

TRANSICIÓN INTELECTUAL A FINES DE LA DINASTIA QING*

HARRIET EVANS
El Colegio de México

LA TRANSICIÓN INTELECTUAL EN EL último período Qing de China no es un tema nuevo. En realidad, como concepto aplicable al análisis de la naturaleza de la transformación revolucionaria de China, se ha convertido en una frase de propaganda usada para caracterizar (y a veces oscurecer) un importante aspecto de la historia moderna de China. En años recientes, se han explorado numerosas ideas nuevas para explicar las fuentes y modalidades de la transición, para relacionarla con el fracaso del liberalismo en China, para descubrir dentro de ella las posibles tendencias que expliquen la irrelevancia última de los intentos de asimilar a patrones de gobierno occidentales a la política china, etc. Artículos recientes de académicos chinos sugieren también el interés creciente en tales tópicos.

Sin embargo, ha sido escasa la discusión que trata adecuadamente el *imperativo* de la transición intelectual como

Los términos "transición intelectual" y "transformación ideológica" son casi sinónimos en este trabajo. Quizás debería hacerse una clara distinción entre conceptos que son obviamente distintos, pero las razones para no hacerlo aquí son deliberadas. Tal como se explica brevemente en el trabajo, la transformación ideológica (transición hacia, adopción y asimilación de una ideología política y social que constituyó un reto para los valores básicos y las prácticas del Estado Qing), que fue una parte necesaria e indispensable dentro del proceso de realización de lo que implicaban las exigencias reformistas en el cambio del siglo, tuvo que realizarse primero en las filas de la *intelligentsia* china. Fue al mismo tiempo un cambio *ideológico* dentro de un estrato social intelectualmente dotado para articular ese cambio, y una transición dentro del mismo estrato entre dos o más "puntos de vista" identificables. Fue entonces *intelectual*, primero en términos de su base social, y segundo porque se caracterizó por acercamientos socialmente diferenciados del asunto de la reforma política, que al principio tomó la apariencia de un debate intelectual. La transición ideológica como una etapa de la práctica política fue subsecuente a la del pensamiento político; surgió como una condición de "intelectualidad" antes de que pudiera transformarse en la base consciente de la práctica política.

¹ Un ejemplo relativamente reciente de una aproximación semejante es *Zhongguo Jindaishi* (Modern History of China), Shanghai, 1975.

un determinante central de la actividad revolucionaria consciente; igualmente se ha descuidado el examen del proceso específico de la transición intelectual como una fuerza condicionada dentro de la revolución china moderna como un todo, como un sobredeterminante de la naturaleza específica del cambio político, social y económico.

La realidad social es la expresión de la totalidad de las fuerzas y actividades humanas, de las estructuras y procesos ahí generados y condicionados. La combinación y la relación entre los procesos y las estructuras de la sociedad definen su desarrollo. Un análisis comprensivo del desarrollo social demanda, así, un enfoque metodológico que considere los elementos infraestructurales y superestructurales como componentes distintos, heterogéneos y complementarios de un todo. El análisis de la transición intelectual como un proceso separado, aunque no homogéneo ni diacrónico, puede entonces parecer una tarea de alguna manera espúrea.

Las razones para hacerlo, sin embargo, son válidas, antes que nada, para contrabalancear la tendencia frecuente a reducir la cultura, la ideología y la política a una condición de total dependencia de la base económica a una total autonomía de la misma.

Hasta hace poco tiempo, la historiografía china no se había ocupado de discutir acerca del problema del componente voluntario en el hacer de la historia: los factores superestructurales se dejaron que se "desarrollaran espontáneamente, al azar y en germinación esporádica", como poco más que reflejos mecanicistas de cambios en la infraestructura; la investigación occidental sobre la China moderna, en cambio, ha enfatizado el otro extremo. Al abstraer los elementos de la historia intelectual para análisis de tipo monográfico, se ha oscurecido el significado del desarrollo intelectual e ideológico dentro del contexto de la transformación social.

En segundo término, cada sistema se diferencia de otros por el tipo de relaciones, configuraciones sociales y estructuras que establecen la unidad de la sociedad. Las influencias ejer-

Althusser discute la relación topográfica entre base y superestructura en "Ideología y aparato ideológico del Estado", en Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970.

cidas por la infraestructuras son sentidas en forma global, ni automática, ni mecánicamente. Ellas se manifiestan a través de múltiples formas y procesos en correspondencia con la superestructura. Así, la historia se afirma a través del mundo multiforme de las superestructuras, a través de tradiciones, ideologías, costumbres, prácticas, ciencias, técnicas, culturas políticas, roles políticos, el aparato del Estado, su personal, etc.³

Dadas ciertas sociedades con modos de producción similares, es a través de esta última estructura donde se manifiestan sus diferencias; la especificidad de diferentes sociedades a menudo se entiende a través de los complejos componentes de la superestructura. Similarmente, la acumulación y fusión de estos componentes —cada uno de los cuales posee sus propias leyes y dinámica— es la que crea las formas históricas específicas que definen y sobredeterminan la transformación social. Así, en cualquier período de transformación social, como proceso único en una sociedad dada, debemos observar las áreas a través de las cuales se afirma a sí mismo para clarificar las modalidades específicas, la dinámica y las influencias de su función. Debemos buscar su forma histórica, el marco cultural que moldea su forma, no por sus orígenes (la primera instancia debe ser siempre el marco geoecológico y geopolítico de la producción material, el modo de producción), sino por los factores *internos* que sobredeterminan y definen su forma, pues, como escribió Patrick Kavanagh, “porque las cosas suceden de una manera y no de otra, éste es a veces su punto”.⁴ Las deficientes articulaciones de los distintos elementos de la superestructura en su función “relativamente autónoma” dentro del proceso de cambio, deben examinarse en sí mismas y en su perspectiva histórica para captar la naturaleza de su influencia en sobredeterminar el curso del cambio social en cualquier sociedad dada.

Este trabajo, por lo tanto, se realiza para examinar la transición intelectual en las primeras décadas de este siglo, con la perspectiva de ubicar dentro de ella las respuestas

Para el papel de la “última instancia” cf. Althusser, L., “Contradiction and Overdetermination”, en *For Marx*. Allen Lane, Londres, The Penguin Press, 1969. Kavanagh, P., *The Perfect Stranger*. Londres. Penguin.

político-culturales, las articulaciones y las configuraciones que sobredeterminan el curso subsiguiente de la evolución china. La experiencia de la transición intelectual, tanto por sus actores como por sus sucesores, presentó una matriz de conocimiento y conciencia acumulados que en su contenido, forma y aplicación, funcionó en su momento para influir en la naturaleza específica de la transformación social en China.

El *hecho* de la existencia semicolonial de China, los efectos devastadores del imperialismo sobre la economía doméstica y la extendida desubicación de las actitudes tradicionales hacia la autoridad, las posiciones sociales y los roles —un proceso de desintegración cultural que afectó por igual a educados y no educados— produjo el impulso inicial para la búsqueda de la redefinición de la posición cultural y política de China en un mundo cambiante; sin embargo, la forma en la cual la búsqueda fue conducida, los supuestos y las elecciones hechos para interpretar la situación cambiante de China, de cómo interpretar y ejercer el poder, de cómo tratar una tradición universalista dentro de límites culturales particularizados que la confrontación con el Oeste parecía invalidar, todo resultó en una secuencia heterodoxa de formas culturales y políticas, contradictorias, iconoclastas y aun mutuamente antagónicas estimulada en gran medida por la dinámica y especificidad de la propia búsqueda. Las ideas y las teorías nacían y morían; lo que parecía radical se condenaba asimismo como conservador; el cambio, como valor, podía ser identificado tanto con el progreso como con la regresión; los “ismos” emergían y se sumergían a medida que su influencia daba lugar a otros. No existía ninguna relación lineal entre estas “soluciones” a la lucha nacionalista y las raíces que las hacían surgir. El conjunto complejo de ideas, plataformas y programas políticos en el período de la transición intelectual y su culminación en la singular formulación que el Partido Comunista Chino hiciera de una teoría de la revolución campesina no pueden ser explicados solamente en referencia a la base económica. La historia de la transición intelectual operó por sus propias reglas, tanto como por aquéllas de su marco material. En esto, contiene la historia de la revolución china: fundamentalmente, explica el rechazo cultural de la reforma y el republicanismo en favor de

la revolución guiada por los comunistas, una alternativa mucho más radical, pero paradójicamente más unitaria, coherente y aceptable para la transformación socioeconómica.

Desde esta perspectiva, el análisis de la transición intelectual debe apuntar fundamentalmente a dos aspectos generales; el aspecto más "básico" de la base social y los intereses de clase, para explicar las razones globales socioeconómicas de la formulación específica de diferentes programas políticos hecha por diferentes grupos de interés durante el período en cuestión; y el aspecto cultural, esa área de tradición, ideologías sociales, normas, valores, formas de conducta, para explicar los mecanismos internos de la transición intelectual que sobredeterminan su pasaje a través de la reforma hacia la revolución. El tiempo y el espacio no nos permiten examinar el primer aspecto; una breve visión de los cambios económicos y las nuevas fuerzas económicas puestas en movimiento por la llegada del imperialismo a la China de mediados del siglo debe servir como magro sustituto que provea el contexto para la discusión del segundo aspecto. Esta se centrará en la función de la tradición dentro de la cultura nacional y popular china a través de las variadas interpretaciones, reinterpretaciones y aplicaciones en las diferentes etapas del pensamiento reformista y del pensamiento revolucionario de los comienzos. Por razones que luego fueron claras, la cuestión de cómo tratar a la tradición ocupó una posición central en la respuesta intelectual al imperialismo, caracterizando todo el espectro de las preocupaciones políticas. Más aún, las respuestas que emergieron estaban, entre los principales aspectos de la transición intelectual, sobredeterminando la naturaleza de su resolución. La tradición podía funcionar como una fuerza conservadora: la percepción de su valor dentro de la historia reflejaba, a menudo, una posición de clase asociada con el mantenimiento del *statu quo*, aun en condiciones en las que la tradición y el reforzamiento de los valores y actitudes tradicionales se usara para defender la soberanía nacional frente a la intervención imperialista. Por otro lado, como la tradición estaba disociada de la cultura de la clase gobernante —en sus

aspectos populares—, la reinterpretación de su función histórica podía convertirse en una fuerza unificada para la movilización en las tareas de cambios sociales y políticos. La función interna de la tradición en determinar su propio rol en la transición intelectual dependía, principalmente de su uso: quiénes la usaban y para quiénes. Era un asunto mucho más complejo que una simple dicotomía entre tradición y modernización, o una simple identificación entre tradición y conservadurismo, modernización y progreso.

