

EL ORIENTE ROJO De Confucio a Mao

LÉON VANDERMEERSCH

SI LA Revolución Cultural desconcierta a todos los observadores, incluso (y sobre todo) a los más devotos del marxismo, es porque debe provenir de las raíces más profundas de la mentalidad china. ¿Habrà que remontarse entonces a la tradición para comprender la causa del aspecto más revolucionario del comunismo chino? No, si con ello se pretendiera explicar la ideología de la nueva sociedad proletaria, que rechaza todos los antiguos valores. Pero para comprender la naturaleza del movimiento mismo que es portador de las ideas, no hay más remedio que analizar el fondo de mentalidad sobre el cual han venido a injertarse esas ideas. ¿Acaso Mao Tse-tung no se ha empeñado siempre en “sinizar” el marxismo? Entre un centenar de textos que lo prueban, tal vez el más categórico sea este pasaje del informe sobre la refundición de los estatutos del Partido, presentado ante el séptimo congreso nacional del Partido Comunista chino por Liu Shao-chi en abril de 1945:

“Debido a las peculiaridades sumamente importantes del desarrollo histórico y social chinos, y a las condiciones determinadas por la insuficiencia del desarrollo científico en China, es necesario sinizar sistemáticamente el marxismo, es necesario cambiar su forma europea y darle una forma china. . .”

La transmutación comenzó, como todo el mundo sabe, con la promoción de la clase campesina, donde nunca había penetrado la influencia occidental y donde la dinámica social había conservado por completo su naturaleza auténticamente china, a la categoría de engranaje principal de la revolución. Al leer el célebre informe sobre los movimientos campesinos de Hu-nan, en 1927, no hace falta un gran esfuerzo para imaginar el marco de la sublevación de los Tai-ping, o de cualquier revuelta campesina de la historia china.

¿Cuál pudo haber sido, antaño, el objetivo de una revolución en China? ¿Se trataba de imponer fueros, de abolir privilegios, de reivindicar derechos? De ninguna manera, pues la

sociedad china dio a sus estructuras una forma jurídica. Es indudable que China ha conocido leyes, pero la ley china, aun cuando se parecía un poco a la occidental por la forma, se diferenciaba radicalmente de ella en su naturaleza. Era de carácter exclusivamente penal y público, y su objetivo nunca fue la organización de la sociedad, sino su protección exterior, la prevención de los ataques a un orden definido por otros medios. Inutilizar la ley por la ley misma, tal era el ideal del legislador. Por lo tanto, el principio del orden social no era la ley, sino aquello que, dentro del recinto penal trazado por ésta, aseguraba la armonía. Ahora bien, la armonía para los chinos no reina por efecto de disposiciones jurídicas que determinan los límites más allá de los cuales la libertad de cada uno empieza a interferir en la ajena, sino por la transformación interior y directa del hombre mismo. De ahí que haya parecido, en tantos aspectos, que la civilización china estaba fundada exclusivamente en la moral. Al nivel de las relaciones sociales más comunes, ahí donde nosotros colocamos la honradez del ciudadano, los chinos ponían la piedad, y aun la santidad. En realidad, al igual que nuestra civilización, la de los chinos no podía organizar su economía directamente sobre el plano de la virtud. En China como en Occidente, las estructuras sociales estaban construidas en un nivel intermedio entre la moral y el instinto; pero, en vez de estar estructuradas desde abajo, a partir de un ordenamiento de las tendencias primarias del hombre por normas jurídicas cada vez más refinadas, eran establecidas desde arriba, por medio de la adaptación del orden ideal de la moral a un orden práctico caracterizado por una palabra, *li*, que se traduce generalmente, a falta de algo mejor, como *rito*. El orden ritual, al mismo nivel que nuestro orden jurídico, era análogo a él, pero no homólogo. La idea de derecho subjetivo, sobre todo, o la de libertad, nunca tuvo sentido en chino, lengua en que la terminología sobre este punto sólo se completó con la introducción de neologismos fabricados por los japoneses en el siglo xix. Desde el punto de vista chino, los derechos y la libertad de los individuos sólo pueden aparecer como una especie de consagración del egoísmo dentro de los vacíos dejados por las instituciones. El orden ritual no fue concebido para salvaguardar el individualismo, sino para hacer posible la santidad al encarnarla en ritos

