

## RESEÑAS

YONG CHEN, *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, México, El Colegio de México, 2012, 238 pp.

Tal vez, cuando se presenta un libro cuyo primer argumento es una pregunta, se esperaría encontrar en su contenido la solución a dicha interrogante; sin embargo, suele pasarse por alto que el título —con o sin respuesta— no cambiará, y seguirá adornando esa carátula. Así pues, se deduce la intención de Yong Chen, cuando audazmente titula su libro: *¿Es el confucianismo una religión?*; un dilema fundamental para los sinólogos y estudiosos de las religiones, el cual no muchos se han dispuesto a analizar. Desde un principio, el autor hace evidente la complejidad para responder, pues afirma que sólo sobre la base de las *cuestiones situacionales* de un momento histórico, bajo un contexto particular, tendrá sentido la apropiación y utilidad para concebir el confucianismo vinculado a la religión.

Para fundamentar lo anterior, Chen inicia su discurso con la primera problemática: la ambigüedad lingüística en los términos *rujiao*, *ruxue* y *rujia*; aquí ninguno ofrece el dominio holístico y panorámico equiparable al término “confucianismo”, creado por los jesuitas para hacer compatible el cristianismo en el pensamiento chino (70). Tanto “confucianismo” como “religión” son términos occidentales, e ineludiblemente complican su adaptación y hacen más abruptas las implicaciones que genera el cambio de una China tradicional a un país moderno. Chen vislumbra el complejo panorama, y decide dirigir su objetivo al análisis sobre cómo un asunto aparentemente “religioso” guarda relación con los fundamentos mentales en la China moderna (16). Concluye que el discurso de la pregunta es un constructo; se debe analizar desde parámetros epistemológicos, donde la significación sociocultural sea también textual (117), y los conceptos se transculturicen al vocabulario chino (133).

Chen divide su análisis en tres periodos históricos: la llegada jesuita, donde sobresale su empeño en postular el confucianismo como una preparación para el establecimiento cristiano; los años finales del siglo XIX y los primeros del XX, cuando concluye el imperialismo y entra el pensamiento moderno occidental —cabe destacar el intento de Kang Youwei por establecer el confucianismo como una religión estatal y el anticonfucianismo del Movimiento Cuatro de Mayo—, y, por último, los años setenta, en específico 1978, con la propuesta de Ren Jiyu al interpretar el confucianismo como una religión. Esto último desató algunas críticas, encabezadas por el pensamiento sociológico de Max Weber y varias refutaciones académicas. En contraparte, se funda la Escuela de la Religión Confuciana y se publica *Historia de la religión confuciana en China*, de Li Shen.

Chen, en su detallado análisis epistemológico, reflexiona sobre las ideas acerca de las prácticas imperiales y su consideración como confucianas; esto, para muchos se da por sentado, pero al hacer el análisis nacen múltiples interrogantes que convierten el tema en uno de los más debatidos; además, quizá, de los más atractivos e interesantes del libro. Entre los conceptos en discusión sobre esta problemática están los términos *tian*, *shangdi* y la creencia en fantasmas y espíritus, asuntos que el neoconfucianismo del siglo XX retoma para argumentar los valores trascendentales de la tradición y así considerar el confucianismo como un sistema ético-religioso.

Hasta aquí Chen se aboca a la situación de un periodo de la historia china, la cual afecta tanto a la sinización del término “confucianismo” como a la religiosidad otorgada, o negada, a la doctrina. Pero después agrega algo fundamental: la palabra “religión” también varía con los cambios sociales en Occidente, cuestión importante en el paso de la China tradicional a la moderna. Chen habla sobre el giro pragmático ocurrido entre los años sesenta y setenta, cuando se disuelve la certeza del universalismo y el esencialismo y surgen otras ideas como el “agnosticismo metodológico” y el “neutralismo metafísico” (Jan Platvoet), el rechazo del término “religión” (W. C. Smith y Timothy Fitzgerald), la “intuitividad intracultural” (Melford Spiro), la religión como una categoría graduada cuyas mani-

festaciones se relacionan por medio de semejanzas familiares (Benson Saler), y la sustanciación de los doce atributos de la religión (Martin Southwold).