El rechazo total a la tradición como punto de valor dentro del contexto de transformación social *podía* entonces ser, y de hecho así fue considerado, una seria omisión en un programa de reforma política. Interpretadas como un desplazamiento (o desubicación) de ciertos elementos fundamentales para el condicionamiento cultural de una nación, la reforma política y la revolución pueden incluir una visión cultural totalmente inaceptable para aquellos para quienes son diseñadas. Pueden introducir una posición cultural alienada de las realidades culturales existentes para proveer la cohesión ideológica necesaria que garantice el éxito de la reforma, más aún cuando el éxito de la reforma y/o de la revolución es identificado con el apoyo popular. En una perspectiva histórica del largo plazo, la tarea de la transformación social difícilmente está servida por una comprensión del cambio basada en la imposición de un conjunto de valores extraños sobre una base cultural invariable. En períodos de “despertar” impulsados por realizaciones repentinas (inéditas) de, por ejemplo, la naturaleza oscurantista y reaccionaria de un gobierno nacional, tal como sucedió durante el Cuarto Movimiento de Mayo en China, la iconoclastía cultural puede ser un invaluable catalizador para demostrar la necesidad del cambio. Como la pasión, sin embargo, tales períodos no pueden vivir en sí mismos y asimilar los elementos necesarios para extender la realización subjetiva de la necesidad del cambio entre aquellos sectores sociales, y menos en términos objetivos de clase, vinculados a su pasado cultural. Tales breves períodos pueden ser una parte esencial del proceso en el cual se desarrolla la síntesis cultural necesaria para el éxito de la revolución. Sin embargo, ellos no pueden sustituir esa síntesis puesto que si el significado de

la revolución incluye, entre otras cosas, el principio y la práctica de la participación de las masas, entonces tiene que producirse algún "encuentro" especial entre las posiciones culturales de los "intelectuales" de la revolución y su base social. Por lo tanto, la tradición como parte de la cultura popular, no puede ser ignorada.

A luz de estas generalizaciones, el ejemplo de China se convierte en algo más que una experiencia histórica única. El éxito del Partido Comunista Chino en poner en acción esta síntesis cultural en la lucha revolucionaria se vuelve relevante para el *método* de la revolución en otras sociedades de formación socioeconómica similar. En las primeras décadas de este siglo, China era (y aún es) una sociedad rural; la gran mayoría de la población era analfabeta, sin educación y condicionada política y moralmente por una tradición cultural universalista que identificaba a China con el mundo. A principios de este siglo, estas masas se habían convertido en el objetivo social, si no todavía en la base social, de los programas para el cambio social y político. La reforma constitucional, por razones que se discutirán más adelante, se asociaba, para 1907, con el conservadurismo cultural; su radicalismo inicial se había olvidado. Unos pocos revolucionarios, como los radicales de París, reaccionaron violentamente contra las afirmaciones de valor de la cultura nacional y la esencia nacional, y se convirtieron en iconoclastas y radicales occidentalizadores. Muchos cuya fe en las instituciones occidentales existentes era más equívoca, se volvieron anarquistas. La socialdemocracia y el socialismo de Estado, tal como se proyectaron en el período que precedió a la fundación del Partido Comunista, se hicieron irrelevantes, y mientras los conceptos políticos occidentales no desaparecieron, emergieron otras tendencias políticas que pudieron diseñar consciente y explícitamente configuraciones culturales incorporadas en la mentalidad popular para los propósitos de la transformación revolucionaria. La simple imposición de ideas progresistas, pero culturalmente ajenas, no podía ser suficiente; la especificidad de la formación cultural china, como nación y como pueblo, demandaba un programa que tuviera

⁵ Cf. Bernal, M., *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca & Lardon, Cornell University Press, 1976.

sus raíces en ellos y, al mismo tiempo, que extendiera su visión más allá de ellos, es decir, un programa de síntesis cultural. Que el Partido Comunista Chino fuera capaz de proveer tal programa es tema aparte. Fundamentalmente, sin embargo, la creatividad de sus fundadores, aquellos que pudieron construir los dilemas de la transición intelectual, descansa en su interpretación de la tradición en términos geopolíticos, organizacionales y culturales, como un elemento indispensable de movilización, apoyo y cohesión.

La temprana respuesta nacionalista al imperialismo

Dentro de los amplios estratos de intelectuales que estamos tratando, la primera respuesta al cambio de identidad, a mediados del siglo XIX tomó la forma de la modernización económica. Conocido popularmente como el movimiento *yangwu* (asuntos extranjeros) sus primeros resultados concretos fueron la creación de una industria de armamentos en conexión con la política *zhiqiang* (autorreforzamiento). Le siguió el desarrollo de las comunicaciones, las minas y los textiles.

La meta inicial fue construir un potencial militar moderno, pues a los ojos de pioneros como Lin Zexu y Wei Yuan la fuente de la fuerza nacional radicaba en el aspecto militar de la "superioridad" occidental. Paradójicamente, sin embargo, el esfuerzo se realizó más en respuesta a la amenaza de rebeliones populares que desestabilizaran internamente el gobierno dinástico, que a la

⁶ A pesar de que el gobierno Qing adopta la política *yangwu* en 1960, ésta y los movimientos *zhiqiang* fueron sustentados principalmente por altos oficiales más que por el gobierno central. Sólo más tarde los intereses industriales y comerciales privados se vieron envueltos.

⁷ Lin Zexu (1785-1851), director general de la región del Río Amarillo y gobernador general de Lianghu, fue enviado a Cantón en 1839 como comisionado especial para supervisar la aplicación de nuevas regulaciones contra el comercio y consumo de opio. Lin perteneció al primer grupo de académicos interesados en la ciencia y las técnicas occidentales, pero simultáneamente fue quien propuso estrictas medidas para regular el comercio entre China y Occidente. Se le conoce por sus actividades contra el comercio británico de opio durante la Primera Guerra del Opio. Wei Yuan (1794-1856), al igual que Lin Zexu, fue miembro del círculo de reformadores conocido como grupo de "asuntos contemporáneos". Su influyente *Atlas of the Countries Beyond the Seas*, publicado por primera vez en 1842, contenía sugerencias de políticas más contemporáneas de "divide y vencerás", para defender China contra el imperialismo.

interferencia imperialista externa. El movimiento *zhiqiang*, desde un comienzo, se caracterizó por la ambivalencia política acerca del papel y el efecto de la presencia extranjera en China. El movimiento autofortalecedor puede haber surgido, en parte, de los intereses nacionales de defensa. Oficiales como Zeng Guofan y Fen Fuifen pueden haber señalado que el mantenimiento del poder dinástico significaba un mínimo de préstamo de Occidente.⁸ Pero la comprensión del interés nacional se basó en gran medida en la "corrección" o estabilización de factores internos, no en una respuesta directa al imperialismo.

La industria de armamentos nació de las guerras de represión de los movimientos populares, y hasta 1884, su principal tarea fue abastecer a los ejércitos centrales y provinciales que luchaban contra los rebeldes. Lejos de reforzar el estado central, sin embargo, el resultado más obvio e inmediato fue apresurar la división y desintegración de un sistema de gobierno debilitado e inepto. Las armas modernas fortalecieron a los líderes provinciales mucho más que al estado central, y más tarde, el rechazo de algunos de tales líderes militares a cooperar con el gobierno central fue una de las causas de la derrota china en la guerra sino-francesa. La competencia y rivalidad entre los líderes provinciales ofreció posteriores oportunidades para el control de Occidente sobre los nuevos arsenales. La importación de maquinaria y materias primas reemplazó los abastecimientos domésticos; el déficit comercial aumentó; y el uso generalizado de préstamos del exterior (por medio de los oficiales asociados con el movimiento de autofortalecimiento, tanto como con el gobierno Manchú), subyugaron posteriormente la economía doméstica a los intereses imperialistas.

A medida que la economía tradicional declinaba (bajo los efectos de la comercialización de algunos sectores agrícolas, la elevación del poder mercantil, con la apertura de más puertos, etc.), el contraste entre los beneficios de las empresas

⁸ Zeng Guofan (1811-1872), uno de los principales líderes de la Restauración, surgió al poder en 1860 como comisionado imperial responsable de la represión de los Taipings. Fen Fuifen (1808-1874) fue importante en el desarrollo de ideas y propuestas para tratar a los poderes extranjeros. Su ambigüedad fue característica de sus tiempos, pidiendo por una parte ayuda extranjera para construir arsenales, etc., y reconociendo, por la otra, que había que tomar prestado un mínimo de tecnología de Occidente a fin de mantener el poder imperial.

extranjeras y los enormes déficits detentados por los arsenales gubernamentales era sorprendente. La administración y hasta la utilidad de los arsenales fueron objeto de violentas críticas, y en 1872, el Gran Consejo demandó la clausura de los arsenales Fuzhou y Jiangnan. La extensión de la actividad económica extranjera en áreas que se encontraban fuera de los puertos de libre comercio, la inversión extranjera en la explotación y construcción de minas, los intereses industriales y las comunicaciones, demandó que la visualización de las necesidades nacionales se desplazara de los intereses militares a otros más amplios.

Así empezó la segunda etapa del movimiento *yangwu*. Figuras influyentes como Li Hongzhang y Zuo Zongtang, ansiosos por mantener las industrias de armamentos, el meollo de su poder, decidieron establecer empresas no militares que suministraran los materiales y las finanzas necesarias para mantener los arsenales.⁹ Al eslogan de *qiusu* (enriquecimiento) se le agregó el de *zhiqiang*, y después de 1872, el movimiento *yangwu* se fue asociando paulatinamente con sectores ajenos a la burocracia estatal tradicional: comerciantes, compradores y académico-terratenientes.

El objetivo general en la utilización de la riqueza comercial y la experiencia técnica para establecer nuevas empresas comenzó en 1872 con el establecimiento de la Compañía Comercial de Navegación a Vapor de China, las minas de carbón y las industrias textiles. Sin embargo, los temores provocados por las amenazas a la soberanía china y la competencia creciente entre los sectores público y privado significaron que el intento "modernizador" estuviera, desde un comienzo, marcado por la ambivalencia de las políticas y objetivos. Entre 1872 y 1885, se construyeron líneas férreas y los sistemas te-

⁹ Li Hongzhang (1823-1901), una de las principales figuras del Movimiento de Restauración, obtuvo el estratégico puesto de gobernador general de Zhili en 1870, donde permaneció hasta 1895. En 1867, sustituyó al prominente Zeng Guofan como uno de los oficiales más altos en el control del desarrollo de la industria. Zuo Zongtang (1812-1885), luego de participar en la represión de los Taipings, fue hecho gobernador general de Zhejiang y Fujian en 1863, Shenxi-Gansu de 1866 a 1880, y Liangjiang de 1881 a 1884. Fue en gran medida responsable de reprimir la rebelión Nian y las insurrecciones de musulmanes en el Noroeste. También fue muy activo en los intentos por restaurar la economía agraria y establecer empresas modernas.

legráfico y postal, que fueron destruidos y reconstruidos bajo los auspicios de las mismas autoridades; en 1877, por ejemplo, las autoridades centrales adquirieron, para destruirla, una línea de ferrocarril que había sido construida ilegalmente por comerciantes extranjeros, entre Shanghai y Wusong; en 1880, las mismas autoridades aceptaron una solicitud de Li Hongzhang para la construcción de una red de líneas con centro en Pekín y que se extendiera a Shanghai y Hangzhou.