que la ponen al alcance de todos. Preserva el dinamismo social en una forma que no es la de la libertad individual, sino la de la *espontaneidad, tse-jan*, en la *unanimidad, yi-sin*, realizada por la adhesión de todos a los principios establecidos. El mecanismo que hacía posible esa espontaneidad se liberaba en los espíritus por medio de la educación, vivificando los ritos y abriéndolos al soplo de las ideas que los regían. La cultura, expresión de la educación, nunca ha sido en China el libre epifenómeno de la civilización, sino el instrumento mismo del funcionamiento de ésta.

En estas condiciones, las obras de cultura no eran gratuitas de manera alguna. Toda la literatura clásica es una literatura político-moral, sin exceptuar la poesía que, empezando por el antiquísimo *Libro de las odas*, sólo se admitía en el *corpus* ortodoxo en tanto que recibía una interpretación educativa. Los orígenes de la pintura y la escultura se remontan, en China, a la iconografía de personajes definitivamente consagrados como modelos de vicio o de virtud. El mantenimiento de la ortodoxia estaba asegurado, en forma mucho más efectiva que a través de escuelas de Estado, por el sistema de exámenes, cuya administración dependía del primero de los seis ministerios, el de los ritos, y que no sólo permitía filtrar la cultura de todos aquellos que accedían a las responsabilidades políticas, sino también orientar la educación hasta en las más pequeñas instituciones aldeanas polarizando el conjunto de la enseñanza. Sólo escapaban a esta prodigiosa empresa los no conformistas, quienes, en su mayoría, se separaban de una sociedad en que ya no había sitio para ellos, para retirarse al monasterio budista o a la ermita taoísta de la montaña.

Fueron de hecho el taoísmo y el budismo los que abrieron a la literatura china el camino del lirismo, y los que llevaron la escultura y la pintura a su cumbre mística. No por ello dejaron de representar la heterodoxia, que raramente gozaba del derecho de ciudadanía, y que con bastante frecuencia llevaba a sus adeptos bajo el hierro del verdugo, a menos que los obligara al suicidio. Entre la doctrina justa y las herejías había, sin embargo, una literatura no comprometida y realmente gratuita, la de las notas personales, o la de los cuentos y novelas; pero, aunque muy importante en cantidad, esta literatura, que no se difundía (a no ser clandestinamente), y mucho menos se

enseñaba, que era de orden puramente privado y no se consideraba como literatura, no pertenecía al campo de la cultura, y los especialistas actuales tienen que realizar grandes esfuerzos para reconstruirla. No era más que un pasatiempo para los mismos que la cultivaban, quienes admitían que cedían a una debilidad. En el espíritu de la civilización china, la idea del arte por el arte es tan aberrante, en el plano de la cultura, como lo es la libertad en el plano de las instituciones.

Cierto es que la vida social no está hecha sólo de literatura, y bastantes burlas ha habido de un sistema en que todos los funcionarios sólo se reclutaban sobre la base de su habilidad para disertar sobre los clásicos. El genio de la civilización china es precisamente el haber logrado, por medio de la cultura, y ante todo por la cultura literaria, formar una sociedad capaz de producir naturalmente todos los organismos necesarios para su vida y desarrollo. Sin haber sido dotada de instituciones como las nuestras, la sociedad china nunca estuvo desprovista de los mecanismos reguladores que le hacían falta. Y estos mecanismos no eran establecidos, ni siquiera controlados, por el príncipe, sino que se adoptaban automáticamente, sin discordancias, en todos los sectores de la vida social. Gracias a esos órganos y a sus reglas de funcionamiento, que se daban por sí mismas las familias, las comunidades aldeanas, las innumerables asociaciones, cofradías, gremios, corporaciones, y hasta la administración en todos los niveles, la máquina funcionaba sola, puesto que la armonía de sus movimientos venía de esa unanimidad adquirida de los principios materializados por los ritos, y que estaba, sobre todo, asociada al poder. Algunos rasgos de la sociedad medieval europea podrían dar una imagen de ese sistema, si no estuviera fuertemente diferenciado de ella por la ausencia de espíritu religioso y de estructuras eclesiásticas, por su naturaleza puramente política. Así, la economía de la civilización china se basaba en una centralización ideológica tan acabada como lo era la descentralización del Estado. Los 400 millones de súbditos del emperador Tsing, en el siglo XIX, estaban gobernados mucho más por la fuerza de las ideas y de los ritos, que hacían las veces de código civil, que por intermedio de unas cuantas decenas de miles de funcionarios. El sistema no degeneró por sí mismo, sino a consecuencia de un uso inadecuado. Haciendo a un lado la desviación de

