba abajo por los monopolios políticos y la corrupción oficial. Así, son muy críticos con las realidades actuales y reivindican una justicia social que acompañe al crecimiento económico. Por otra parte, al menos hasta hace muy poco, tendían a idealizar la mercantilización en el extranjero –no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en Europa del Este, y también en Rusia– como el «buen» camino que China anhela. He Qinglian y Qin Hui representaban esta posición. Este último escribió varios artículos idealizando los planes de la privatización seguidos en la República Checa y en Rusia como si supusieran la distribución de un punto de partida económico igual para todos los ciudadanos.

¿Cómo se definiría una posición de izquierdas en estas cuestiones sociales y económicas?

Hay muchas perspectivas diferentes. Cui Zhiyuan, por ejemplo, pone el acento en la necesidad de innovaciones teóricas e institucionales, y apela a una combinación «republicana» de distintos principios de orden político y diversos sistemas de propiedad económica. Ha escrito varios artículos en la *Revista de Estrategia y Administración* y en otras que tratan sobre estos temas. Su principal preocupación es que se mantenga un equilibrio entre el gobierno central y los gobiernos locales, el mercado y los principios de planificación. Su punto de vista básico no me parece muy radical, pero los liberales miran con gran alarma cualquier crítica efectuada al modo en que el gobierno central ha cedido muchos poderes presupuestarios y de otro tipo a las provincias, proceso que ha dado lugar a problemas muy graves. Más en general, el centro característico de lo que los liberales llaman «nueva izquierda» es el nexo entre el Estado y el mercado: esto es, las relaciones entre los grupos de interés y las estructuras de poder, los modelos económicos y los sistemas políticos. Los mercados en sí mismos no son una novedad en China. La sociedad china tradicional tenía enormes mercados regionales e interregionales, con una serie de rasgos específicos que han sido analizados por historiadores de la economía china. En el siglo XIX, el proceso de formación del mercado se vio vinculado por primera vez a las presiones coloniales del capitalismo mundial. Lo que implicaba que el mercado debía ser organizado por el Estado de una nueva manera, es decir, debía establecerse una organización aduanera que regulara el mercado exterior como una condición de la soberanía. Los últimos años del siglo XX vieron llegar mucho más lejos la intervención estatal para ajustar y crear mercados, bajo las presiones de la globalización.

¿Pero en qué medida un planteamiento tal realmente diferencia una nueva izquierda de un centro liberal? Muchos críticos liberales insisten con no menos fuerza en el poder político determinante de los mercados y en la necesidad de corregir las injusticias que se derivan de ello en China.

La diferencia es bastante profunda. Liberales de este tipo apoyan la mercantilización de la economía como la única vía posible para China. A sus ojos, es únicamente la ausencia de reformas políticas lo que impide el buen funcionamiento del mercado, y si la constitución fuera revisada para proteger los derechos de los ciudadanos, entonces tendríamos un nivel razonable de igualdad y un grado satisfactorio de justicia social. Desde mi punto de vista, esto es una ilusión. La democracia política no llegará de un mercado legalmente imparcial, protegido por enmiendas constitucionales, sino de la fuerza de los movimientos sociales contra el orden existente, y de la interacción entre estos movimientos, las discusiones públicas y la innovación institucional. Este punto es central en la genealogía del trabajo crítico intelectual que se identifica ahora como nueva izquierda. Es cierto que hemos aprendido mucho de las experiencias y teorías occidentales, pero negamos la inferencia de que todos los problemas planteados en estos momentos por intelectuales críticos provengan de Estados Unidos o Europa. Contrariamente a esto, lo que nos interesa es la continuidad de estas experiencias y teorías con las movilizaciones sociales en China durante los últimos años de la década de 1980. ¿Por qué los ciudadanos de Pekín apoyaron en 1989 tan rotunda y activamente las manifestaciones de los estudiantes? En gran parte por el denominado sistema de precios de doble velocidad, y por la forma desigual en la que los convenios salariales se estaban introduciendo. Esto creó la base institucional para que se produjera una creciente diferenciación social, especulación oficial y corrupción a gran escala a finales de esa década. Al mismo tiempo, el gobierno había impuesto por segunda vez arriesgadas reformas en el sistema de precios, que generaron inflación sin ningún beneficio para la gente corriente. Sus sueldos se resentían por los acuerdos que se veían forzados a firmar con las fábricas, y sus trabajos estaban en peligro. La gente sintió la desigualdad creada por las reformas: había un miedo popular real en el aire. Por esto es por lo que la ciudadanía se echó a las calles en apoyo de los estudiantes. El movimiento social nunca fue simplemente una demanda de reforma política; también procedía de una necesidad de justicia e igualdad social. La democracia que la gente quería no era sólo un marco legal, eran medidas sociales efectivas. Fue esta gran explosión de sentimiento popular a finales de la década de 1980 el trasfondo histórico para el trabajo de los intelectuales durante la de 1990.

Se puede ver el abismo que media entre esta forma de considerar el mercado y el punto de vista neoliberal. Para los neoliberales, el sistema de precios del mercado libre es el mecanismo que evidencia un orden espontáneo de intercambio, como opuesto a las distorsiones de la planificación central. Pero los fracasos de Zhao Ziyang mostraban que el sistema de precios no es nunca un orden espontáneo: está siempre instituido y dirigido. El pueblo sintió esto, y se rebeló contra ello. Pero tras el aplastamiento militar del movimiento del Cuatro de Junio, la gente perdió la oportunidad de protestar, y la reforma de precios introducida a punta de pistola se convirtió en un éxito. La mercantilización total en China no se origina a partir del intercambio espontáneo, sino a partir de actos de

violencia: la represión estatal del movimiento social. Podemos apreciar la misma lógica si miramos la cara exterior de la situación, ya que el mercado como sistema nunca ha sido sólo una cuestión doméstica china. La RPC siempre ha estado involucrada en el mercado exterior: con la URSS y Europa del Este durante la década de 1950 y principios de la de 1960, e incluso durante la Revolución cultural con el mundo exterior a través de Hong Kong. Pero las políticas de puertas abiertas de Deng Xiaoping precisaban de una inserción mucho más profunda de China en el mercado mundial. ¿Cómo ocurrió esto? Un paso clave en este proceso fue la invasión china de Vietnam en 1978. Una de las razones de la misma, que de otra manera hubiera sido un ataque sin sentido a un pequeño vecino, era el deseo de una nueva relación con Estados Unidos. La invasión fue como una ofrenda política a Washington, y se convirtió para China en el billete de entrada al sistema mundial. Aquí el exceso de violencia era la condición previa de un nuevo orden económico.

Los neoautoritarios de finales de la década de 1980 y los neoliberales de finales de la de 1990 nunca mencionan la guerra contra Vietnam; y hacia mediados de esta última criticaron el movimiento del Cuatro de Junio como demasiado radical. Ellos se centran en la necesidad de libertades políticas básicas, y hasta ahí podríamos estar de acuerdo. Pero tan pronto como nos movemos de los principios generales a asuntos particulares, la diferencia se hace visible. Quieren separar el ámbito de lo político de lo económico mientras que nosotros argumentamos que los problemas de ambos están entrelazados. No siempre puedes distinguirlos o decir cuál es más decisivo. Por ejemplo, cuando argumentamos que era muy importante que los campesinos se involucraran en las elecciones rurales, donde los candidatos oficiales podían ser derrotados, Liu Junning, una joven estrella de nuestra ciencia política, contestó: «No necesitamos esto, esas elecciones son absolutamente corruptas, lo que importa son las reformas judiciales y del congreso». Es cierto que había mucha corrupción en aquellas elecciones. Pero la cuestión es si todavía creemos en la participación de las masas en la reforma política.