Junto con el desarrollo de la industria se construyó una serie de escuelas nuevas, destinadas a preparar un número limitado de alumnos para carreras de dirección industrial. El Instituto de Ciencias Occidentales se abrió en Cantón en 1880, y en Tianjian se creó una escuela de telegrafía ese mismo año. También se inició un programa para enviar estudiantes chinos a Europa y Norteamérica.

Al examinar los factores internos, se ha sugerido que, más que los valores del confucianismo *per se*, fueron las preocupaciones por la soberanía china y la sensibilidad que producía el control occidental los que destruyeron el proceso de modernización industrial en el período post-Tongzhi,¹⁰ aunque ambos eran inseparables. La soberanía china era definida e interpretada a luz de los preceptos tradicionales del confucianismo respecto al Estado. Esos preceptos representados no tenían significado si se los extraía del marco de referencia ideológico. La percepción de un intelectual del Estado y de la nación se definía por su relación con él. Su educación y logros sociales dependían de la asimilación de los valores de la moral absoluta del confucianismo. A la inversa, esos valores representaban sus intereses sociales, y su posición como miembro de la élite dependía de ellos. A los ojos de los "innovadores", todos buenos confucianistas, la protección de la soberanía china era así sinónimo tanto de la *idea*, como de la *existencia* de valores incluidos en la estructura estatal tradicional.

Desde sus inicios, el movimiento *yangwu* se ganó la hostilidad de los círculos conservadores guiados por Wo Ren, tutor

¹⁰ Cf. Sturdevant, S., "Imperialism, Sovereignty and Self-Strengthening: A Reassessment of the 1870's", en Cohen, Paul A. y Schrecker, John E., eds., *Reform in Nineteenth Century China*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1976.

del emperador y director de la Academia Hanlín.¹¹ La naturaleza de la división entre las diferentes facciones se ilustra en la controversia de 1867 acerca de incorporar *ciencias* al programa de Tong Wen Guan.¹² Wo Ren, basando sus argumentos en la interpretación ortodoxa del confucianismo de Zhu Xi (1130-1200), manifestó que la ciencia occidental era incapaz de curar las “enfermedades” morales que afectaban al Estado. Si se abrían las puertas a influencias ajenas, se produciría una mayor decadencia. El príncipe Gong replicó argumentando que la ciencia proveía las armas superiores que China necesitaba: había poco peligro de que la cultura china fuera reemplazada por otra, dado que sólo los académicos que habían recibido una formación clásica serían los iniciados en las nuevas disciplinas y todo el esfuerzo *zhiqiang* sería dirigido por la élite tradicional.¹³ La diferencia entre las facciones no radicaba en la cuestión de los fines, “la adscripción de valores a la tradición china”, sino en los medios de preservarla.¹⁴ Poco distinguían las ideologías básicas acerca de puntos de vista opuestos. La “innovación” intelectual en las primeras etapas tomó la forma de “agregados” a una visión de mundo inalterada que en sí permanecía incuestionada.

¹¹ Wo Ren (? -1871), un mongol que fue varias veces Gran Secretario, tutor del emperador y presidente de la Academia Hanlín, líder de la oposición conservadora al movimiento *yangwu*.

¹² La Tong Wen Guan (Oficina de Traducción) se fundó en Pekín en 1862 por pedido del príncipe Gong y de Wen Xiang para entrenar a los intérpretes que necesitaba el Zongli Yamen. En 1867, el príncipe Gong hizo añadir un departamento científico a la escuela para educar a los ingenieros que necesitaban los arsenales. Wo Ren y los conservadores vieron esto como una peligrosa concesión a la difusión de la influencia occidental, y le pidieron al emperador que “aboliera instantáneamente la decisión anterior de establecer tales estudios en la escuela de lengua”. La petición de Wo Ren está citada en Chesnaux, J., et al., eds., *China from the Opium Wars to the 1911 Revolution*, Nueva York, Pantheon Books, 1976, pp. 244-245.

¹³ El príncipe Gong (1833-1898), el principal rival de la emperatriz Dowager Ci Xi durante el período de la reforma, firmó la convención de Pekín entre China, Gran Bretaña y Francia en 1860, y en enero de 1861 creó el Zongli Geguo Shiwu Yamen (Oficina para la Administración General de Negocios con Todos los Países). Fue designado “príncipe consejero del gobierno” y se transformó en miembro del Gran Consejo durante el período Tongzhi (1862-1874). Durante los años que precedieron a la reforma, él estuvo claramente asociado a los “innovadores”, pero se opuso a la reforma en las últimas etapas a causa de sus implicaciones radicales.

¹⁴ Cf. Levenson, J.R., *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1968, para una discusión acerca del conflicto entre valor e historia en el desarrollo del movimiento de reforma.

El conflicto entre los círculos intelectuales y burocráticos se agudizó entre 1870 y 1880. Cada proyecto de los que apoyaban al *yangwu* fue sistemáticamente atacado, y la élite *qingli* (purificación) encabezó la oposición, fortalecida por la resistencia popular a la mecanización. Las manifestaciones por el asunto del ferrocarril Wusong, por ejemplo, en 1876, pudieron ser usadas como evidencia de que la modernización económica conduciría a la ruptura de la ley y el orden. La emperatriz Dowager Ci Xi estimuló las rivalidades para asegurar su control sobre ambas facciones.

La derrota en la guerra sino-francesa de 1885 extendió los intentos de modernización a los círculos del gobierno central. El período entre 1885 y 1894 produjo una variedad de propuestas que iban desde la práctica de la vieja táctica de Li Hongzhang de “usar un bárbaro para controlar a otro bárbaro”, hasta el uso que hizo Zhang Zhidong de las fundiciones de hierro y acero.¹⁵ Sin embargo, las divisiones internas dentro de la burocracia y del gobierno, impidieron cualquier esfuerzo efectivo de unidad, con lo que la penetración extranjera en China pudo continuar.

A pesar de la naturaleza esquemática del resumen hasta aquí presentado, puede verse que la modernización fue concebida como un “préstamo” de Occidente que fortaleciera el Estado tradicional.

“Después de todo, los buques a vapor y las matemáticas son cosas que debemos aprender, aunque debemos afirmar y expresar la opinión de que la integridad moral del pueblo y el sentido de vergüenza, así como nuestros principios e instituciones básicas, son de fundamental importancia.”¹⁶

Esta afirmación de Wang Tonghe contiene la contradicción básica que suscribieron *todas* las propuestas reformistas hasta

¹⁵ Zhang Zhidong (1837-1909) sirvió como gobernador general de Lianguang hasta 1889, y de Huguang hasta 1907. Fue uno de los oficiales más prominentes relacionados con el establecimiento de industrias con independencia de capital, técnicos y materias primas extranjeras, pero su ambigua comprensión del concepto y actualidad del poder político le impidió apoyar la reforma política.

¹⁶ Weng Tonghe (1830-1904), uno de los sustentadores de la reforma gubernamental, fue tutor del emperador y presidente del Ministerio de Hacienda desde 1886 hasta 1898. Más tarde, la influencia de los reformistas de 1898 le debió mucho a su apoyo. La cita anterior de sus diarios se encuentra en *Reform in Nineteenth Century China, op. cit.*, p. 96.

la transición intelectual decisiva a finales del siglo.¹⁷ La voluntad expedita de utilizar, emular e importar de Occidente fue apoyada en nombre de “los principios e instituciones básicos” del Estado confucianista. Tanto el eclecticismo de Zeng Guofan, al infundir elementos de la técnica occidental en la civilización china, como la fórmula *tiyong* (esencia y uso) del virrey Zhang Zhidong, para adaptar el conocimiento occidental sobre “utilidad” a los valores chinos de la “esencia”, perseguían las mismas metas. Anticipándose al moralismo de Liang Qichao acerca de las malas prácticas que debilitan al sistema, más que el sistema que da lugar a las malas prácticas, estas tempranas propuestas insistían en la “perfectibilidad” del aparato tradicional a través de una simple operación de trasplante. El conocimiento occidental podía usarse para defender la superioridad de la “esencia” china.

La dualidad de las primeras propuestas de modernización tuvo un efecto paradójico. Primero, el de atrincherar el tradicionalismo chino al “reforzar la compulsión de afirmar la continuidad de los valores chinos frente a cualquier sugestión de fracaso”.¹⁸ Segundo, el de estimular las corrientes intelectuales que culminarían en un rechazo iconoclasta y casi total de la tradición. Este último fue más tardío, y hasta 1890 el dilema intelectual descansaba en el intento de cubrir la contradicción entre el reconocimiento de la necesidad del cambio y la íntima identificación con el pasado como fuente de valor. El esfuerzo intelectual estuvo dirigido hacia la racionalización de la necesidad del cambio, sin desvalorizar el pasado, sin, por lo tanto, imputar la inferioridad de China. Si la superioridad de China no podía ser sostenida, al menos podían hacerse reclamos para racionalizar el cambio a través de una reinterpretación de los clásicos, como una respuesta emocional y psicológica a las heridas, al orgullo y la identidad culturales.¹⁹ Irrelevante como puede haber parecido para la cuestión de la reforma y el nacionalismo, la reapertura del debate acerca de

¹⁷ El término “reforma” se usa aquí aplicando a los intentos “innovadores”, tanto en lo político como en lo económico, antes del Movimiento de Reforma de 1898.

¹⁸ Levenson, J.R., *Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, 1959, p. 5.