su finalidad, llevada a cabo por la aristocracia en provecho propio, ese sistema no pesaba en sí mismo más que otro, si se tiene en cuenta las palabras del Padre de la Revolución, Sun Yat-sen: "En cuanto a la crítica que los extranjeros hacen de los chinos, diciendo que éstos no comprenden nada de la libertad... , los chinos siempre han gozado de una libertad muy completa, pero, como no tenían palabra para designarla, tampoco tenían la idea." (*Triple demismo*, 2ª lección.)

Así, antiguamente, los intentos de revolución no ponían, en duda el sistema, sino la ideología que era su alma. Por ello todos los movimientos revolucionarios chinos (que se deben distinguir de las luchas por el poder en el seno de la aristocracia) nunca han invocado doctrinas políticas, sino morales y religiosas (que eran más bien expresiones de anticonfucianismo que de un deseo de reforma de estructuras). La ideología taoísta tuvo durante largo tiempo este papel de fermento, desde la primera gran sublevación de la historia china, la de los Turbantes amarillos, a fines del siglo n. Más tarde, el budismo trajo nuevas inspiraciones, como las que animaban los resurgimientos periódicos de la famosa asociación del Loto blanco, por obra de la cual toda China occidental estuvo en revolución a fines del siglo xviii. Más recientemente, ideas de origen cristiano inspiraron a los Tai-ping. Las ideas morales fueron en China mucho más que un simple factor de enajenación de los oprimidos: bajo instituciones extremadamente flexibles, formaban el nervio político de la sociedad. Esto explica la persistencia de las sectas político-religiosas hasta en los países más occidentalizados del Lejano Oriente.

Hubo en China sólo un movimiento de insurrección no fundado en una reforma moral: el de los intelectuales progresistas del siglo xix, que quisieron dar a su país, para elevarlo al nivel de las Grandes Potencias, todas las instituciones de Occidente. La Revolución de 1911, obra de los epígonos de ese movimiento, orientada mucho más hacia la independencia nacional que hacia la emancipación del pueblo, abrió el camino a la realización de ese programa. Nunca hubo revolución más vana; los chinos, a diferencia de los japoneses (maestros en toda clase de aculturaciones), no pudieron adaptarse a las instituciones occidentales, que permanecieron muertas, y la anarquía fue más allá de lo imaginable. Sólo los occidentales en-

contraron entonces en China una época bendita, en que había desaparecido toda resistencia a sus empresas. El único resultado de esa experiencia supuestamente democrática fue negativo: toda la antigua cultura confucianista fue barrida por el *Movimiento del 4 de mayo* (1919), que los intelectuales, sus promotores, no lograron transformar en un movimiento de renacimiento nacional capaz de dar vida al fárrago de nuevas instituciones. El *Triple demismo* de Sun Yat-sen no dio en el blanco, lo cual tal vez haya salvado a China de la suerte nacionalsocialista del Japón, al reducir la propaganda de Chiang Kai-shek a las dimensiones de un prototipo caricaturizado de la Revolución cultural.