¿Se han articulado ya programas donde cristalicen estas diferencias?

La gente a menudo nos pregunta: ¿pero cuál es vuestra propuesta alternativa? La auténtica respuesta es que nosotros no tenemos un proyecto total de reforma que ofrecer, porque no creemos que pueda diseñarse un orden ideal por delante de las demandas sociales concretas. Cuando los movimientos sociales realmente emergen, deberíamos estudiar muy de cerca qué es lo que hace que la gente se una a esos movimientos. En 1989, por ejemplo, estaba claro que los valores socialistas seguían vivos para muchos ciudadanos, e influían en las ideas de democracia y libertad mucho más que las doctrinas liberales. Así, en este caso, tenemos que mirar hacia atrás, a la historia de la sociedad China desde 1949, que no se agota en la dictadura del PCC o en los errores de la planificación central, sino que contenía otros aspectos a los que la gente se encontraba ligada. Durante las décadas de 1950 y 1960, por ejemplo, había un sistema de seguro médico coopera-

tivo en las áreas rurales, lo que significaba que la gente de esas zonas se autoorganizaba para ayudarse entre sí, aportando fondos y suministrando servicios. Si el sistema de salud estatal ha colapsado, ¿por qué no sacar algunas lecciones positivas de aquello? Todavía quedan algunos fragmentos de socialismo en la China de hoy sobre los cuales pocos de nosotros hemos reflexionado seriamente. Cui Zhiyuan una vez intentó decir algo sobre la experiencia Anshan, pero confundió a la mayoría de sus lectores y perdió el hilo del debate posterior⁷. Pero pienso que su impulso básico era correcto. Deberíamos mirar con una mentalidad abierta hacia las prácticas históricas del pasado, sin intentar copiarlas. Una curiosidad intelectual libre de prejuicios es algo que todos los intelectuales chinos necesitan hoy.

¿Qué opinas de las empresas municipales y de pueblo existentes en China? Varios observadores –tú has mencionado a Cui Zhiyuan, pero ésta es una visión muy extendida y compartida en Occidente– han argumentado que éstas son realmente instituciones que emergieron originariamente en el período de reforma, como formas de propiedad colectiva, no estatal, que han resultado muy dinámicas económicamente. Otros estudiosos, tanto en China como fuera de ella, afirman que ya son compañías criptocapitalistas, normalmente controladas por jefes locales corruptos, que a menudo se asocian con inversores extranjeros y se saltan las cuestiones medioambientales en su búsqueda de beneficios rápidos. ¿Cómo las valoras?

Históricamente las empresas municipales y de pueblo fueron un éxito real durante cierto período, y su creación fue un gran logro. Sin embargo, tendríamos que ser escépticos sobre las pretendidas ventajas que se les adjudican, es decir, que representan un modelo chino de desarrollo que ofrece una alternativa al sistema del mercado mundial. Deben mucho de su éxito a las estructuras duales de precios que se impusieron con las reformas anteriores. Por un lado, las grandes empresas públicas fueron forzadas a vender materias primas como hierro y acero a bajos precios. Las empresas municipales y de pueblo, por su parte, pudieron usar estas adquisiciones para poner a la venta bienes a precios incontrolados mucho más altos. Naturalmente, si mostraban cierta capacidad competitiva podían prosperar; y muchas empresas daban genuinas pruebas de capacidad y flexibilidad. Muchas también se beneficiaron de una efectiva exención de impuestos. Mientras las empresas públicas soportaban una doble carga de impositiva, hacia finales de 1998, una tercera parte de las empresas municipales y de pueblo no habían pagado ningún impuesto en absoluto. Con estas ventajas, no es sorprendente que un buen número de ellas obtuviera resultados impresionantes. Pero en años recientes, han entrado en una profunda crisis. Muchas se han convertido en empresas privadas, otras se han fusionado con capital extranjero. La capacidad de las empresas rurales para absorber fuerza de trabajo en el campo se ha reducido, lo que ha provocado un gran flujo rural hacia las ciudades.

⁷ Anshan: el complejo siderúrgico en la provincia de Liaoning, cuya creatividad en las fábricas fue aclamada durante la década de 1950.

¿Hasta qué punto la creciente polarización social entre ricos y pobres, y el incremento del paro, es una de las cuestiones de mayor debate público hoy?

Desde hace algunos años, ha habido entre los intelectuales un gran debate sobre la polarización social, y se han publicado muchos artículos en revistas y libros tratando el tema. Algunos pensadores pertenecientes a la generación más joven de pensadores han descrito las actuales tendencias como una forma implacable de darwinismo social. Liberales de una generación más vieja, estudiosos como Li Shenzi y Zi Zhongyun, contestan que China, desafortunadamente, no conoce el darwinismo social, sino su contrario, el socialismo como supervivencia de los menos capacitados. Así pues, es un tema candente en los círculos intelectuales. En general, de todas maneras, los medios de masas rehúsan tocarlo. El tema del desempleo es bastante diferente. Ha habido no pocos artículos en los periódicos sobre los despidos en las fábricas, y las medidas que deben tomarse con los trabajadores que pierden sus puestos. Pero hay muy poca discusión que afronte el tema de los campesinos que se desplazan hacia la ciudad en busca de trabajo, convirtiéndose en población flotante sin empleo o derechos de residencia.

¿Ha habido cambios relevantes en cuanto a la posición de las mujeres en el mercado de trabajo?

La tendencia básica no es diferente de la predominante en Europa del Este o en Rusia durante sus períodos de reforma: una regresión a la vieja división del trabajo, con pérdida de empleo y de independencia para las mujeres. Pero el proceso no ha ido tan lejos. Algunas corporaciones rechazan públicamente contratar a mujeres graduadas por universidades, mientras que otras están ansiosas por mantener un equilibrio de género. No hay duda de que la posición de las mujeres en conjunto es inferior a la de los hombres en la RPC, a pesar de que el tamaño de la brecha es muy diferente en las ciudades y en el campo. Un desarrollo significativo es la expansión de la prostitución una vez más, lo cual se ha convertido en una fuente de impuestos más para el gobierno, que no concede protección a las mujeres cuyos ingresos explota. En ciudades como Guangzhou puedes encontrar un gran número de jóvenes trabajadoras en fábricas, a las que se paga salarios miserables, sin ningún tipo de inspección pública.

Pasando al terreno político propiamente dicho, ¿podríamos afirmar que la razón por la que los límites entre los diferentes campos intelectuales en la China de hoy siguen siendo tan borrosos es que personas que están en desacuerdo en todo lo demás todavía comparten al menos un objetivo: desean una mayor democracia?