¹⁹ Cf. nuevamente la discusión de Levenson acerca del esfuerzo intelectual para superar la contradicción entre historia y valor.

las diferentes escuelas de conocimiento a finales de 1880 y principios de 1890 fue una clara manifestación de la compulsión intelectual a reconocer el valor dentro de la autoridad de la tradición moral y cultural.²⁰

La racionalización contenía la falacia del simple sincretismo, psicológicamente entendible, pero políticamente insostenible. Dado que los chinos fueron forzados a aceptar la ciencia moderna, esto podía ser presentado como un medio, inferior a la cultura y a la moral chinas, porque no era un fin. La falacia estaba en creer que los medios podían estar divorciados de los fines, que los fines intentados podían ser preservados intactos, no importa cuan ajenos a ellos fueran los medios empleados. “El conocimiento occidental no suplementó el conocimiento chino como esencia. Pues en realidad, el conocimiento chino había llegado a ser apreciado por su función. Cuando su función fue usurpada, el conocimiento fue dejado sin su objeto”.²¹ La fórmula *tiyong* fue en el fondo un intento desesperado por atenerse a una identidad anacrónica. La “esencia” confucianista que estaba en el centro de esta identidad no pudo sino desaparecer a medida que el conocimiento occidental vino a ser aceptado como el instrumento práctico de la vida y del poder. El confucianismo perdió su identidad viviente, “a causa de una romántica promesa de no rendición a un rival extranjero”.²²

En 1898, la “ruptura” de China era inminente bajo los nuevos alineamientos internacionales en el Lejano Este. La victoria sobre China en 1895 mostró que Japón era un fuerte contendiente en la rivalidad expansionista en Asia del Este; la ocupación japonesa de Liaodong amenazó las posesiones rusas en el Lejano Este y negó acceso al ferrocarril transiberiano al puerto de aguas libres; con el apoyo de Francia y Alemania, Rusia ejerció presión sobre Japón para que devolviese

²⁰ El debate se centró sobre una lucha para determinar qué interpretación de los textos confucianos era correcta. Kang Youwei basó sus argumentos en la tradición de la escuela del “nuevo texto” (*linwen*), que afirmaba que la versión oficial de los clásicos, el “antiguo texto” (*guwen*) basado en los comentarios neoconfucianos de Zhu Xi, no eran auténticos. Los que apoyaban ambas tendencias se identificaban abiertamente con la reforma y el conservatismo; sus metas políticas eran así claras.

²¹ Levenson, J.R., *Confucian China and its Modern Fate*, p. 64.

²² Levenson, J.R., *ibid.*, p. 61.

Liadong a China; Japón entregó oficialmente el territorio el 8 de noviembre de 1895 a cambio del pago de treinta millones de azulejos. A los ojos de los poderes que habían intervenido, este "servicio" a China naturalmente requería "garantías de gratitud". Así comenzó una mezcla de concesiones especiales, préstamos gubernamentales, franquicias ferroviarias, reconocimiento de esferas especiales de influencia" y toda una serie de intrigas diplomáticas y financieras entre los poderes imperialistas y el gobierno manchú. El tratado de Shimonoseki fue seguido por una rápida apertura de una serie de puertos nuevos, y el tratado sino-germano de 1896 concedió a Alemania las dos entradas e islas de la bahía de Jiaozhou por noventa y nueve años.

El Movimiento de Reforma de 1898 y los comienzos de la transición intelectual

Fue en este marco de referencia que Kang Youwei, el principal teórico del movimiento de reforma, realizó sus peticiones al emperador Guangxu.²³ Sus propuestas incluían la reforma del sistema bancario y monetario; el estímulo gubernamental a la industria privada, al comercio, al estudio de la agronomía, la ciencia moderna y a temas de tipo técnico; la construcción de más escuelas y bibliotecas; cambios en el sistema de exámenes; la creación de consejos, a nivel local y nacional, que se elegirían anualmente y cuyas deliberaciones serían sobre importantes temas financieros y políticos, etc. Las peticiones circularon en los medios académicos, y el emperador ordenó que el Gran Consejo enviara copias a todos los gobernadores provinciales. El surgimiento de "sociedades de estudio", y la rápida expansión de la prensa, facilitaron la difusión de las nuevas ideas reformistas. En verdad, uno de los

²³ Kang Youwei (1858-1927) inició el Movimiento de Reforma de 1898 al escribir un texto de 10 000 caracteres dirigido al emperador Guangxu, el 2 de mayo de 1898. Fue enviado por 1 300 académicos de las provincias, reunidos en Pekín para presentarse a los exámenes metropolitanos. Este segundo pliego petitorio (uno más pequeño había sido presentado antes) exigía que el Tratado de Shimonoseki no fuera ratificado, que sus responsables fueran castigados y remplazados, que se transfiriera la capital de Pekín a Xiang, que se reorganizara el ejército, etc. El emperador no vio el texto pues fue interceptado por el Comité de Censuras, pero un mes más tarde leyó un tercer pliego petitorio. Un cuarto, que abogaba abiertamente por un gobierno representativo, también fue detenido por los oficiales conservadores.

aspectos más sorprendentes del movimiento de reforma, en contraste con intentos anteriores, fue su extensión geográfica hacia el interior del país, desde los puertos sometidos a tratados internacionales y las áreas costeras.

Quizás la característica más relevante del pensamiento de Kang Youwei fue la inconsistencia y la autocontradicción interna. Luego de una educación tradicional en el confucianismo ortodoxo, Kang comenzó a explorar las ideas de los pensadores "iluminados" del siglo XVII, los cuales acentuaban la importancia de "los asuntos de actualidad" (historia, geografía y política contemporánea), en contraste con las preocupaciones morales y filosóficas más abstractas del confucianismo "oficial". En un viaje a Hong Kong en 1879, se puso en contacto con el "saber occidental", y más adelante, en 1891, abrió una escuela en Cantón donde se enseñaban los valores occidentales en las prácticas social y política, sobre la base de interpretaciones del "nuevo texto" del confucianismo. El autoritarismo confuciano y su absolutismo moral se explicaron como consecuencia de interpretaciones erróneas de la verdadera intención del sabio. Confucio sólo podía entenderse en su papel de innovador, sustentador de los ideales democráticos y de los derechos civiles. Por lo tanto, si se racionaliza desde la perspectiva de la ideología tradicional, la reforma política podría situarse dentro del contexto de los ideales confucianos. Se propuso a la monarquía constitucional como el medio estructural para reunir y fortalecer a un Estado comprometido con los benevolentes valores del confucianismo.

No obstante las posibles consideraciones tácticas de esconder el significado de la reforma bajo un disfraz tradicional, la contradicción era evidente en el objeto implicado: una reforma para preservar la "esencia" del confucianismo. El surgimiento de conceptos radicales tomados de una cultura política extraña apenas si raspó la superficie, en el sentido de reconocer las exigencias ideológicas e intelectuales de una reforma. Lo que limitó subjetivamente el alcance de la reforma como práctica fue una posición ideológica básica que se distinguía muy poco de la oposición conservadora. Otros pensadores de la época, más radicales, estaban menos limitados por las inconsistencias evidentes en los planteos de YanKang.

Fu, por ejemplo, sostuvo que el origen de la potencia occidental estaba en una concepción completamente distinta de la realidad.²⁴ Ni el poderío técnico ni la organización política bastaban como soluciones para la crisis nacional. Lo que se requería eran nuevas bases filosóficas y conceptuales; las teorías de la evolución social de Darwin y Spencer contenían las respuestas. Tan Sitong fue incluso mucho más lejos, llegando a atacar todas las reglas e instituciones que restringían la expresión de la libertad individual; el código moral confuciano; la doctrina de la legitimidad divina; el sistema de exámenes, y la dominación manchú sobre China.²⁵ Pero tales ideas no representaban al movimiento de reforma como un todo. Más bien, eran representantes de una corriente, o una tendencia, orientada a suministrar soluciones nacionalistas a través de una reforma política consciente, cuyos fundamentos ideológicos implicaban una transformación radical del aparato tradicional. Por primera vez se hicieron intentos por redefinir las bases filosóficas y políticas de la reforma, a fin de hacer un paralelo con sus aspectos materiales y darles apoyo. La reforma había tomado un sesgo abiertamente político, que contradecía *a priori* el propósito de preservar la tradición. Si bien el movimiento de reforma como un todo se caracterizó por la ambivalencia y la contradicción vistas en el pensamiento de Kang Youwei, también desencadenó el proceso transicional desde la tradición hacia una nueva posición ideológica capaz de garantizar el reconocimiento de las implicaciones totales de la reforma.

Se sugiere, por lo tanto, que la significación del movimiento reformista yace, no tanto en el *contenido* de las muchas ideas reformistas del período, sino más bien en la *posibilidad* que abrieron para resolver las contradicciones en la posición de Kang Youwei. El fracaso de la reforma destacó las limitaciones subjetivas de los reformistas, y la presencia de nuevas

²⁴ Yan Fu (1853-1921) estuvo relativamente poco implicado en las actividades de los reformistas, pero la influencia de los conceptos que él introdujo a través de ensayos y traducciones fue mucho más amplia que el movimiento reformista. Entre sus traducciones se encuentran *Evolution and Ethics*, de Thomas Huxley, y *La Riqueza de las naciones*, de Adam Smith.

²⁵ Tan Sitong (1865-1898) fue quizás el más radical de los reformistas. En su *Ren Xue (Estudio de la Benevolencia)* propuso medidas que vindicaban nociones de libertad e igualdad en diferentes clases, entre hombres y mujeres, entre China y otras naciones del mundo. fue ejecutado en 1898, en el golpe que puso fin al Movimiento de Reforma.

ideas políticas y una nueva terminología sentó un precedente para futuras búsquedas fuera de los límites de los supuestos aceptados. La combinación de ambos elementos implicó que las generaciones posteriores a 1898 podían empezar allí donde Kang Youwei había terminado, libres del peso de sus preocupaciones por la tradición.

Pero, para comenzar por el principio, ¿cuál es el origen de las contradicciones evidentes en el pensamiento reformista? ¿Qué grado de significación tuvieron para influenciar el curso de la reforma? ¿Qué tipo de soluciones exigían?

El tiempo y el espacio no nos permiten discutir todos los factores necesarios: los intereses de la élite intelectual por preservar el *statu quo* tradicional; las amenazas a ese *statu quo* contenidas en el predominio creciente de una clase comercial e industrial armada de nuevas exigencias políticas; el aniquilamiento de la empresa privada por los monopolios gubernamentales, etc. Sin embargo, habría que señalar un elemento: la persistencia del tradicionalismo dentro de la respuesta reformista pudo bloquear en forma efectiva el cambio, a causa de la perspectiva oscurantista de su meta. La posición ideológica fundamental manifestada en la identificación intelectual con los valores de la tradición (no importa cómo se presentara ésta), contradujo los objetivos afirmados por los "modernizadores". La reforma *tenía* que fracasar, pues la contradicción no se podía resolver hasta que no se abandonara la ideología subyacente a las propuestas reformistas (representativas). Una ideología dominante que incluía tanto intereses innovadores como conservadores funcionaba, en términos inmediatos, como una fuerza negativa dentro del proceso político de cambio.

En el meollo, esta ideología descansaba sobre una percepción idealista del Estado chino. Estaba arraigada en un sistema conceptual orgánico (lo que Needham ha denominado "materialismo orgánico"), en el que palabras visiblemente distintas como naturaleza y hombre formaban un todo integrado al que gobernaban las mismas leyes. Las relaciones entre diferentes fenómenos humanos y de otro tipo, expresaban un sentido de unidad cosmológica y moral que ponía énfasis en el valor de la relación, antes que en la entidad individual. Así, el *gang chang* (los tres lazos y las cinco relaciones), el pilar moral del estado confuciano, constituyó una totalidad

indivisible para la práctica moral (y política), la responsabilidad y la obligación.²⁶

Tanto la estructura del Estado como la posición y el papel del intelectual reflejaron esta conceptualización totalitaria. El término utilizado para imperio, con frecuencia sinónimo de Estado, era *tianxia* (todo bajo el cielo). El Estado, como idea y estructura, no reconocía la particularización de funciones e intereses, sino que proponía un foco totalizador de lealtades culturales, políticas y morales. El intelectual reflejó la misma posición; fue al mismo tiempo un político, un burócrata y un políglota de "elevada cultura", adoctrinado en las virtudes morales de la tradición confuciana. El universalismo confuciano definió al mismo tiempo lo que significaba ser un intelectual y lo que era el objeto de la búsqueda intelectual. El gobierno imperial era el símbolo institucional y el guardián de la tradición cultural; el aparato burocrático-intelectual fue la forma organizacional a través de la cual podía mantenerse la tradición.