Mao Tse-tung comprendió las lecciones de la historia china, y especialmente de la Revolución de 1911. Para él, el derrocamiento del dominio de las clases aristocráticas y la dictadura del proletariado no son más que una etapa; la revolución es continua, pues el desarrollo de las bases materiales y técnicas del Estado socialista está lejos de ser suficiente para asegurar su consolidación. Si no prosiguiera constantemente en los espíritus, la revolución se pervertiría muy pronto. A esto se debe que la Revolución cultural no sea menos importante que la insurrección armada, e incluso precede a la revolución económica, al esfuerzo de producción. Para llevarla a cabo el maestro de la obra, surgido del fondo campesino de la raza, alimentado en las fuentes más clásicas, conocedor de la mentalidad popular a través de los largos años de trabajo con las masas, y que nunca salió del país (si no se toman en cuenta dos cortos viajes a Moscú después de la liberación), siguió intuitivamente, y tanto como era posible, el hilo de la tradición, pues sabía, como un experto geomántico, en qué sentido se debía construir el edificio. Sustituyendo la vieja filosofía confucianista por la doctrina marxista, conservó en lo posible el estilo de la civilización moral de la China de siempre. La *nueva democracia* toma los rasgos de la antigua sociedad ritualista.

Hoy como ayer, la mayor centralización ideológica permite la mayor descentralización administrativa, condición necesaria para que cada uno ejerza esa espontaneidad activa que sigue siendo el espíritu del régimen, mucho más que el despotismo staliniano. Dentro del marco de las directivas doctrinales, pro-

vincias, departamentos, comunas, brigadas, equipos, gozan en todos los niveles de la más amplia iniciativa, y los periódicos están llenos de experimentos llevados a cabo aquí y allá, en forma autónoma, y que, cuando tienen éxito, se extienden a todo el país, más por el contagio del ejemplo que por la autoridad de los poderes públicos. Así fue como se propagaron inicialmente las comunas populares, después de su generación espontánea en los alrededores de Shanghai. Esto implica que la China Popular es casi tan indiferente como la China clásica a las leyes y reglamentos. Como sucedía antaño, una ley penal preventiva protege el orden social, sancionando los crímenes contrarrevolucionarios, término que puede ser atribuido tan fácilmente como el de los antiguos crímenes llamados de *impiedad*, a los que reemplazan, en ausencia de nuestro principio *nulla poena sine lege*. Dentro de estos límites, el pueblo se autoorganiza y se autocensura, y la función crea el órgano sobre el modelo ejemplar del Partido, que es teóricamente la emanación privilegiada de las masas populares, cuya autoridad equilibra a la del Estado.

Como en el pasado, la espontaneidad unánime (sistema nervioso de la nueva democracia) deja sin significado la idea de libertad individual, que Mao Tse-tung condenó en un texto de 1937 titulado *El libertismo*. En una forma casi clásica, ese texto denuncia "las 11 manifestaciones viciosas" de la libertad, producto del egoísmo pequeñoburgués que, al colocar el interés individual en el primer plano, es la negación de la solidaridad. Si la demostración es sumaria, es porque casi no tenía objeto. Aun en el campo del pensamiento, los chinos nunca han unido su reflexión al principio de la libertad de expresión, y sería fácil demostrar que el privilegio absoluto de los escritos de Mao Tse-tung no va en contra de una larga tradición de privilegio de los escritos canónicos, base ideológica irrefutable de la organización social. La filosofía en China ha tomado un giro característico, el del pensamiento por comentario, que consiste en desarrollar la reflexión alrededor de un núcleo de citas tomado de los cánones, en vez de desarrollar libremente las ideas. Creer que la originalidad es menor que en otras partes sería olvidar que las formas de expresión más libres con frecuencia sólo se rodean de ideas recibidas. Los chinos se han vuelto perfectamente capaces de expresarse a su manera, que

fue la de los más audaces. Sólo hay que considerar el nivel de tensión impuesto al pensamiento por la presión de la ideología forzosa. La historia enseña que cada vez que una sacudida pone en peligro la estabilidad, que se instala una nueva dinastía, como por ejemplo al instaurarse la dinastía Qing (china), o que se oscurece el orden de sucesión, como ocurrió con el emperador Cheng-zu de los Ming, la tensión aumenta hasta el grado de poner en peligro la vida y la fecundidad del espíritu; pero también enseña que, a medida que se restaura el equilibrio, la tensión disminuye de tal manera que ya no impide el nacimiento de las ideas en las formas que impone la estructura ritual del orden social. Después del verdadero sismo por el que acaba de pasar China, no hay que asombrarse de que todavía sea necesario esperar. ¿Acaso la Revolución francesa no guillotizó —por desgracia—, a sabios y poetas? La China Popular se contentó con imponerles silencio, lo cual es deplorable, pero no implica necesariamente que los derrotados que ha tomado impidan esperar días mejores.