La situación se dificulta aún más cuando de todas las múltiples definiciones o visiones se utilizan otras variables como religión folclórica, religión popular o religión clásica. Chen es consciente de que la expresión religiosa en China es imprecisa; también muy difícil de encasillar en las instituciones tradicionales como el confucianismo, el budismo y el daísmo; así, propone una “definición mínima” de éstas: las define como espectros particulares de la sociedad tradicional china con cánones clásicos, un personal especializado e infraestructuras institucionales.

El autor, en parte, quiere salir de esa nube sincrética del ámbito religioso chino, para observar con mayor claridad las características de una institución religiosa, cuestión que, a pesar del intento, continúa siendo compleja, pues al final comparte un consenso: *no se observan distinciones entre las tradiciones institucionales y la religión popular en el ámbito popular de la sociedad tradicional china*. Incluso, agregaría que la sincretización en China llega a todos los ámbitos sociales (no sólo “populares”); además, aún es más compleja la elección de los criterios utilizados para hacer este tipo de taxonomías.

Debido a la problemática anterior, el autor considera necesario atender las interrelaciones antes que las distinciones entre las dimensiones de la vida religiosa china. Chen vuelca el análisis hacia el contexto cultural, donde la naturaleza religiosa del confucianismo es más discernible en su interpretación de los conceptos “Cielo” y “Destino” como respuesta a los problemas humanos, cuestión sin respuesta para la moral. Chen concluye que la categoría religión se aplica a fenómenos culturales no occidentales, sometiéndola a un proceso desoccidentalizante, y transformándola en un instrumento de investigación.

Hay tres tendencias —liberalismo, comunismo y conservadurismo confuciano— que buscan llenar el vacío dejado por la tradición confuciana. Dentro del último destaca el neoconfucianismo, que mediante su doctrina *xin-xing* (mente y naturaleza) y *tianren heyi* (la unidad del Cielo y del ser humano), agrega el espíritu religioso y trascendental. Pero su fundamento no

alcanza a cubrir las dificultades del país frente a un proceso de modernización lejano a la tradición.

Chen señala que la controversia supone un problema “moderno”, en un doble sentido: por un lado, el entendimiento de la modernización china; por el otro, la comprensión de la modernidad desde una perspectiva china (183). De esto último, el gobierno intenta crear un discurso en el que se rescate la imagen nacional china. Xulio Ríos, en *Observatorio de la política China. Informe anual* (2012), repasa los intentos de Hu Jintao por volver al pensamiento marxista y a la ideología maoísta, temperada con los valores confucianos. Incluso se instaló una estatua de Confucio en Tiananmen, junto a los retratos de Mao y Sun Yat-sen, lo cual generó una gran polémica, resuelta al trasladar la estatua al museo nacional. A este discurso nacionalista, no acorde con la modernización china, es al que Chen pretende separar del análisis de la conceptualización pragmática de la religión.

Hay cierta analogía entre esta estatua de Confucio relegada al museo y el confucianismo como “fantasma errante”; descripción del historiador Yu Yingshi, quien inspira a Yong Chen para realizar esta investigación. Al respecto, el autor concluye que la modernidad, desde la perspectiva china, se debe abordar en torno de una cuestión humana en general y de identidad cultural, como respuesta al desafío moderno en particular y no a un discurso nacionalista (214).

El esfuerzo del neoconfucianismo no logra superar la división entre tradición y modernidad; esto lleva a Chen a esperar que, mediante una conceptualización pragmática, sea realizable la comprensión intercultural sobre la discusión de la religiosidad confuciana en el contexto moderno chino (215). Sólo así el “fantasma “errante” volverá a echar raíz para que nuevos frutos crezcan y alimenten, de una u otra manera, a esta China transformada.

MARÍA ELVIRA RÍOS  
*El Colegio de México*