La debilidad central de semejante percepción fue su incapacidad para reconocer las contradicciones de intereses dentro del todo. El culteranismo característico de la noción tradicional de Estado implicó un absolutismo moral que era autoexistente: existió por su valor (que implicaba superioridad), y contuvo valor porque existió, en un dominio que recuerda la Idea Platónica. Las amenazas externas al poder dinástico se habían desviado mediante la asimilación cultural, pero eso no podía repetirse con el colonialismo del siglo XIX. Antes bien, el efecto de la presencia occidental fue el de quebrar el culturalismo confuciano, e ir replazándolo, a través de etapas, por un nacionalismo que consideraba a la *nación*, diferente del *Estado* tradicional, como el objeto de su práctica intelectual. Sin embargo, hasta fines de 1890, el objetivo de la modernización y de la reforma seguía siendo el Estado de la tradición; el Estado pudo llegar a ser ese objeto en la medida en que se identificaba con el universalismo confuciano. En el

²⁶ El *sangang wuchang* se refería a los "tres lazos" de sumisión entre el súbdito y el gobernante, el hijo y el padre, la esposa y el esposo, y a las "cinco constantes" del código moral para un comportamiento "correcto": *ren* (benevolencia), *yi* (rectitud), *li* (propiedad), *bui* (sabiduría) y *xin* (confianza).

pensamiento de Kang Youwei, China, el Estado, la nación y el pueblo eran por igual un todo indivisible, tal como lo demostraba su gran esquema de la historia. Primero vino la época del “desorden”; en segundo lugar, la época de “la paz que se acerca” (*taiping*), sinónimo de la “gran unidad” (*datong*). En la última fase, todas las desigualdades serían abolidas, los gobiernos desaparecerían, y los hombres vivirían en hermandad, felicidad y armonía.²⁷ El legado de la fórmula *ti-yong* fue más que evidente, y el absolutismo del idealismo *datong* continuó haciendo contradictorio el significado de la reforma. El mito confuciano de la “gran unidad” no pudo asimilar el cambio político estructural sin quedar en evidencia como una ingenua falacia. La prueba descansa en la incapacidad (predeterminada) del emperador —la personificación del mito— para amalgamar todos los intereses, en 1898.

Los intelectuales del movimiento reformista comenzaron su intento con los beneficios (*sic*) de una educación confuciana. El objeto de su intento entró, sin embargo, en conflicto fundamental con los valores políticos asumidos por ellos. Así, imbuidos de los supuestos de la ideología tradicional, esos intelectuales que intentaban encontrarle soluciones a la crisis de China, se vieron objetivamente exigidos a renunciar a su herencia. La adhesión intelectual (y sin duda psicológica) al pasado inhibió el cabal reconocimiento de la China como una nación entre otras, o como una nación asediada por las contradicciones internacionales. La tradición exigió que el objeto de preocupación siguiera siendo *toda* la China, pues si China como “todo bajo el cielo” era destruida, China no existiría más.

Se ha señalado en otras partes que el principal resultado claro de la experiencia reformista en 1898 fue el de acelerar el proceso ya existente de división y desintegración de China; y que estos mismos efectos atomizantes influyeron en contra del surgimiento del movimiento nacionalista.²⁸ Esta apre-

²⁷ La teoría de la historia de Kang Youwei fue esbozada en el *Datong Shu* (El Libro de la Gran Unidad). Su primer borrador data de 1885; en 1893 Kang hizo una versión casi completa para sus discípulos, pero no se publicó en su totalidad sino hasta 1935.

²⁸ Por ejemplo, cf. Esherick, Joseph W. *Reform and Revolution in China: The*,

ciación, aunque cierta en algunos aspectos (por ejemplo, en el aumento del faccionalismo burocrático, en el incremento de la actividad comercial e industrial privada, en un intento por volver ineficaz el control central) es demasiado limitada. Uno de los impactos más importantes del fracaso de la Reforma de los Cien Días fue el de polarizar las divisiones dentro de la *intelligentsia*. En el sector "progresista", un amplio rango de teorías políticas diferentes, y con frecuencias contradictorias, se impuso sobre las teorías de los reformadores de 1898, como representación de la amplitud del espectro social y político occidental. Las contradicciones entre las "nuevas escuelas" de pensamiento desafiaron en apariencia la meta de unidad, esencial para la formación de un movimiento nacionalista. Sin embargo, simultáneamente a esto, la necesidad de una reforma política se transformó en el punto de partida para una nueva generación de intelectuales. La justificación de esa necesidad era irrelevante. Las tendencias hacia el incremento de las diferencias políticas estaban contenidas dentro de un nuevo marco ideológico; eran expresión de lo que habría de convertirse rápidamente en una búsqueda nacionalista común. Así, el fracaso del movimiento de reforma fue un retroceso temporal en el proceso de transición hacia una nueva visión nacionalista. Su impacto fue lo que aceleró ese proceso.

Quedan aún muchas preguntas por contestar: ¿En qué medida es posible aislar el impacto intelectual y político de 1898, de otros factores más "materiales"? ¿Qué significación habría que darle a ese impacto, al analizar las razones del vigoroso apoyo que ganaron las nuevas ideas reformistas y nacionalistas entre 1898 y 1911? En 1905 se abolió el sistema tradicional de exámenes, cercenándose así los fundamentos ideológicos y económicos de la lealtad intelectual a la dinastía. Se estableció un Ministerio de Educación para establecer escuelas e instituciones de "nuevo aprendizaje". Se llevó a cabo la modernización militar y, en 1908, se introdujo un rudimentario proceso electoral como una concesión ante las amplias demandas de un parlamento constitucional. Por lo tanto, en una década, lo que hasta entonces se había descartado por sacrílego, ahora se

1911 Revolution in Hunan y Hubei. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1976.

garantizaba (parcialmente) bajo los auspicios oficiales, en respuesta a la presión pública. ¿En qué medida el reformismo de la década de 1890 tuvo un efecto autónomo sobre estos desarrollos? ¿Qué conclusiones se pueden derivar acerca de la naturaleza de la transición intelectual en esta etapa?

Dado el contexto de la reforma —la evidencia material de la “declinación” de China desde las primeras décadas del siglo XIX en adelante—, la reacción intelectual y política tardó en responder adecuadamente. Ya se ha visto que las tendencias, entre 1840 y el cambio de siglo, presupusieron no tanto un proceso de reforma (como cambio de y dentro de las estructuras e instituciones estatales), como una adhesión a lo que ya existía. Sin embargo, después de 1898, la reforma se transformó rápidamente en el punto de partida de un amplio rango de intelectuales comprometidos con las mismas metas generalizadas. Pasó del nivel del pensamiento político a la práctica. Esta transformación estuvo ampliamente determinada por dos factores: primero, el fracaso del movimiento de reforma puso en claro el anacronismo ideológico de los reformistas. La reforma ya había superado la dicotomía Oriente-Occidente, pero la ambivalencia de los dirigentes acerca de sus implicaciones aniquiló la posibilidad de éxito. La reforma se siguió caracterizando por la antigua contradicción entre el significado y la meta del cambio. La supresión violenta de la actividad reformista en 1898 enfrentó a sus sucesores con el problema de resolver esa contradicción. La tragedia del experimento de 1898 exigió que toda la noción de reforma fuera examinada, específicamente el problema de qué era necesario reformar. Durante el proceso, la estructura estatal misma se transformó en objeto de ataque. Los intentos por cambiar elementos dentro de la estructura fueron bloqueados por los representantes establecidos de esa estructura, y la irrefutable urgencia de la situación china exigió una evaluación inequívoca de cuáles eran los intereses reales que se apoyaban, en oposición al cambio. El significado de la reforma pudo así emerger de las limitaciones de la ideología tradicionalista, pues una vez que se plantearon esas interrogantes, muy pronto se hizo evidente que el objetivo de la preocupación reformista más temprana, modelada por la ideología tradi-

cional, no era viable como base de una práctica política exitosa.

La importancia de esta primera etapa de la transición intelectual se encuentra en la comprensión de que era imperativo renunciar al legado de la percepción tradicional de los valores, para responder a los requerimientos de la reforma. Si la estructura misma del Estado iba a transformarse en el nuevo objetivo, había que descartar su identificación como fuente de los valores morales y políticos: la herencia confuciana pudo entenderse finalmente como una inutilidad política.

En segundo lugar, la ausencia de un Estado colonial facilitó tal transición, en la medida en que no existió una obligación inmediata, o físicamente observable, de responderle al imperialismo mediante la simple ratificación de los valores de una identidad nacional tradicional. Esto significa que la función nacionalista de la tradición pudo dejar rápidamente camino a una abierta búsqueda de soluciones nacionalistas, fuera de los límites ideológicos y políticos que imponía la tradición, como cultura aristocrática. El contacto intelectual con Occidente y Japón señaló la dirección más inmediata y factible. Para muchos, el ejemplo de la modernización de Japón ridiculizó los desencaminados esfuerzos de reforma en China. El Occidente, y por extensión el modelo postMeiji de Japón, se identificó con el progreso, como uso y como valor; la tradición fue condenada, y se le consideró inseparable del conservadurismo manchú y de la cultura aristocrática. De esa manera, la tarea de la reforma utilizó la dicotomía tradición/modernidad; la justificación de la reforma se transformó en un asunto del pasado. La reemplazó una reforma con una concepción totalizadora de la modernidad.