Mientras tanto, la meta fijada a la Revolución cultural es desarrollar la unanimidad sobre las bases de la nueva ideología proletaria. Es ésta una tarea de educación, y ante todo de educación de masas, palabra clave en la China Popular. Las innumerables reuniones políticas, de crítica y de autocritica, cuyo fin es resolver “las contradicciones en el seno del pueblo”, encuentran en ello su razón de ser, aun si reducen en forma considerable el tiempo de producción. Bajo este aspecto, nada distingue a China de los demás países socialistas, a no ser, tal vez, la cantidad y la seriedad de esas manifestaciones. Las modalidades de la acción educativa, en cambio, son específicamente chinas. Tomemos, por ejemplo, la famosa lección de marxismo maoísta dada por los responsables de la venta de sandías en el distrito Zha-bei de Shanghai. El recurrir a la gran maquinaria ideológica para resolver un problema de pérdida de mercancías relativamente sobrantes, más bien relacionado con los detalles irracionales de la vida cotidiana que con los fundamentos de la sociedad proletaria, y que sólo incumbía directamente a la técnica comercial elemental, es una incoherencia que choca a la razón. De la misma manera, el arte del juego de ping-pong no se puede deducir de la estrategia de la guerra revolucionaria. Unos sinólogos japoneses han calificado este

proceso como una inflación ideológica. En realidad, no es culpa de la razón, puesto que la razón no es lo que está en juego. Más que de resolver los problemas, se trata de buscar en ellos lo que los chinos llaman *zheng-zhi-tu-chu*, *el surgimiento de un sentido político*. Se trata de adoptar una *actitud*, por medio de la cual los más pequeños actos del espíritu reciben la *forma* de la ideología, a costa de cierta devaluación de esta última, lo cual es el principio mismo del rito en el sentido chino. Además, el ritual no sólo implica una actitud mental, sino todo un "gestual". La importancia del "gestual" confucianista es bien conocida. En la revolución proletaria ha sido reemplazado por otro "gestual", el de las masas, con acopio de manifestaciones, desfiles, despliegues de vallas, retratos e inscripciones, vociferación de lemas que, sin que su precio parezca nunca demasiado elevado, son la representación permanente de la nueva ideología, en la misma forma en que el estricto ceremonial de antaño lo era para la antigua. A esto hay que añadir la veneración de figuras que simbolizan la línea justa en todos los aspectos de la vida social. Antiguamente no sólo se erigían templos en memoria de los altos funcionarios leales, sino que el Ministerio de los ritos hacía buscar en lo más recóndito de las provincias a humildes súbditos, cuya vida había encarnado en la mejor forma las virtudes confucianistas, para elevarlos como ejemplo a los ojos de todos. En la misma forma, el Ministerio de la Cultura distingue todavía al campesino modelo, al obrero modelo, al soldado modelo, más concretamente todavía, a la bordadora modelo y —¿por qué no? China toma las cosas como son— al limpiador de letrinas modelo (su actividad es capital en un país agrícola todavía mal provisto de abonos químicos).

Esta actitud muchas veces casi llega a confundirse con la actitud religiosa, vuelta también hacia un mundo de signos, que remiten, en virtud de relaciones exorbitantes de las leyes, de la razón común a un orden superior, en este caso el orden divino. En cambio, la meta del ritualismo chino es construir el orden social, haciendo penetrar deliberadamente las ideas que deben regirlo hasta la raíz de las relaciones humanas más humildes, de modo que todas se vuelvan artificialmente significativas. Pero el Occidente, que ignora este proceso, cree ver en él una mística, y toma el arte como un culto, sobre todo cuan-

do está mezclado con el entusiasmo revolucionario. De ahí que el marxismo europeo tenga con el marxismo chino una segunda querrela de ritos, sin sospechar el sentido ni el alcance de una técnica política adaptada a una mentalidad cuyas reacciones no son las nuestras.