Bien, es cierto que prácticamente a todos los intelectuales les gustaría tener más libertad de expresión. Es comprensible que a los intelectuales les preocupe profundamente si pueden hablar o no con libertad. Pero de-

berían preocuparse también del número mucho mayor de conciudadanos que han perdido su trabajo o caído en la enfermedad o en la pobreza, sin nadie que se ocupe de ellos. La cuestión de la democracia es mucho más que la censura que puedan sufrir los intelectuales. Después de que se suprimiese el movimiento Cuatro de Mayo, muchos llegaron a la conclusión de que el radicalismo estaba acabado y que debía de haber otro camino hacia la democracia. La respuesta estaría en la emergencia gradual de la sociedad civil a partir del desarrollo de la economía de mercado, porque la introducción del mercado produciría una nueva clase media que proporcionaría una base fuerte para la creación de asociaciones civiles, sin enfrentarse directamente al Estado. La sociedad civil resultante florecería entonces, convirtiéndose en democracia. Los primeros en desarrollar estas ideas fueron los liberales taiwaneses en la década de 1980. Mi reacción fue preguntar: ¿pero qué tipo de sociedad civil quieren ustedes? ¿Qué tipo de estructura social tienen en mente?

Tras varios debates, algunos neoliberales decidieron que China carece todavía de base social para una sociedad civil y, por lo tanto, la prioridad es liberar el mercado para crear una. Con este giro a la derecha, dejaron claro que lo que les preocupaba no era la democracia como tal, sino el mercado a cualquier precio. Un conocido economista dijo una vez: «los ataques a la corrupción son un ataque al mercado; tenemos que tolerar la primera para desarrollar el segundo». A mediados de la década de 1990, el grupo que rodeaba a Liu Junning afirmaba públicamente que el verdadero liberalismo era una forma de conservadurismo, por su creencia en el orden. Éste es un cambio de términos muy revelador, dado que en la década de 1980 y principios de la de 1990, el término conservadurismo se utilizaba siempre con un sentido peyorativo para describir a cualquiera a quien se considerase insuficientemente entusiasta respecto al mercado, o demasiado dispuesto a conceder un papel positivo al Estado; la etiqueta se aplicaba a personas como Hu Angang o Cui Zhiyuan⁸. No todos los liberales, por supuesto, han dado un giro a la derecha tan drástico. Hay figuras mucho más radicales, como Qin Hui, que sigue insistiendo en la importancia de la justicia social y –aún más– de la democracia política. Sostiene que el régimen chino sigue siendo básicamente el antiguo Estado socialista de Mao, y que necesitamos reemplazarlo por una democracia liberal. Hasta cierto punto estoy de acuerdo con esto, porque es verdad que necesitamos una democracia política para resolver prácticamente todos los demás problemas, pero no creo que el Estado actual sea una mera continuación del antiguo. El país no se puede calificar de socialista, y el Estado en sí ha cambiado mucho. Hoy en día el propio Estado forma parte del sistema de mercado. En algunos aspectos, realiza muy bien dicha función; comete errores, por supuesto, pero en la actualidad es un factor clave en la dinámica de la mercantilización. Qin Hui subestima esto.

⁸ Hu Angang: importante crítico de la debilidad presupuestaria del Estado central y de la polarización regional en China.

Pasando al terreno cultural, ¿desde cuándo las cuestiones de la modernidad y la posmodernidad son el centro de interés de los intelectuales chinos, y en qué medida las posturas referentes a estos temas se corresponden con las distintas posturas en el espectro político?

La posmodernidad llegó a China cuando Fredric Jameson dio una serie de conferencias en Beida (la Universidad de Pekín) en 1985, que se publicaron en forma de libro un año más tarde con el título de *Teoría cultural y posmodernidad*. Ése fue el comienzo. Las conferencias tuvieron gran impacto en sus alumnos, entre los que se incluían Zhang Yiwu y Zhang Xudong. Al mismo tiempo, otro joven estudioso, Chen Xiaoming, decidió escribir un libro aplicando las categorías posmodernas y las técnicas deconstructivas a la última generación de escritores de semivanguardia como Yu Hua y Ge Fei. Pero éstas fueron ediciones muy reducidas. Después vino el Cuatro de Junio. A partir de ahí, la mayoría de los intelectuales se mantuvieron en silencio por razones políticas. Pero hacia 1992-1994, Zhang Yiwu y Chen Xiaoming empezaron a desplegar una gran actividad, publicando artículos en revistas posmodernas como *The Literary Review*. Estaban impresionados por la rapidez de la introducción del mercado, e hicieron deducciones al respecto más bien como teóricos de la sociedad civil. El consumismo podía ser un tipo de libertad: socavaría la dictadura, algo que, por supuesto, era parcialmente cierto. Después de tres años de silencio, esto causó bastante revuelo.

A mi generación le resultaba mucho más difícil analizar el nuevo consumismo. Veían que era diferente del socialismo de Estado y presentían que era diferente del liberalismo con el que la mayoría de ellos se identificaban. Esto les planteó un dilema: si apoyamos las reformas de mercado, ¿cómo podemos oponernos al consumismo, por objetables que nos puedan parecer algunas de sus manifestaciones? El resultado fue el debate sobre el «espíritu humanista». Enseguida le siguió una tercera discusión. En 1995 *Dushu* comenzó a publicar artículos de Zhang Kuan, un estudiante de orientalismo que trabajaba en el extranjero. Éste era un tema que abría otra puerta hacia Occidente, donde Said había creado su teoría, pero también ofrecía una crítica del mundo occidental, consiguiendo así no ofender a la ideología oficial. Los liberales eran vulnerables en este aspecto, porque se les podía criticar por aceptar premisas cuasi orientalistas en su modelo de democracia occidental. Mi propia opinión difería de ambos campos, los liberales y sus críticos poscoloniales. Estos últimos tenían razón en que deberíamos adquirir un conocimiento más crítico de Occidente, cuyos legados colonialistas no han desaparecido, y que nunca podría convertirse en un modelo sin más para nosotros. Por otra parte, un cierto tipo de insistencia en los peligros del orientalismo podría convertirse en un pretexto encubierto para el nacionalismo.

Aproximadamente por esa época, el artículo «The Clash of Civilizations» de Huntington provocó un enorme debate; tanto *Siglo Veintiuno* como *Revista de Estrategia y Administración* le dedicaron números especiales.

Los intelectuales liberales lo criticaron muy duramente, por insinuar que el conflicto entre Occidente y China era inevitable. Los seguidores de Said argumentaron que la extrema derecha occidental estaba simplemente confirmando la fijación orientalista de que China es un elemento extraño. Los primeros rechazaron los argumentos de Huntington porque distorsionaban la verdadera –y mejor– naturaleza de Occidente, mientras que los segundos los denunciaban por ser una expresión suficientemente clara del colonialismo occidental. En el trasfondo de estas discusiones de Said y Huntington estaba el contexto político de esos años. En Moscú, Yeltsin había hecho disparar los tanques contra el parlamento ruso, con el aplauso de Estados Unidos. Naturalmente, los chinos corrientes preguntaban: ¿por qué la reacción de Estados Unidos es tan diferente a la que tuvo respecto al Cuatro de Junio en China? La hipocresía de la política exterior estadounidense quedó bastante clara. Después Occidente maniobró para garantizar que los Juegos Olímpicos de 2000 no se celebrasen en China. A muchos intelectuales les disgustó la candidatura de la RPC a celebrar los juegos, pero era algo popular entre la población en general, a la que ofendió en extremo la obstrucción occidental. Ésta era la atmósfera en la que Said y Huntington se convirtieron en puntos de referencia.