En contra de este cambio en la percepción de los valores de la tradición, Michael Gasster sugirió que la reforma necesitaba volverse revolución para realizar sus objetivos.²⁹ La naturaleza de la transición intelectual, como "portadora" de las implicaciones intelectuales internas del fracaso del movimiento de reforma, hizo esto parte indispensable, y aparentemente

²⁹ Cf. Gasster, Michael, "Reform and Revolution in China's Political Modernisation", en Wright, M.C. ed., *China in Revolution, The First Phase, 1900-1913*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1968.

te inevitable, de la búsqueda nacionalista de China. El universalismo confuciano bloqueó una verdadera comprensión de las tareas de la reforma, precisamente porque impidió una comprensión del cambio como representante de intereses y propósitos diferentes y contadictorios. En efecto, bloqueó la comprensión de la naturaleza de *clase* del Estado feudal. El monarquismo constitucional de Kang Youwei podría haber visualizado una nueva estructura política que facilitara la representación de nuevos intereses comerciales e industriales. Sin embargo, su inconsistencia descansó en asumir que, mediante la reforma política, el supuesto tradicional de la unanimidad de intereses entre el Estado, la nación y el pueblo podía reafirmarse en la práctica como base de una fuerza nacional. Como veremos más adelante, los acontecimientos posteriores a 1898 le quitaron toda relevancia a este enfoque, y hacia 1907 los sucesores constitucionalistas de Kang Youwei habían orientado su credibilidad política hacia la creciente tendencia del revolucionarismo republicano. Un programa que en 1898 hubiera sido tan radical como para provocar un golpe por parte de las fuerzas del *statu quo*, llegó a identificarse con la oposición conservadora en el cambiante clima intelectual, político y social de 1907. Las evocaciones de la cultura tradicional, de la "esencia nacional", que alguna vez sustentaron el cambio político, se usaban ahora para obstaculizar el creciente radicalismo de la época. El *momentum* de la reforma inicial lo empujaba, sin embargo, hacia la revolución.

El reformismo, como una forma embrionaria del nacionalismo, surgió así en nombre de una preservación de la tradición. Más tarde, se pudo criticar a la tradición en nombre del nacionalismo. La sustitución del Estado chino tradicional por el concepto moderno de nación significó poder atacar a la tradición si ésta estancaba el desarrollo de lo que era útil para la nación. Los distintos acercamientos a la tradición, identificados en forma variable con los constitucionalistas y los republicanos, reflejaron cambios y diferencias en la ideología de *clase*. Ambos grupos podían ser igualmente duros al condenar la tradición; otras veces lo eran muy poco, aparentemente para distinguirse entre sí. Sin embargo, la tradición siempre fue

una problemática central de las preocupaciones reformistas; el esquema político republicano la ignoró, considerándola irrelevante.

Las dos secciones que siguen intentan extraer algunas conclusiones acerca de la naturaleza de los acercamientos a la reforma y la revolución, y las consecuencias de ello, en la época posterior a 1898. Para eso se analizarán las dos principales actitudes hacia la tradición. Las diferencias de perspectiva fueron notables, pero ninguna dio respuesta a la crisis de China. Se sugiere, dentro de los términos de nuestra discusión, que las referencias culturales implícitas en ambos acercamientos a la tradición eran demasiado ajenas a la audiencia de la reforma como para ser efectivas a largo plazo (las manifestaciones concretas y definidas de esto se discutirán más tarde).

Liang Qichao y el dilema de la tradición

El desarrollo intelectual y político de Liang Qichao ilustra con claridad el dilema que enfrentaron los intelectuales de ese período.³⁰ Evidencia un proceso de transición ideológica, detenido y condenado por la adhesión a la tradición. Habiendo empezado como un radical por cuya cabeza se pagaba recompensa, Liang Qichao terminó como un conservador incapaz de aceptar la trascendencia y necesidad de un cambio radical. Lo irónico de su posición se debió a la historia, pues lo que era relevante según las condiciones del comienzo de su carrera pasó a tener poca relación con el clima político posterior. Sus orígenes intelectuales lo condenaron al anacronismo, pues orientaron su desarrollo intelectual alrededor de un núcleo inmutable —el *continuum* que unió las diferentes etapas de su vida—: el pasado de China.

Levenson ha señalado que no debemos considerar a Liang Qichao como un microcosmos, “con toda la China moderna encerrada en su mente arquetípica”.³¹ En oposición a eso,

³⁰ Liang Qichao (1873-1929) fue el más cercano de los discípulos de Kang Youwei en el período de la reforma. Al igual que Kang, procedía de una familia de eruditos de Guangdong, pero mientras las ideas reformistas de Kang tuvieron que evolucionar a partir de una educación clásica, la educación de Liang en esas ideas implicó que su comprensión de la reforma pudo tener implicaciones más amplias.

³¹ Levenson, J.R., *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, op. cit., p. 6.

Huang sostiene que "la vida intelectual de Liang representa un caso microcósmico del retroceso de las líneas defensivas del confucianismo en una China que se occidentalizaba".³² Sea cual fuere la opinión, muchos estaban en desacuerdo con él. Pero sus opositores, así como otros reformistas, se pueden incluir en su historia, porque ésta explica mucho más que su propio fracaso; en verdad, contiene algunas de las claves para comprender el eventual éxito de la revolución sobre la reforma.

La vida de Liang Qichao se puede dividir en tres períodos principales.³³ El primero comprende la etapa de su estrecha relación con Kang Youwei hasta su traslado a Japón, luego del abortado final de la Reforma de los Cien Días. Liang intentaba repensar la tradición confuciana como para incluir en ella lo que había de válido en Occidente, a fin de hacerle frente a Occidente. Fue ésta una preocupación impuesta al mismo tiempo por condiciones externas e internas. Una realidad cambiante lo alejaba forzosamente de su tradición histórica y lo obligaba a separarse de ella, pero su adoctrinamiento le insinuaba que el valor de ese cambio sólo se podía justificar a la luz de esa tradición. Liang se vio atrapado por la historia, a pesar de la etiqueta de "occidentalizado", y la memoria de la historia de China dependió así de racionalizaciones para "sofocar" las diferencias entre China y Occidente "en una corriente de continuidad china".³⁴ De acuerdo con el modelo de Kang Youwei, el camino para descubrir en la tradición nociones tales como ciencia, democracia y libertades individuales lo ofrecía la reinterpretación del confucianismo. La causa de los males de China podía encontrarse, por lo tanto, en una falta de reverencia hacia las palabras de los clásicos; la mala interpretación de su sentido había oscurecido sus valores.

De principio a fin, el problema era salvar a China de las

³² Huang, P. C., *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, University of Washington Press, Seattle y Londres, 1972, p. 8.

³³ Ésta es la periodización de la carrera de Liang Qichao que hace Levenson en *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. En general, es aceptada por otros, como por ejemplo, Huang, P. C., en *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, *op. cit.*

³⁴ Levenson, J.R., *Confucian China and its Modern Fate*, *op. cit.*, p. 8.

imputaciones de fracaso, pues admitirlo significaba la destrucción del objetivo de la búsqueda de Liang. Si cultura y civilización se consideraban las unidades de comparación con Occidente, eso sólo podía lograrse presentando las innovaciones políticas occidentales bajo el manto de la autoridad clásica. La perspectiva panasiática que Liang adoptó luego de su viaje a Japón, como consecuencia del golpe en palacio, en septiembre de 1898, podría incorporarse fácilmente a esas racionalizaciones. Por una parte, ilustra el gran atractivo que el Japón Meiji ejerció sobre muchos pensadores chinos de fines de siglo, pero también revela una de las principales razones de ese atractivo. Los ideales suptanacionalistas del panasianismo consideraban a la cultura y a la raza, más que a la nación, como objetos de su lealtad. "Liang pudo aceptar un ideal semejante, en parte a causa de su inclinación confuciana a darle mayor énfasis a la herencia cultural que a la entidad política, y en parte a causa de que no vio ninguna amenaza contra la integridad nacional de China, en esta visión utópica".³⁵ Pronto se comprendió que el panasianismo podía usarse para racionalizar el expansionismo militar japonés, pero en 1898 eran muy claros sus lazos con los enfoques tradicionales, en contra del imperialismo occidental.

El fracaso de la Reforma de los Cien Días y la promulgación de penas de muerte para sus dos exponentes principales, Kang Youwei y Liang Qichao, no le dejó a Liang otra alternativa que alterar su análisis de las causas de los males de China. Las reformas planteadas en nombre de la tradición se encontraron con la oposición represiva del sector más interesado en preservarla: la casa imperial. No pudo haber una indicación más clara de que la China que constituía el foco de las reformas de Liang, no era el benevolente estado confuciano de sus reinterpretaciones filosóficas. Su primer intento de afirmar la equivalencia de China con Occidente había fallado. Su segundo intento, entre 1898 y 1919, fue prescindir, en apariencia, de los presupuestos culturalistas del primero, rechazando la tradición en nombre de la nación. La transición de las lealtades culturalistas a las nacionalistas comenzó con el fracaso

³⁵ Huang, P. C., *op. cit.*, p. 49.

so intelectual y político de su sincretismo inicial, orientado a apoyar el continuo universalismo del Estado chino tradicional. Frente a las cambiantes condiciones materiales, la nación tuvo que reemplazar a la cultura como unidad de comparación con Occidente. Así, se pudo rechazar la primera búsqueda de equivalencia entre civilizaciones, haciendo que la nación, y no la cultura, fuera el punto de conflicto.

De esta manera, el antitradicionalismo fue el nuevo punto de partida de Liang. La tradición "pudo ser desdeñada para fortalecer a la nación, porque la nación, y no la cultura, era la unidad de equivalencia".³⁶ Sin embargo, la capacidad de Liang para rechazar la tradición y reconocer que China no era un mundo sino una nación entre otras, sólo fue posible cuando se vio acompañada de un rechazo similar de la noción de civilización europea. Continuó la búsqueda de equivalencias. Si defender la reforma significó rechazar el pasado de China, también el desarrollo occidental tuvo que atribuirse al rechazo de la tradición occidental. Este nuevo giro fue apoyado citando ejemplos tales como Lutero, Bacon, Descartes y otros.

La racionalización de Liang en esta segunda etapa puso fin a su breve flirteo con el Tong Meng Hui de Sun Yatsen.³⁷ Después de ser uno de los primeros en abogar por la reforma constitucional y la abolición del sistema de examen imperial, su antitradicionalismo lo condenó a una posición reaccionaria frente a los revolucionarios del momento. El llamado de unión de los primeros revolucionarios fue el antimanchuismo, no un simple antitradicionalismo. Liang rebatió esto sugiriendo que entre los Manchú y los Han no existían diferencias observables, y que la conclusión lógica del antimanchuismo iba en contra de todas las minorías chinas. Subyacente a esta argumentación se encontraba, sin embargo, una profunda antipatía hacia la revolución, un término y un acontecimiento que implicaban un quiebre con el pasado imposible de ser asimilado emocionalmente. Su voluntad de absorber y cambiar conceptos a luz de las variables condiciones materiales es-

³⁶ Levenson, J.R. *Liang Ch'i-ch'ao. . . op. cit.*, p. 101.

³⁷ El Tongmeng Hui fue fundado por Sun Yatsen en Japón, en 1905. Fue la principal organización de la revolución de 1911. Liang Qichao tuvo una asociación breve y ambigua con ella en Japón, en sus primeros años.

tuvo circunscrita por sus lazos emocionales con el pasado. La transición ideológica pudo haber empezado, pero la búsqueda permanente de una conciliación entre lo intelectual y lo emocional impidió que fuera completa.