Y sin embargo ¿no encuentra esta acción oposiciones en China misma? A modo de prejuicio, no se debe olvidar que la persistencia de la oposición en el seno de la sociedad socialista no tiene por qué sorprender al que esté armado con la dialéctica china. Mientras que la vieja teleología occidental no acaba de engañar al marxismo clásico con el espejismo final de una sociedad perfecta, el pensamiento chino nunca limitó con ningún término el renacimiento perpetuo de la oposición de los contrarios. Más aún, mientras que en Occidente la teoría de las contradicciones, surgida de una reflexión sobre el conocimiento, tiene como esquema la tesis y la antítesis que se anulan en la síntesis, la tradición china no ve contradicciones lógicas, sino contrarios ontológicos, cuyo antagonismo irreducible sólo se traduce en vueltas sin solución. Ya en 1937, cuando exponía la doctrina leninista de la contradicción, Mao Tse-tung hacía numerosas alusiones a la teoría china, a la que otorgaba validez. En 1957, después de los acontecimientos de Polonia y Hungría, después de las sorpresas de la campaña de las Cien flores, no le es difícil volver a tomar y ampliar la idea según la cual los antagonismos son permanentes, y subsisten aun después de la instauración del socialismo. Esto lo lleva a reintroducir, citando textualmente a Lao-tse, la antigua dialéctica taoísta de los contrarios que se convierten el uno en el otro, con lo cual lo bueno sale de lo malo y lo malo de lo bueno, la victoria de la derrota y la derrota de la victoria, la fuerza de la debilidad y la debilidad de la fuerza. Así fue como Yang Fu-zhen, que sostenía el principio de la síntesis de toda dualidad en una unidad, en vez del antagonismo de una dualidad en toda unidad, fue condenado en 1964. La lucha de clases no sólo no desaparece, sino que se refuerza en el interior de la China socialista, que nunca termina de aplastar el capitalismo proteiforme. Y Mao Tse-tung no sólo es el continuador de la tradición ortodoxa en el tratamiento de la cohesión "del pueblo"; en el tratamiento de la oposición, ha mos-

trado ser el heredero de dos escuelas de obediencia taoísta: la de los *estrategas*, en el arte militar, y la de los *legistas*, en el arte político. Ha dado así al socialismo, en versión china, su doble aspecto, de democracia y de dictadura; las campañas políticas se llevan a cabo sobre uno u otro aspecto, y a veces sobre los dos, según las circunstancias.

Al comenzar, a fines de 1963, por una renovación de las artes escénicas, la Revolución cultural se inició como una campaña de reforzamiento ideológico después de la gran crisis de 1959-62. Avanzó durante dos años sobre la vía de la crítica y la autocrítica “en el seno del pueblo”, al mismo tiempo que se desarrollaba en el estudio del pensamiento de Mao Tse-tung. Así siguió hasta que se transformó en campaña de lucha de clases, después de un llamado lanzado en un artículo del *Diario del Pueblo*, el 19 de diciembre de 1964, que llevaba la firma de Fang K'ieou (*alias* Tcheou Yang, que no sospechaba qué porvenir estaba preparando para sí mismo en esta forma) y atacaba a Wou Han, cuya autocrítica no se aceptaba. Los acontecimientos posteriores permiten suponer que el conflicto estalló al encontrarse una doble oposición, reforzada por la mitigación de los principios maoístas en los años difíciles, y que comprendía, además de miembros de la organización sometidos a la influencia soviética, una cantidad de intelectuales nostálgicos de la época de 1930.