Mi propia opinión era que, en la medida en que el orientalismo seguía siendo una teoría predominantemente cultural, no podía abordar los diferentes problemas que económica y políticamente estaban presionando en China. ¡Era demasiado suave! En 1995, Li Shenzhi, descrito como el «patrocinador del liberalismo chino» por *The New York Times*, publicó quizá el primer artículo en la RPC sobre la globalización, un fenómeno del que él era en esencia partidario⁹. En una respuesta indirecta, yo escribí un corto artículo en *Dushu*, evaluando las obras de Samir Amin –lo había oído hablar en Dinamarca un año antes– como una variante de la teoría de la dependencia, de la que podíamos aprender algo en China, sin aceptar su idea de «desvincularnos» de la economía mundial, algo que Mao había intentado en cierto modo. El artículo fue muy duramente criticado por Li Shenzhi, que afirmó: «¡Es un artículo tan izquierdista! ¿Cómo puede decir eso?». De lo que yo hablaba era del poder del sistema mundial, como otra forma de formular la «globalización», y de la necesidad de democracia a escala mundial para contrarrestarlo.

¿Y qué hay de las discusiones teóricas de finales de la década de 1990? Zhang Xudong ha abordado recientemente el tema de la posmodernidad en un importante ensayo, que desarrolla al menos dos argumentos centrales¹⁰. La posmodernidad, a su juicio, es una teoría y una práctica de lo que es híbrido y heterogéneo y, como tal, adecuado para las formas y realidades mezcladas de la economía y la sociedad chinas. Mientras que la modernidad se concibió siempre como un proceso universal, avanzando hacia un definiti-

⁹ Li Shenzi, en la actualidad vicepresidente de la Academia China de Ciencias Sociales.

¹⁰ Zhang XUDONG, «Postmodernism and Post-socialist Society: Cultural Politics in China in the 1990s», *NLR I*, 237 (septiembre-octubre de 1999).

vo Estado único, la posmodernidad se aleja de esta teleología, abriendo un horizonte de diferentes futuros posibles. A esta liberación intelectual, que libera la mente china de las normas y objetivos preordenados, le corresponde una emancipación popular en la cultura posmoderna de consumo masivo, que se puede considerar como una forma ambigua de modernización: la entrada de los deseos de las personas corrientes en el espacio de la cultura, a través del mercado. ¿Qué opinas de este argumento?

Hay un intervalo entre la introducción original de los temas posmodernos por Zhang Yiwv y Chen Xiaoming –cuya influencia ha disminuido en los últimos años, aunque es todavía suficientemente significativa como para provocar un gran debate en *Siglo Veintiuno* en 1996-1997– y la reescritura que Zhang Xudong hace de éstos hoy en día. Su intervención es en parte una respuesta a los debates sobre la modernidad que han dividido a algunos intelectuales liberales de otros críticos. Independientemente de las diferencias entre nosotros, Gan Yang, Zhang Xudong y yo compartimos una actitud escéptica ante la idea codificada de la propia modernidad. Los liberales chinos, por su parte, tienden a aceptar sin sentido crítico las definiciones establecidas de la Ilustración, y dan por sentado que la modernidad es nuestro único objetivo posible. Rechazan cualquier reflexión al respecto. Se asume que la modernidad –naturalmente, tal y como ha emergido en Occidente– es simplemente un modelo para China, sin fricciones ni contradicciones internas, incluso a diferencia de Habermas, que sigue apegado al proyecto de modernidad, pero intenta captar las tensiones y las carencias que presenta. Mi propia postura ha sido siempre que la modernidad china era en sí un proyecto autocrítico. Si uno analiza los escritos de Zhang Taiya o de Lu Xun, que eran profundamente partidarios del movimiento moderno, descubre al mismo tiempo los recursos para establecer una crítica del mismo. A partir de estos antecedentes, comprendo por qué Zhang Xudong deseaba establecer una línea clara entre las opiniones liberales y críticas de la modernidad, y defender el que él considera un punto de vista más imparcial de una posmodernidad que va más allá de aquélla.

Lo que me resulta más difícil de comprender es por qué se le ocurrió pensar que el mercado de China sería una fuerza de democratización, o un filtro para las presiones de homogeneización del sistema mundial. La primera parte de su argumento, paradójicamente, se acerca a la de los liberales que critica. En la segunda creo que se contradice a sí mismo. Si uno es crítico con el sistema mundial, el orden de mercado mundial dominado por Estados Unidos, ¿cómo puede evitar la crítica al mercado chino? El mercado chino no sólo está encerrado en el mercado mundial –al igual que el Estado chino está integrado en el sistema internacional, como se puede comprobar por su papel en el Consejo de Seguridad–, sino que, en la medida en que es diferente, no es necesariamente mejor que los mercados occidentales con los que ahora está interconectado. En algunos aspectos es incluso peor. El Estado chino, por supuesto, difiere de los Estados occidentales de una manera mucho más significativa, y Zhang Xudong tiene razón al resaltarlo.

Pero también tenemos que analizar en qué medida el antiguo sistema descansaba en estructuras de monopolio que desde entonces han cambiado de forma, sin perder el papel que desempeñan en permitir que China compita como potencia comercial dentro del sistema mundial.

En esta discusión sobre la importancia de las ideas de la posmodernidad para China hay algo más que un eco del famoso debate japonés, sostenido en Kyoto en la década de 1940, sobre la «modernidad triunfante». Los términos básicos de la discusión son los mismos para ambos grupos de pensadores. ¿Estamos obligados bien a aceptar la modernidad occidental o bien a replegarnos hacia la tradición oriental, como las dos únicas elecciones posibles? ¿O podemos inventar un futuro que escape a los términos de este dilema, creando algo al mismo tiempo más enraizado en la tradición local y más poderosamente moderno que la modernidad que se nos impone desde fuera? Esta forma de contemplar el problema plantea claramente el tema de los usos modernos de la tradición. China tiene la más larga y continua historia intelectual de todas las sociedades del mundo. ¿Cuáles son las diversas actitudes hacia ella en la RPC hoy en día –irrelevantes, negativas, positivas, selectivas– y cómo se relacionan con el espectro de puntos de vista políticos?

La revolución de Mao hizo mucho más para eliminar la cultura tradicional que todo lo sucedido jamás en Japón. Hoy, por lo tanto, el conocimiento de la cultura prerrevolucionaria china sigue siendo comparativamente reducido entre los intelectuales; algo que la diáspora hacia el extranjero ha acentuado. La actitud básica de los liberales hacia el pasado chino es bastante negativa. Su inspiración procede abrumadoramente de Occidente. Esto puede decirse también respecto a la mayoría de los intelectuales de la nueva izquierda, que han hecho muy poco por investigar sobre los períodos premodernos. Los puntos de referencia pueden ser diferentes –la constitución americana o la primera Revolución francesa, por un lado; el posmodernismo estadounidense o la deconstrucción francesa, por el otro–, pero su perspectiva subyacente es muy similar. Hay estudiosos, sin embargo, que se ocupan en serio de estas cuestiones. Fue para explorarlas con un nuevo espíritu por lo que nació la revista *Xueren*, que mencioné antes. La mayoría de los relacionados con ella trabajaban en las humanidades, especialmente historia, filosofía y literatura. Muchos se convirtieron en historiadores profesionales, concentrados en su campo y poco dispuestos a sacar conclusiones más amplias. Su trabajo académico es bueno, aun cuando su metodología pueda a veces estar anticuada: trabajan con empeño sobre los viejos documentos y obtienen importantes resultados. Pero de nuestro grupo previo, hay ahora quizá sólo cuatro o cinco personas que estén todavía intentando repensar la historia moderna de China con un espíritu que la conecte con sus problemas contemporáneos.