Esto quedó finalmente claro en la tercera y última etapa de su carrera. La Primera Guerra Mundial le dio la oportunidad de articular otra vez las obsesiones que su antitradicionalismo había oscurecido. Le dio la posibilidad de reafirmar la básica superioridad moral de China frente a Occidente. La válvula de seguridad implícita en su primera sustitución de unidades de equivalencia le permitió ahora regresar a una posición no muy lejana de la de Zhang Zhidong en 1890. Dentro del modelo de la fórmula *tiyong*, la Primera Guerra Mundial era un símbolo de la degradación moral de Occidente, y la "esencia" china podía reafirmarse, incluso reconociendo la "utilidad" del materialismo occidental. De esa manera, se restauraba la tradición china. Pero su objetivo había cambiado. Antes se había usado para detener la marea de protesta social y la revolución.

Liang fue incapaz de realizar la transición ideológica necesaria para encontrarle una solución nacionalista a las necesidades de China. Esa incapacidad y falta de voluntad para descartar el culturalismo de su educación hizo que la asimilación de lo tradicional, dentro de las innovaciones, fuera siempre un tema más importante que las exigencias de una nación moderna, bajo la presión imperialista. Su retorno a la simplista dicotomía materialista-espiritual, luego de la Primera Guerra Mundial, contradujo su aparente deseo de romper con los valores tradicionales del período medio. *El valor de China descansa en su legado del pasado, en la superioridad que le dan sus instituciones y su ideología tradicionales.* Para Liang Qichao, la nación siguió siendo esencialmente una entidad cultural; si bien no era el mundo, seguía siendo el centro del mundo, incluso aunque fuera de una dimensión más pequeña que en la tradición. Incapaz de reestructurar en forma fundamental su perspectiva del Estado chino, su reformismo lo máximo que hizo fue ofrecer un modesto cambio dentro del marco existente. Un cambio fundamental de la estructura

no se podía reconciliar con su necesidad de afirmar el continuo valor de la tradición.

Esto tuvo serias consecuencias, tanto para el destino individual de Liang como reformista, como para el destino del reformismo en general. Su búsqueda de una equivalencia con el Occidente le negó la posibilidad de ver las contradicciones y divisiones, la heterogeneidad de China, la nación y el Estado. A lo largo de las diferentes etapas intelectuales de su vida, China siguió siendo un todo unificado. Admitir divisiones dentro de ese todo hubiera implicado negar cualquier punto de equivalencia con Occidente. La falacia de su argumentación está en identificar la cultura confuciana, una cultura aristocrática, con los intereses culturales, políticos y morales de la nación como un todo. La persistencia del universalismo tradicional en su pensamiento limitó su búsqueda nacionalista a asuntos de índole política y cultural. Sólo se pudieron poner los eslabones sociales y políticos cuando se reconocieron las divisiones y contradicciones dentro de la sociedad china. Y, tal como lo ha señalado Huang, Liang descartó la tealidad de la contradicción de las clases y del análisis de clase, al sostener que en China no existía una división en clases similar a la de Occidente, y que los futuros conflictos entre capitalistas y obreros podían resolverse simplemente “mediante el espíritu de cooperación y el camino medio”.³⁸ Un reconocimiento de esa contradicción implicaba el rechazo de la relevancia que podía tener la preocupación general de Liang sobre la tradición. En una perspectiva histórica, ésta fue la condición que permitió que la transición intelectual se acercara más a la realización del objetivo de la reforma.

El esquema anterior acerca de Liang Qichao es insuficiente para demostrar dos puntos principales. Primero, que a lo largo de su carrera intelectual y política, el valor, la función y la aplicabilidad de la tradición y la cultura se identificaron por completo con una disyuntiva muy simple: aceptación o rechazo. La obsesión de Liang con el asunto de qué hacer con la cultura, manifestada en la pasión con que trataba el tema, le negó la posibilidad, incluso la capacidad, de realizar una apre-

³⁸ Huang, P. C., *op. cit.*, p. 58.

ciación objetiva de qué elementos, *dentro* de la tradición, podían servirle funcionalmente para la causa de la reforma social y política. Lo mismo que con sus conceptos de Estado y nación, tradición y cultura fueron vistos como totalidades homogéneas. Estos eran inseparables de la cultura aristocrática, la ideología de la clase gobernante del imperio anterior. La lógica de esto conduce al segundo aspecto fundamental de su pensamiento: tal sincretismo, tal dualismo simplista, condujeron inevitablemente a que el rechazo de la tradición, propio de su segunda etapa, no pudiera incorporar un programa político culturalmente aceptable, o posible, dentro de las condiciones prevalecientes. El rechazo a la tradición iba a la par de una inequívoca adopción del positivismo occidental, un elogio tercamente invertido de los logros occidentales en el proceso civilizatorio de la raza humana. En un ensayo escrito en 1901, Liang señaló que sólo “los blancos”, en el curso de la historia humana, “fueron capaces de difundir *wenming*” y *wenming* era “el proceso universal del mundo moderno”.³⁹ La consecuencia fue una comprensión de la reforma demasiado ajena al pensamiento progresista chino contemporáneo, como para ser tomada en cuenta seriamente. La influencia de Liang en la difusión de las ideas políticas occidentales fue enorme, incluso en esta etapa. Sin embargo, como práctica política, ya había sido superada por los revolucionarios republicanos de Sun Yatsen, precisamente porque estos últimos no sólo fueron más flexibles para adaptarse y reflejar las demandas de una respuesta nacionalista al imperialismo, sino también porque pudieron asimilar y explorar —en una medida no insignificante— ciertas configuraciones culturales de la tradición popular china. En contraste con esto, como ideología política, lo inadecuado del revolucionarismo de Sun puede atribuirse a la misma cortedad de visión al interpretar la cultura tradicional, que tuvieron los fallidos intentos de Liang.

Dentro del contexto de la transición intelectual, la signifi-

³⁹ Huang, P.C. *ibid.*, p. 56. *Wenming* es un concepto difícil de traducir, puesto que no existe un equivalente exacto en inglés. Significa civilización, o civilizado, cuando se usa como adjetivo, pero cubre un rango más amplio de conceptos que el término inglés, pues incluye cultura, tradición y moralidad.

cación de Sun Yatsen fue de naturaleza dual: por una parte, él representó un movimiento hacia la síntesis cultural que caracterizó la culminación de la transición intelectual en este período; y por la otra, su función fue la de ilustrar uno de esos efímeros períodos del proceso revolucionario en que el extrañamiento cultural de su audiencia al mismo tiempo estimuló y condenó su propia versión de la revolución.

Sun Yatsen y la irrelevancia de la tradición

Entre 1900 y 1906, surgió una nueva generación de intelectuales que habría de dominar progresivamente la escena política; una generación de estudiantes educados en el extranjero y en las nuevas escuelas; una generación que actuó a través de panfletos radicales, mítines y demostraciones para propagar un nuevo nacionalismo. En parte, esta generación estaba ampliando las enseñanzas del experimento de 1898; en este aspecto, su aparición política fue el resultado de las influencias intelectuales y políticas inherentes al fracaso del Movimiento de Reforma. Desde otro punto de vista, sin embargo, el creciente radicalismo del movimiento estudiantil fue una consecuencia de la supresión oficial de la protesta antiimperialista. Tal fue el caso de Hunan, por ejemplo.⁴⁰ En este período, el nacionalismo estaba muy lejos de ser un concepto homogéneo. Los factores regionales fueron básicos para definir diferentes áreas políticas de actividad nacionalista, mas hacia 1905, la rama del republicanismo revolucionario de Sun Yatsen y el nacionalismo antimanchú dominaban claramente la escena. En cuanto a la ideología política, ésta le debió más a influencias externas en las corrientes intelectuales dentro de China, que a las implicaciones internas de la experiencia de la reforma. Este hecho fue decisivo para determinar su destino.

La relación de Sun con el pensamiento político occidental y con el cristianismo comenzó con su educación en Hawái, donde el director de su escuela, el obispo Willis, era un ferviente

⁴⁰ Cf. Esherick, Joseph W., *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1976.

antinorteamericano y antianexionista. Luego de su retorno a su aldea cantonesa por un período muy breve, Sun se fue a Hong Kong, luego a Honolulu, y de vuelta a China antes de decidir su traslado al recién inaugurado Colegio de Medicina para Chinos en Hong Kong, en 1887. Quien estableció el Colegio fue el doctor Ho Kai (He Qi, 1859-1914), quizás el primer contacto de Sun con aquellos que intentaban modernizar China según lineamientos occidentales.⁴¹

Existen ciertos desacuerdos en cuanto a la naturaleza del compromiso político de Sun durante los cinco años que pasó en Hong Kong. Los historiadores del guomindang tienden a sugerir que para la guerra sino-francesa de 1895 era un confirmado revolucionario. Muchos académicos del continente le dan más importancia a sus tendencias reformistas.⁴² Sin embargo, su oposición al régimen manchú era absoluta, y en 1893 dio nueva vida a un antiguo grupo de discusión, con la meta de formar una organización antimanchú bajo el nombre de Xing Zhong Hui (Revivir la Sociedad China). Fue el editor de un suplemento chino que aparecía en un semanario portugués publicado en Macao, y que circulaba entre los chinos de ultramar, del cual se dice que difundía una virulenta propaganda antimanchú.⁴³

Parece que antes de 1894 la visión política de Sun no difería sustancialmente de la corriente principal de la reforma. En un documento que preparó para Li Hongzhang a fines de 1893, la argumentación de Sun sugería, de una manera que recordaba a Feng Guifen, que la fuente de la riqueza y el poderío occidentales no estaba en los barcos de guerra y las armas sino en la óptima utilización del talento humano, la total explotación de la tierra y las materias primas, y el flujo irrestricto de mercancías.⁴⁴ Sin embargo, después de 1894, se separó de los canales de la reforma, reconocidos oficialmente, para comprometerse en actividades revolucionarias a través de

⁴¹ Ésta es la estimación de Harold Z. Schiffrin en *Sun Yatsen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley y los Angeles, University of California Press, 1968.

⁴² Schiffrin, H.Z., *ibid.*, p. 22.

⁴³ Schiffrin, H.Z., *ibid.*, p. 33.

⁴⁴ Schiffrin, H.Z., *ibid.*, p. 36.

una alianza de jóvenes intelectuales descontentos, chinos de ultramar y sociedades secretas. El Xing Zhong Hui, constituido en 1894, se transformó así en la principal alternativa organizada al movimiento de reforma de Kang Youwei.