En tiempos de la China republicana, la occidentalización, aunque fracasó en el país, acabó por conquistar a toda la *intelligentsia*, que adoptó los ideales occidentales, a la derecha el de la democracia formal, a la izquierda el del marxismo. Los intelectuales de derecha, que se unieron a la revolución durante la guerra de resistencia, fueron objeto de las rectificaciones de 1942 (en Yenan), 1954 (a propósito del *Sueño del pabellón rojo*), 1955 (contra Hou Fong, y luego contra el grupo de Hou Che), 1957 (contra Ting Ling y Fong Sue-chan)... En cuanto a los intelectuales de izquierda, representaron un problema en el momento en que se distanciaron China y la URSS, como había ocurrido antes, en tiempos de Li Li-san. Sin ser anti-maoístas, no podían dejar de sentirse incómodos en una revolución que poco a poco adoptaba un estilo tan diferente de aquél cuya figura les había inspirado el ejemplo soviético. Ha-

biendo frenado instintivamente todas las innovaciones chinas cuando Mao Tse-tung, llegado el momento, decidió emprender la Revolución cultural para reafirmar sus principios, no tardaron en encontrarse, contra su voluntad, en la oposición. Y como, mientras tanto, Moscú se había vuelto revisionista, su oposición incluyó los residuos de la antigua tendencia derechista, lo cual explica la connivencia del *Grupo de los Tres* (Deng Tuo, Liao Mo-sha y Wu Han) con un personaje como Tcheou-Yang.

Sin embargo, la situación sólo llegó a la máxima gravedad por el hecho del alistamiento, detrás de esos intelectuales, de un clan de personalidades en el poder, que parecen haber sido dirigidas por Liu Shao-chi, teórico educado en Moscú, cuyas primeras luchas no habían sido en el medio rural, sino en los sindicatos de mineros, que había trabajado durante la guerra en la zona del Kuomintang y fue, después de la liberación, uno de los artesanos de la amistad sino-soviética. Sería un error considerar que este grupo, que tal vez predominó de 1959 a 1963 (a pesar de la destitución de Peng De-huai, en cuyo favor surgió un movimiento de rehabilitación ilustrado por la obra de Wu Han, *La destitución de Hai-rui*), fue partidario incondicional de la política soviética. Pero también sería erróneo considerar fundamentales las divergencias de estrategia socialista. El que Pekín y Moscú tengan su propia visión de la coexistencia, de la revolución en el Tercer Mundo, de Berlín o Hong-Kong, e incluso de lo que constituye un progreso del nivel de vida o una decadencia de las costumbres, todo ello se explica suficientemente por la situación particular de cada país. Si las dos potencias, en vez de lograr un compromiso en ese campo, han llegado a atacarse mutuamente, es porque la comprensión mutua se había destruido en un nivel más profundo: el de la esencia del socialismo. Para los chinos, el primer escándalo fue la condena total del stalinismo, que destruía lo que, para ellos, debe ser la base infrangible de la sociedad: la invariabilidad de las formas de la ideología; para los soviéticos, fue la creación de las comunas populares que, desde su punto de vista, falsificaba el comunismo al poner la realización formal antes de la perfección material. Desde entonces, cada uno de ellos, al temer que la revolución pudiera correr peligro por el fracaso (según ellos inevitable) de la acción del otro, se ha esforzado, a su manera, en minar los medios del compañero,

convertido primero en competidor y luego en adversario. Los soviéticos intentaron arruinar la economía china mediante la suspensión de su asistencia técnica y material, y se han burlado de la Revolución cultural. Los chinos han tomado como punto de honor el pagar todas sus deudas a la URSS, como para demostrar que la economía no es lo principal, y lanzaron su gran campaña internacional en pro de la fidelidad al marxismo-leninismo, encarnada por Mao Tse-tung, a la vez que denunciaba irónicamente el materialismo del *goulash*. En la pelea, mientras más se exaltaba lo que se puede llamar espiritualismo chino, más resistía a este movimiento la tendencia clásicamente europea en China, sin unirse al otro campo, pero aceptando difícilmente la prioridad del pensamiento sobre las armas, de la cultura sobre la economía; y así ganaba con toda seguridad el apoyo de los viejos del Partido.