¿Sería lógico pensar que hay un especial problema en la apropiación de la tradición cultural en China, debido a que el chino clásico se ha convertido en un idioma casi muerto, lo que crea una barrera similar –si bien menos radical– a la del cambio de la grafía otomana al turco moderno?

Eso es cierto. Para las generaciones más jóvenes es un gran obstáculo. La inteligente leva de jóvenes estudiosos chinos que ahora trabaja en Estados Unidos, por ejemplo, está en buena medida desconectada de los recursos de la tradición clásica. La mayoría de ellos se han formado en departamentos de inglés de la RPC, y tienen pocos conocimientos del chino clásico. Pero hay otro problema, relacionado con la propia cultura de la RPC. A menudo me pregunto por qué no tenemos una historiografía radical del tipo de la británica. La investigación sobre la historia de la clase trabajadora o incluso de la campesina es todavía muy limitada. El marxismo oficial de la RPC hablaba de modos de producción, clases, capitalismo y demás, y tiene varios logros en su haber. Pero era un marco tan mecanicista que hoy en día pocos estudiosos le prestan especial atención. Así que la generación más joven está divorciada incluso de una tradición bastante reciente de obras sobre el pasado. El resultado ha sido un cambio de la historia social a la historia intelectual, que es donde mejor se trabaja desde hace un tiempo.

¿Cómo situaría su propia obra en este contexto, especialmente The Rise of Modern Chinese Thought, cuyos dos primeros volúmenes, Essence and Substance y The Making of Chinese Modernity, que abarcan desde la época Song hasta los comienzos de la República, han aparecido este año? ¿Cuáles son sus aspectos más característicos?

Siento un gran respeto por el tipo de trabajo intelectual representado por Yu Yingshin y otros autores afines, que podría describirse como un estudio filosófico de la historia intelectual, de inspiración neoconfucianista; de la misma forma que lo siento por la historia social que practican historiadores estadounidenses como Ben Elman¹¹. Pero mi enfoque difiere del de ambos. Lo que he intentado hacer es analizar las conexiones entre la historia intelectual y la historia social, abarcando buena parte de la historia china; es decir, la forma en que las ideas emergieron y se alteraron dentro de un tejido de prácticas sociales y cambios institucionales. Sin este doble enfoque, tomando las ideas y sus escenarios con igual seriedad, se corre el riesgo de desviarse hacia la mera crónica de la «producción cultural». Cuando comencé a trabajar en el proyecto, me interesaban principalmente los pensadores de finales del período Qing. Enseguida me di cuenta de que sus concepciones del conocimiento, por ejemplo, estaban siempre íntimamente relacionadas con sus prácticas profesionales y con sus interpretaciones de la estructura social y el orden político. De forma que cuando hablan de cuestiones cognitivas, siempre hacen referencia a la política, la ética, y también a su autoidentidad. También me di cuenta de que cuando analizaban las alternativas políticas –las nociones de parentesco como un posible equivalente a la sociedad civil occidental, o el feudalismo, o un nuevo autoritarismo– siempre utilizaban términos procedentes de antiguas tradiciones intelectuales chinas para ampliar

¹¹ Véase Yu YINGSHIG, ed., *Intellectual History in Late Imperial China*, Princeton, Nueva Jersey, 1984; Benjamin ELMAN, *From Philosophy to Philology*, Cambridge, Massachusetts, 1984; y *Politics and Kinship*, Berkeley, California, y Oxford, 1990.

o reforzar los argumentos que ellos planteaban. Así que me vi obligado a retroceder en el tiempo para rastrear los orígenes y transformaciones de estos términos. Al hacerlo, me quedó claro que la idea habitual de que la época moderna en China comenzó en el período Qing tardío –de que sólo en ese período todo comienza a cambiar realmente– es una ilusión. Muchas cosas empezaron a cambiar mucho antes. Seguir su rastro hasta la época Ming o Song es también una forma de criticar las reivindicaciones que el capitalismo hace para sí mismo, como si fuese el origen absoluto de todo lo nuevo, responsable de la invención del mercado, la movilidad social, la curiosidad intelectual, etc. Eso es lo que explica el primer volumen, que está dedicado a lo que podríamos llamar ideas de la razón, mientras que el segundo volumen se dedica principalmente a las ideas de la ciencia.

La interrelación de pasado y presente en el pensamiento, incluso de las figuras más radicales de finales del período Qing, es asombrosa. Tomemos a Zhang Taiyan, por ejemplo. Fue un gran erudito clásico, influido por Fichte y Nietzsche, aunque tenía dificultades para leerlos, y al mismo tiempo le interesaba profundamente el budismo y el taoísmo. Hacia 1900, era director de una revista revolucionaria, *Min Bao*, la publicación periódica más importante producida por los Tongmenghui. En ella publicó muchos artículos sobre el budismo. Para una generación más joven, esto era incomprendible. ¿Qué tiene que ver el budismo con la revolución? Pero para Zhang Taiyan, el budismo era una fuente para la revolución, y al mismo tiempo una expresión de la revolución, en realidad de la propia historia moderna. Éste era el patrón típico. Yan Fu tomó prestado el positivismo de Comte, y lo combinó con el neoconfucianismo¹². La elección de las fuentes siempre tenía una implicación política y económica en aquel momento. Así, al estudiar a estos pensadores, yo siempre intenté encontrar cuál era su marco básico de conocimiento, el que podría incluir sus puntos de vista sobre la naturaleza, la estructura política, la familia y su propia identidad.

El título del segundo volumen habla por sí solo. Me centré en los orígenes de las reflexiones chinas sobre la modernidad. Si observamos a Zhang Taiyan, Liang Qichao, Lu Xun o Yan Fu, descubrimos, en su mundo de pensamiento y en sus relaciones con la realidad circundante, actitudes en sí irónicas, contradictorias y paradójicas sobre la modernidad. Bebían de fuentes occidentales y chinas, y –no deberíamos olvidarlo– también japonesas. En la introducción sugiero que debemos volver a ese punto, el comienzo de la edad moderna, si queremos comprender nuestros problemas actuales; y que cuando lo hacemos, queda claro hasta qué punto es un mito mucho de lo que pensamos que sabemos sobre el Estado, el individuo, el mercado de aquella época, o de la nuestra. Los intelectuales chinos de aquel momento se enfrentaban a cuestiones muy complejas, que intentaban resolver de múltiples formas inesperadas. Las actitudes de Lu Xun, por ejemplo, parecen bastante paradójicas. Criticaba con furia muchas tradiciones chinas; y sin embargo era un excelente especialista clásico, que realizó un excelente trabajo

¹² Yan Fu (1854-1921): traductor, escritor y reformador, partidario de la teoría de la evolución.

sobre textos del pasado remoto. Odiaba la reacción, pero era curiosamente escéptico respecto del progreso. Se convirtió en escritor de izquierdas, pero fue siempre muy crítico con la izquierda. ¿Por qué? ¿Cuáles eran los antecedentes intelectuales y políticos de estas ambivalencias? En 1907, Zhang Taiyan se convirtió en la primera persona importante en hablar de una república de China, y trazó un mapa de los límites del futuro Estado posrevolucionario. Sin embargo, también criticó muy severamente el proyecto nacionalista, aun cuando atacaba a las potencias coloniales. Aunque sus respuestas no siempre fueron coherentes, las preguntas que dejó siguen en cierto sentido con nosotros. Las preguntas que esta generación planteaba eran mucho más complicadas que las que preocupan a los intelectuales chinos contemporáneos. ¿Por qué podían hacerlo? Era posible porque no eran intelectuales puros, ni eruditos aislados en la academia. Eran activistas sociales. Percibían con gran agudeza los problemas –diferentes peligros, diferentes potenciales, diferentes marcos– incluso cuando no los podían articular demasiado bien. Debido a que su obra era a menudo improvisada y poco pulida, nuestros intelectuales, acostumbrados sólo a las teorías académicas, prácticamente la pasan por alto. Pero está llena de enseñanzas para nosotros.

El proyecto, tal y como lo describes suena –aplicando una analogía occidental– como si tuviera algo en común con Culture and Society de Raymond Williams, como una exploración del significado históricamente cambiante de un conjunto de términos clave. Por supuesto, Culture and Society es una historia de las ideas en un sentido casi puro; no habla mucho de las prácticas o las instituciones sociales, salvo al final, cuando de repente dirige su atención hacia el movimiento obrero. Esta conclusión, sin embargo, lo convirtió en una historia intelectual con una fuerte carga contemporánea. ¿Cómo prevés que será el final de tu proyecto?

El tercer volumen, para el que he empezado a recoger materiales, se centrará en la rebelión y la revolución. En China tampoco tenemos una fuerte tradición de investigación intelectual sobre estos temas. Lo que tenemos es muy buena investigación sobre los literatos y sobre el estrato intelectual. Hay algunos estudios de historiadores como Qian Mu, fuertemente conservadores en su actitud hacia el presente, pero capaces de realizar un trabajo interesante sobre el pasado. Pero hay muchos menos estudios en el área a la que quiero dedicarme ahora. Los temas de la rebelión y la revolución siguen siendo delicados para los estudiosos.

¿Sería equivocado pensar que la escena intelectual china de la década de 1990 ha sido, a pesar de un contexto político más restrictivo, realmente más viva y diversificada que la década de 1980? ¿Se podría comparar en cierta medida –en lo que respecta a vigor de la discusión, superposición de posturas, ausencia de etiquetas o definiciones rígidas– con, digamos, fragmentos de la década de 1920?

Quizá haya un cierto parecido con el final de esta década. A mediados de la misma, después del Cuatro de Mayo y antes de la Expedición al Norte,

hubo un proceso de diferenciación entre los intelectuales, en el que algunos anarquistas se acercaron a la derecha y otros a la izquierda, algunos se unieron al KMT, otro se convirtieron en organizadores del PCC. Pero hay una gran diferencia. Los debates de aquella época fueron mucho más directamente políticos –no tan teóricos– porque había poderosos movimientos sociales, sociales y nacionales, que los respaldaban: en 1923, y en una escala mucho mayor en 1925, etc. La cuestión ya no era el significado de la modernidad, o cómo referirse a la tradición. Eran lenguajes políticos nuevos. Un paralelo más cercano al de hoy en día podría ser el de los años inmediatamente posteriores al establecimiento del régimen del KMT en Nanjing, cuando gran cantidad de estudiantes radicales en el extranjero, que se habían hecho comunistas en Japón, regresaron a China y promovieron diversos movimientos literarios y consignas culturales, como la necesidad de una «literatura revolucionaria», acusando incluso a Lu Xun y Mao Dun de elitistas ¹³. Después, dos años más tarde, en 1930, se produjo un gran debate sobre la naturaleza de la sociedad china, que Arif Dirlik ha estudiado ¹⁴. Podría compararse con las cuestiones a las que nos enfrentamos hoy, cuando se está intentando descubrir qué ocurre en la sociedad china actual. ¿Es un país socialista con un mercado capitalista, o un país capitalista? ¿Cuál es la naturaleza del Estado? ¿Cuál es la lógica de la globalización? ¿Qué va a ser de nosotros? Los diferentes grupos tienen que establecer su propia estrategia política y económica.

Uno de los temas de tu historia del pensamiento moderno chino es el cambio en la organización del conocimiento: cómo se estructuraba o dividía en los diferentes períodos. Comparando el período de tu segundo volumen con la situación actual, ¿cuáles eran las disciplinas que dominaban el terreno intelectual?

A finales del período Qing, la sociología ocupaba la principal posición en la jerarquía del conocimiento. Sus teóricos se negaban generalmente a utilizar el término *shehui* (sociedad), prefiriendo en su lugar *qun* (comunidad o grupo). Pero estaban seguros de que la sociología era la ciencia de las ciencias, es decir, que establecía el orden de los diferentes tipos de conocimiento. El tipo de orden que producía servía al Estado, pero en un sentido de construcción del Estado, más que simplemente conservador: se asoció con diversos proyectos de reforma social desde arriba. Cuando pasamos al movimiento Cuatro de Mayo, sin embargo, vemos que las principales figuras deseaban descartar cualquier forma de ciencia social, y basarse simplemente en las ciencias naturales –que producirían un nuevo mapa del cosmos, dentro del cuál los problemas sociales se podrían resolver prácticamente, y cuyo dominio podría ofrecer una especie de gracia moral–. Algún pensador individual podía tener posturas más complicadas: Lu Xun nunca se suscribió a este cientificismo, Liang Qichao daba más importancia

¹³ Mao Dun (1896-1981): destacado novelista de la izquierda en las décadas de 1930 y 1940.

¹⁴ Arif DIRLIK, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China*, Berkeley, California, 1978.

a la literatura, etc.¹⁵. Pero es asombroso que para una figura tan importante como Hu Shih, incluso la misma literatura se basase en la práctica científica: uno de sus libros de poemas se titulaba *Una colección de experimentos*¹⁶. Posteriormente esto dio lugar a un vigoroso debate entre dos escuelas, apodadas «Doña Ciencia» y «Doña Metafísica», o filosofía vitalista, de la que se escindieron la ética, la estética y la literatura como campos independientes, cambiando toda la taxonomía del conocimiento. Estudiantes que habían sido discípulos del «nuevo humanismo» de Irving Babbitt en Estados Unidos desempeñaron un importante papel en este cambio. En cada episodio, se puede ver ahora que la «disciplina» dominante en un período dado es realmente más que eso; su *status* se acerca más a un punto de vista sobre el mundo. Fue simplemente esta función la que el marxismo pasó a ocupar a finales de la década de 1920, incluso para muchos científicos naturales.