Fue entonces cuando la juventud entró en escena. Hay que estar ciego a las manifestaciones y los signos que anuncian este hecho para dudar de que haya sido espontáneo y pretender explicar los acontecimientos por maniobras sabiamente preparadas. Los guardias rojos, cuyo brazal aceptó Mao Tse-tung el 18 de agosto, y que fueron apoyados oficialmente por vez primera en el *Diario del Pueblo* del 23 de agosto, habían aparecido en las universidades por lo menos desde junio. Su consagración significa la acogida en la acción política de las generaciones enteramente formadas dentro del socialismo chino. El congreso de 1964, celebrado bajo el signo del "equipo ascendente", había dado a esta nueva juventud el sentido de sus responsabilidades. Dos años más tarde, llega al relevo, un poco antes de lo que se había previsto, lo cual explica que hayan sido tan mal refrenados tantos desbordamientos de un entusiasmo provocador, del que se ven ejemplos en los jóvenes de hoy en el mundo entero. Pero fue un poco más tarde de lo que debía haber sido, pues las lentas etapas de un país tan grande mantuvieron en su puesto hasta la senectud a los primeros pastores del viaje, y a ello se debe que el cambio de la guardia choque con tantas esclerosis. Sin embargo, todo deja prever que esta vez ha venido la hora de que China revele su nuevo rostro, que conservará incluso después de la desaparición de Mao Tse-tung. El viejo jefe revolucionario ha querido suscitarlo él mismo, no por un vano trabajo de aparato, como lo

hubiera hecho Stalin, sino, una vez más, por el llamado a la espontaneidad de las masas, sin temer que explotara la reacción, en vez de asesinarla insidiosamente: en la dialéctica china, no se escamotea la oposición.

¿Cuál será ese nuevo rostro de la China Popular? Lo único seguro es que, a pesar de todas las conjuraciones que los occidentales hacen a sus santos, será chino. El estilo de Mao Tse-tung ha entrado demasiado en la mentalidad, el propio anti-maoísmo ha participado demasiado en el maoísmo, para que sea una perspectiva seria la erradicación del marxismo chino en beneficio de algún jruschovismo: y todavía menos —ni siquiera es necesario decirlo— en beneficio del triple demismo americanizado, conservado en un caldo de cultivo por los servicios de parasitología interesados en el asunto.

Eso no significaba que todos los aspectos actuales del socialismo en China deban ser considerados como definitivos. El país está todavía en una etapa de transformación total. Por considerables que hayan sido los adelantos realizados, las masas todavía no están educadas intelectualmente, ni está industrializada la economía. A medida que prosiga el desarrollo de la nueva sociedad, los imperativos técnicos y las exigencias del espíritu demandarán respuestas cada vez más refinadas. Sin embargo, los rasgos de la China futura toman cuerpo en el esbozo transitorio de la futura China, que no pudo engendrar la República del Kuomintang, pero que llevan en potencia todos los éxitos de la China Popular. A través de ella, Occidente puede ver puestos en tela de juicio más radicalmente que nunca los valores que han constituido el centro de su civilización. Ya ahora, a la luz del socialismo chino, el marxismo europeo y la democracia a la americana no aparecen más que como dos avatares de una misma cultura. ¡Y que no se diga que Jruschov americanizó a la URSS! El revisionismo es una invención china. Por invención quiero decir descubrimiento, no del improbable regreso de la Unión Soviética al régimen capitalista, sino descubrimiento chino de su propia personalidad. ¡Revisionista! ¿No es éste el grito del hijo adoptivo que un buen día descubre en los rasgos de su padre, en vez de los suyos propios, los de un sorprendente parentesco?

Sucedé además que, al mismo tiempo y por vez primera, se

invierte el curso de la historia, y algunos neófitos lanzan en Europa la buena nueva de Mao Tse-tung. Su celo es doblemente aberrante, pues toman la imagen del momento como realidad acabada, y traducen la lección al pie de la letra, sin preocuparse por el contexto. Se parecen mucho en eso a los coleccionistas de estampas que, un poco antes que ellos, se habían enamorado de una sabiduría china bien enmarcada en el exotismo feudal. Pero sería un grave error sacar argumentos de sus exageraciones para tranquilizarse con la idea de que nada ha cambiado en las relaciones entre Oriente y Occidente.

Traducción: FLORA BOTTON