Hoy en día, por supuesto, la disciplina dominante en China es la economía neoclásica. Es un producto de la década de 1990. En la de 1980, la mayoría de los principales economistas, como Wu Jinlian, eran todavía profesionales formados en la economía planificada. Habían aprendido algo de Occidente, pero estaban perfectamente cómodos en la estructura del Estado comunista, y fueron bastante capaces de adaptarlo y reformarlo, una vez proclamada la doctrina de puertas abiertas. Había economistas mucho más radicales, figuras como Li Yining, inclinadas a importar las doctrinas puras del libre mercado, pero no eran todavía muy útiles para el Estado y tenían poca influencia. Pero después de 1990, las ideas de Hayek consiguieron gran ascendiente. En la actualidad la ciencia económica –entendida en su acepción más rígidamente liberal– ha adquirido fuerza de ética en China. Los axiomas del *laissez faire* componen un código de conducta, como normas de la mercancía que ningún agente puede incumplir. La economía no es en la actualidad, por lo tanto, una simple disciplina técnica, como lo fueron cualesquiera de sus predecesoras: es además una visión imperativa del mundo. Por supuesto, ninguna hegemonía absorbe nunca la totalidad del terreno cultural. Las ciencias políticas o el derecho son básicamente tributarios de la economía, como baluartes de la derecha. Por contraste, los intelectuales críticos de hoy en día trabajan principalmente en el campo de las humanidades, aunque hay también bastantes radicales en las ciencias naturales.

En la década de 1980, muchos intelectuales chinos contemplaban a Occidente con un entusiasmo ingenuo. Típica de aquella época fue la serie de televisión Río Elegía, un himno a la política de Zhao Ziyang, que contraponía las desastrosas tradiciones internas de autocracia china al deslumbrante azul del mar abierto, símbolo del comercio exterior y de la libertad occidental. Esta concepción estaba muy extendida en aquella época. En la década de 1990, el papel de Occidente no siempre se ha mostrado bajo una luz tan favorecedora, y la opinión china se ha diversificado más. Los términos de la discusión también han cambiado, porque la

¹⁵ Liang Qichao (1873-1929): teórico clave de finales del periodo reformista Qing.

¹⁶ Hu Shih (1891-1962): principal pensador liberal de la generación del Cuatro de Mayo.

«globalización» se ha convertido en la actual consigna; en teoría, una categoría que no sólo engloba a Occidente. La entrada en la OMC, como prioridad práctica para el PCC, ha puesto directamente en el programa político la cuestión de las relaciones entre China como Estado-nación y las instituciones del mercado mundial. ¿En qué medida se han debatido las presiones y probabilidades de la globalización en el país, y cuáles serían las principales líneas de división derivadas de ello?

Las cuestiones de la globalización las plantearon por primera vez en un congreso, alrededor de 1994, varios intelectuales que posteriormente se definieron a sí mismos como liberales. Uno argumentó que si China no efectuaba reformas rápidas, no conseguiría incorporarse a la vía dominante de la globalización. Otro habló de la posibilidad de que se hiciese real la perspectiva ilustrada de una paz perpetua. Aproximadamente al mismo tiempo, *Revista de Estrategia y Administración* publicó un artículo crítico sobre la globalización escrito por Samir Amin. Por lo tanto, el debate sobre el tema data aproximadamente de ese año. En aquel momento, yo alegué que la globalización era una abstracción engañosa, porque la llegada de los sistemas de información de alta tecnología y de otras innovaciones no puede oscurecer el hecho de que no es un nuevo fenómeno, sino simplemente la última fase de una larga historia, que se puede definir como el proceso completo de desarrollo del capitalismo desde las épocas colonial e imperialista en adelante. En otras palabras, la globalización no es un concepto neutral para un proceso natural. Es necesario identificar la fuerza dominante que anima su expansión mundial.

Estas primeras discusiones no presentaban un grado muy elevado de conceptualización, y estaba claro que, fuese cual fuese la diferencia de opinión entre ellas, los sentimientos sobre la cuestión eran tan ambivalentes en la derecha como en la izquierda. Porque había una sensación general de que aceptar la globalización supondría para China grandes peligros y riesgos; pero ¿cómo podíamos evitarla? Ni siquiera críticos a la entrada en la OMC como Cui Zhiyuan y Gan Yang dicen que «China nunca debe entrar en la OMC». Su postura es que «por el momento China debería esperar. Primero es necesario hacer muchos cambios». La mayor parte de la izquierda piensa que el gobierno se ha apresurado mucho a entrar en la OMC, que habría sido sensato un enfoque más mesurado. Los liberales de la derecha, por supuesto —economistas como Zhou Qiren y Fan Gang, del entorno de Zhu Rongji— están ansiosos por meter a la RPC en la OMC tan pronto como sea posible. Éste es un primer ministro que ha perdido su confianza en la capacidad del gobierno para resolver los problemas de las empresas públicas, y espera que la competencia del capital extranjero tome el puesto de fuerza motriz de la reforma económica. Pero al mismo tiempo, todo el mundo es muy consciente de que la razón por la que China consiguió evitar la crisis del Sudeste asiático de 1998 es que estaba resguardada del contagio del mercado financiero por la fuerza del Estado nacional. Esto es algo que incluso los entusiastas de la globalización están obligados a recordar.

El bombardeo de la embajada china en Belgrado por la OTAN mostró forzosamente otra realidad. Dejó claro que el mercado mundial no es sólo un espacio de competencia económica: apoyándolo hay un poderoso conjunto de estructuras políticas y militares. Éstas hacen que sea muy difícil sostener que el Estado-nación, sean cuales sean los cambios que puede haber experimentado o no, se ha venido abajo. Tras las pantallas de la OTAN, el FMI o la OMC, el globalismo estadounidense funciona como otra versión del nacionalismo. Después de la destrucción de la embajada, sostuve un debate indirecto con Zhu Xueqin, un intelectual de Shanghai que es quizá el principal portavoz liberal de China en la actualidad, sobre la guerra de los Balcanes y la reacción popular ante ella. Zhu Xueqin mantenía que el nacionalismo era la fuerza más peligrosa en la historia moderna china. Deberíamos entrar en el sistema mundial a toda velocidad, porque el globalismo era muchísimo mejor que el nacionalismo. Yo repliqué que era una ilusión pensar que se podían contraponer tan sencillamente. El nacionalismo como fuerza histórica no es sólo un sentimiento subjetivo que saca a la gente a las calles, sino también un conjunto de relaciones sociales en las que descansan los Estados, esenciales para el funcionamiento del mercado mundial. Ese tipo de nacionalismo es una estructura paralela al capitalismo global, no su opuesto, y deberíamos ciertamente criticarlo.

Al mismo tiempo, necesitamos ser capaces de distinguir entre diferentes tipos de nacionalismo. Mientras los Estados nacionales se mantenían pasivos o en silencio ante la acción de la OTAN en Yugoslavia, el pueblo chino se lanzó a las calles e incluso lanzó unos cuantos ladrillos. Esto fue positivo. Una protesta espontánea de este tipo es un movimiento social con un potencial democrático. También lo puede utilizar el gobierno para propósitos oficiales, como sucedió con los Boxers; Zhu Xueqin no se equivocaba al prevenir contra este peligro. Cualquier movimiento social contiene diferentes posibilidades: nuestra tarea es analizar su alcance y apoyar aquellos que se muevan en un sentido democrático. Porque aquí hay una lógica. Este tipo de nacionalismo es un movimiento de resistencia contra el imperialismo. Pero si nos fijamos en los intelectuales de la primera parte del siglo xx, vemos que, cuando personas como Zhang Taiyan o Lu Xun hablaban de nacionalismo, prestaban atención a las demás naciones también oprimidas por el imperialismo: Grecia, India, Polonia, los países africanos. Intentaban combinar el nacionalismo con el cosmopolitismo. Esta tradición contiene lo que yo he denominado lógica autoinvalidante o autotrascendente: abrazar la modernidad como proyecto nacional generó una contralógica que los hizo ser también críticos con el nacionalismo. Sabían que, incluso si eran capaces de transformar China de imperio en Estado-nación, los objetivos nacionalistas no se podrían alcanzar fácilmente dentro de un marco nacional.

El mismo tipo de dialéctica es evidente en la tradición revolucionaria china. A partir de finales de la década de 1920, el movimiento comunista cambió de dirección y se impuso cada vez más el objetivo de la liberación nacional. Mao afirmó que el conflicto nacional con Japón se había convertido en la principal contradicción social interna de China. Pero la revolución no se podía com-

primir en un simple proyecto nacionalista. Su lógica autoinvalidante la condujo más allá de ese límite, a las primeras formas de internacionalismo que se encuentran en la Conferencia de Bandung o en la visita de Zhou En-Lai a Yugoslavia. En esa fase, el PCC intentaba ayudar a unir a los países del Tercer Mundo en una lucha común a favor de la independencia nacional y la igualdad internacional. Esos días pertenecen a un pasado lejano, pero hoy deberíamos pensar en estos diferentes legados, cuando reflexionamos sobre las protestas contemporáneas contra la globalización, en China y en otras partes. Representan expresiones de protestas locales contra fuerzas externas, pero su potencial democrático sólo se realizará si pueden unirse con protestas similares en otros países, para convertirse en un factor de democracia en todo el mundo. En el sistema mundial, en el que el capital atraviesa cualquier frontera, no debería ser tan fácil, en principio, confinar los conflictos sociales dentro de las estructuras nacionales. Pero carecemos de cualquier conceptualización de dichas luchas, potenciales o reales. El término internacionalismo resulta anticuado, agobiado por demasiadas connotaciones procedentes del siglo XIX o de comienzos del XX. Debemos volver a pensar sus significados, o inventar otros nuevos, para nuestro contexto contemporáneo.

¿Cómo reaccionaron los liberales –todavía la gran mayoría de los intelectuales chinos– a la guerra de los Balcanes? Presumiblemente, el estallido del sentimiento popular fue para ellos un fenómeno incómodo, porque se dirigía contras las mismas potencias europeas a las que muchos contemplaban con ilimitada admiración; les debe de haber parecido en cierta medida un ataque contra su ideal. Pero igualmente les debe de haber resultado difícil defender el bombardeo de la OTAN.

La guerra supuso para ellos una gran crisis. Mientras que nosotros apoyábamos el movimiento popular contra el bombardeo, ellos se opusieron. Su disgusto por las manifestaciones no se basaba en su simpatía –que en tales circunstancias no se podía expresar abiertamente– por Occidente, ni en su alarma por la forma en que el gobierno las utilizaba, sino también en la actitud a largo plazo hacia las masas chinas. La mayoría de los liberales consideran a los chinos corrientes con benevolencia siempre que les ayuden a desarrollar el mercado en cuanto consumidores. Para ellos el peligro del nacionalismo popular es que las masas no sólo pueden ser muy críticas con Occidente, sino también movilizarse demasiado como ciudadanos, abandonando el papel pasivo de consumidores por el más activo de militantes. Temen a la participación popular, recordando siempre sus ejemplos negativos, y raramente ven el potencial positivo de los movimientos sociales como condición para la democracia. Dado que los propios derechos de los ciudadanos están históricamente anclados en la estructura del Estado-nación, la narrativa típica del liberalismo occidental conecta directamente el nacionalismo con la democracia. Sin embargo, los liberales chinos nunca reconocen estas conexiones. Sólo creen en la estrategia de puertas abiertas y en el sistema mundial. Todo lo que China necesita hacer es incorporarse en la «vía dominante» [*mainstream*] –éste es el término que usan– y después todo irá perfectamente. Para ellos, la integración en el sistema mundial es el único paso hacia

la democracia. Esta desconfianza frente al potencial democrático de los movimientos sociales es la razón por la que cada vez más jóvenes se alejan de ellos. Si entras en Internet ahora, encontrarás muchas críticas contra ellos. En ese sentido se han quedado bastante aislados, aun cuando continúan representando la corriente dominante en los círculos intelectuales; pero incluso allí, cada vez más personas son menos neutrales en cuanto a la izquierda y la derecha. Cada vez menos se definen simplemente como liberales.

¿Realmente tanto se ha aprovechado el actual gobierno chino del sentimiento nacionalista? Desde fuera da la impresión de ser un régimen obsesionado por el poder de Estados Unidos, pero no opuesto a ese país. Si uno analiza cómo se comporta el gobierno chino en Naciones Unidas, incluso después del bombardeo, resulta obvio que normalmente cuida de no frustrar la voluntad de Estados Unidos, sino cumplir discretamente con ella. Esto no parece una simple inclinación ante una fuerza superior. ¿Hay también una falta de confianza más profunda en el régimen? Muchos de sus más altos funcionarios parecen convencidos de que la ruta tomada por Estados Unidos es la que hay que seguir: no desean resistir, ya que en privado piensan que no hay alternativa. Así que aunque puedan estallar de vez en cuando protestas nacionalistas en China, ¿el gobierno les pondría freno inmediatamente, como hizo en 1999?

Es cierto que la actitud del gobierno frente a cualquier movimiento social de este tipo es utilizarlo, como una modesta palanca en su constante regateo con Occidente. Las protestas pueden ser útiles como presión sobre los estadounidenses, aun cuando cada minuto que se prolonga la relación con las mismas es comprometedor. Al decirles a los estudiantes que se retiren, podrían decir: «sí, tenéis razón al protestar en esta ocasión. Habéis condenado firmemente el bombardeo. Pero ya es suficiente. Seréis más útiles a vuestro país si volvéis a vuestros estudios, y ayudáis a vuestra nación a progresar con vuestro trabajo. Eso será mejor para nuestros objetivos». Ésta es otra versión de la lógica de la nación: una crítica al nacionalismo espontáneo en favor del nacionalismo estatal. ¿Se podría producir el mismo conflicto respecto de Taiwan? El gobierno chino difícilmente puede evitar la cuestión, dadas las demostraciones intervencionistas del poder militar estadounidense en el estrecho de Formosa. No tiene elección en el tema, dado el sentimiento nacionalista en el país. Hay ciudadanos corrientes que dicen «¿por qué no vamos y tomamos la isla?». Ésta no es una actitud mayoritaria, pero es algo que el gobierno tiene en cuenta. Hay una potencial lucha de poderes en las altas instancias sobre Taiwan. En caso de que se produzca un conflicto entre facciones del régimen, podemos estar absolutamente seguros de que cada bando utilizará el asunto en contra del otro; ya podemos ver signos de que varias fuerzas esperan la oportunidad para atacar a sus rivales. Es una regla general de la historia china contemporánea que los levantamientos sociales de los de abajo se disparan por las luchas de poder de los de arriba, porque los líderes rivales apelan abiertamente –o en secreto– al apoyo de las masas. Como dice el antiguo refrán chino: «el fuego en la puerta del castillo significa problemas para el pez que nada en el foso».