La fundación de la Tongmeng Hui (Alianza Revolucionaria), en 1905, consolidó la posición de Sun Yatsen como el fundamental expositor de la revolución republicana. Los eventos de ese año le dieron la oportunidad de crear una nueva combinación revolucionaria a partir de los elementos dispares que no aceptaban más la autoridad manchú. Ese fue el año en que el gobierno respondió a las presiones por el establecimiento de un gobierno constitucional al cabo de doce años. La emperatriz Dowager Zi Xi aceptó enviar una comisión al exterior para investigar sistemas constitucionales extranjeros. En agosto, Yuan Shikai propuso la abolición del tradicional sistema de exámenes, y ya hacia septiembre el trono había aceptado. Ahora la modernización se consideraba como un medio para facilitar la centralización del poder estatal, de acuerdo con el modelo japonés. Sin embargo, en lugar de revivir la autoridad imperial, las reformas abrieron camino a una oposición inmediata pues, tal como lo ha señalado Esherick, el peso financiero de las reformas, añadido al ya enorme déficit, fue soportado por el campesinado y el proletariado urbano. La retórica de *minquan* (derechos populares) acompañó todos los pedidos de reforma, pero enmascaraba la "realidad de un poder aristocrático intensificado".⁴⁵ El antimanchismo popular, el nacionalismo, las presiones centrífugas de los sectores comercial, industrial e intelectual y un amplio descontento social hicieron imposible un tránsito fácil hacia la reforma desde arriba. Informes acerca de actos de vandalismo cometidos por bandidos, revueltas a causa de los impuestos, levantamientos de sociedades secretas, huelgas industriales y brotes antiextranjeros inundaron Pekín. La actividad antiimperialista se intensificó a medida que los efectos económicos del imperialismo se extendían hacia el interior. La incipiente burguesía nacional resintió la competencia extranjera, y la presencia física del colonialismo en las áreas costeras

⁴⁵ Esherick, Joseph W., *op. cit.*, p. 106.

significó un blanco adecuado para las quejas populares. En el verano de 1905, los comerciantes y estudiantes chinos lanzaron el boicot antinorteamericano para protestar contra las leyes de exclusión norteamericanas.

Dentro de este marco, la nueva élite educada repudió el esfuerzo reformista oficial. Edictos oficiales contra la actividad literaria y política "subversiva" traicionaron el intento de alentar la industria moderna y la educación. Los estudiantes en Tokio y en China consideraban los logros de Japón en la modernización política y económica como el ejemplo para el futuro de China, y antes de que hubiera transcurrido un año, también pudieron contemplar el ejemplo de la revolución en Rusia. Un disperso conjunto de soluciones políticas encontró expresión al formarse muchos grupos y organizaciones políticas diferentes, pero lo que se identificaba claramente como el lazo de unión entre todos era el antimanchuismo. Por otra parte, el republicanismo, tal como estaba estructurado en el programa de Tongmeng Hui, se transformó en el símbolo de un compromiso político aparentemente unificado. Puesto que estaba asociado a las exigencias de la acción, sus primeros éxitos se derivaron, por una parte, de intentos por explotar la tradicional antipatía popular contra la "bárbara" dinastía, entre sociedades secretas tales como la Tríada y la GeLao Hui, y por la otra, de sus extensos contactos con extranjeros, frente a los cuales Sun presentó a los manchú como el obstáculo que impedía el acercamiento con Occidente.⁴⁶ Además, también incluyó al antimanchuismo estudiantil bajo su manto. Para los estudiantes, los manchú eran responsables de las conciliaciones con Occidente, al permitir la crisis económica y social de las áreas urbanas. Así, mientras para algunos el republicanismo de Sun Yatsen era apenas algo más que un programa de acción para derrocar al gobierno manchú, para los estudiantes significó la respuesta política del nacionalismo antiimperialista.

⁴⁶ El nacionalismo de Sun Yatsen en esta etapa sólo fue objetivamente antiimperialista, en la medida en que los intereses imperialistas apoyaban, en parte, al gobierno manchú. En términos subjetivos, Sun comprendió que la destrucción del gobierno manchú era la condición para un contacto económico y político mayor con Occidente.

Ya desde el principio, el mensaje político de Sun Yatsen se caracterizó por una actitud ambivalente hacia los valores culturales. Para el momento de la formación del Xing Zhong Hui en 1894, Sun Yatsen, entre los otros líderes del movimiento republicano, se abstuvo de exponer un programa político definido en el manifiesto de la organización. Sin embargo, debido a las implicaciones y la proyección de un sentimiento personal, clamó por un esfuerzo nacional unificado hacia la modernización y la reforma política, sin importar que fuera a expensas de la cultura tradicional. En contraste, los medios organizativos puestos en práctica para lograr tales fines carecían de la menor visión crítica frente a los supuestos de la tradición. El consecuente dualismo, incluso utilitarismo, del acercamiento de Sun Yatsen a las formas culturales indígenas; su asimilación de ciertos elementos culturales dentro de su dimensión organizacional, pero el rechazo total de su valor cognoscitivo, se hizo así evidente en las etapas formativas del movimiento republicano. Y, tal como lo demostrará la discusión que sigue acerca de la filosofía política de Sun, la conocida dicotomía de tradición *versus* modernización, entendida como una simple alternativa entre valores político-culturales, no podía proporcionar la flexibilidad de respuesta requerida para atraer, influenciar y transformar los elementos sociales tradicionalistas del movimiento republicano sobre bases a largo plazo. La división entre tradición como organización, y tradición como conocimiento y valor presentó un obstáculo irresoluble para el desarrollo exitoso del movimiento republicano. En términos organizativos, el empleo del apoyo estructural disponible entre las sociedades secretas, y la capitalización de su tradicional antimanchuismo en apoyo de la revolución nacionalista no pudo revolucionarla *ipso facto*. Ni tampoco la imposición de un programa político que ignoraba las realidades políticas de la audiencia del republicanism que podían proporcionar la dinámica ideológica interna necesaria para consolidar las dimensiones populares de un movimiento nacionalista. El rechazo de la tradición no pudo resolver el problema de qué hacer con ella dentro del proceso de transformación social.

El San Min Zhuyi (Tres Principios del Pueblo) contenía la

totalidad del programa político de Sun para la reconstrucción política.⁴⁷ El primero, el Principio del Nacionalismo, se adoptó hacia 1894, en la época de la reorganización del Xing Zhong Hui. Se refería casi por entero al derrocamiento de los manchú y de la estructura dinástica. El antiimperialismo como objetivo del nacionalismo brillaba por su ausencia. Así, en 1912, cuando se produjo la abdicación del emperador manchú, Sun pudo proclamar que ese objetivo se había alcanzado, y cuando se organizó el Partido Revolucionario Chino, en 1914, él pudo definir sus metas como la realización de los principios de la democracia y de la subsistencia del pueblo, sin mencionar el nacionalismo. En este período, el énfasis de Sun en las relaciones internacionales se centraba en la cooperación con los poderes imperialistas, a fin de promover los mutuos intereses económicos y políticos a través de la expansión del comercio y para modernizar China con capital extranjero. Sólo luego que las implicaciones de la actividad imperialista en China se hicieron claras durante y después de la Primera Guerra Mundial, Sun afirmó que todavía debía alcanzarse el Principio del Nacionalismo. Para 1924, su postura abiertamente antiimperialista proporcionó una de las bases políticas para la alianza con el Partido Comunista, en el primer frente unido.

El segundo principio estaba relacionado con el problema de la democracia y la estructura del Estado. Constituía la parte de su programa que se identificaba en forma más notoria con la práctica política occidental. Basada en un análisis de la experiencia occidental, la democracia aparecía como un concepto algo vago, asociado ampliamente a nociones de igualdad de oportunidades y de estatus político, y que sólo podía alcanzarse sobre la base de una estructura gubernamental sujeta al control popular y sensible frente a la voluntad popular. Utilizando una metáfora de la experiencia de la democracia burguesa occidental, Sun comparó los gobiernos con las in-

⁴⁷ El *San Min Zhuyi* (Tres Principios del Pueblo) se expuso primero como un programa integrado a fines de la década de 1890, cubriendo los principios del Nacionalismo, la Democracia y la Subsistencia del Pueblo. En 1921 fue reinterpretado para incorporar una cantidad de elementos políticos más radicales, lo que hizo posible, en 1924, una alianza con el Partido Comunista Chino.

dustrias modernas, el presidente y su equipo con los gerentes y expertos, y el pueblo con los accionistas, que retenían el control sobre el presidente pero sin interferir en la gestión.⁴⁸

Para implementar esta idea, Sun propuso una constitución con cinco poderes, siendo su meta crear un aparato estatal poderoso, libre de la dominación de cualquiera de las ramas. Una de las críticas que esgrimió contra la práctica gubernamental de Occidente se relacionaba con el dominio del poder legislativo, lo cual, desde su punto de vista, obstruía el funcionamiento democrático del gobierno. Su propuesta de dividir el gobierno en los poderes ejecutivo, legislativo, judicial, examinativo y censorial estaba orientada a balancear la distribución del poder administrativo. En contraste, el poder soberano iba a residir en el pueblo mediante el ejercicio de los derechos de voto, anulación, iniciativa y referéndum: los poderes de la "democracia directa" de Sun.

El tercer principio fue el de la Subsistencia del Pueblo; se trataba de "socialismo, comunismo, utopías," tal como se cita que dijo Sun.⁴⁹ El comunismo se presentaba como un concepto intercambiable por el de socialismo, basado en los principios de la cooperación entre clases. En la lucha por el mejoramiento económico y la industrialización, la confianza mutua y la cooperación se consideraban como esenciales para el éxito: los efectos destructivos de la lucha de clases podían muy bien obstruir el progreso social. "La sociedad progresa a través del ajuste de los principales intereses económicos, antes que a través del choque entre intereses. Si la mayoría de los intereses económicos de la sociedad pueden armonizarse, gran parte del pueblo se beneficiará y la sociedad progresará".⁵⁰

Sun propuso dos métodos para resolver el problema de la subsistencia: igualación de la propiedad de la tierra y regulación del capital; abogó constantemente por el primer método entre 1904 y 1924. Toda la plusvalía de la elevación de los

⁴⁸ Tan, Chester C., *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, Inc., Nueva York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1971, p. 129.

⁴⁹ Tan, *ibid.*, p. 132.

⁵⁰ Citado en Tan, *ibid.*, p. 134.

precios de la tierra iría al Estado, y la propiedad privada de la tierra se aboliría gradualmente a través de políticas impositivas escalonadas. Un discurso de 1924 sobre "Tierra para el labrador", se ha citado muchas veces para demostrar que Sun adoptó la política del PCCH sobre confiscación de tierra y redistribución. Parecería, sin embargo, que Sun consideraba eso demasiado radical; insistió en que el problema de la tierra debía resolverse gradualmente, para beneficiar a los campesinos sin afectar la propiedad de los terratenientes.⁵¹

En contraste con el eclecticismo un tanto simplista de la filosofía política de Sun, su práctica organizativa demostró una comprensión política mucho más sensible a la realidad que la de sus seguidores. En la medida en que su audiencia eran los pobres urbanos y los chinos de ultramar, la popularización de un programa de acción que incorporara valores y estructuras pertenecientes a la cultura popular pudo encontrar una respuesta considerable. La percepción y el empleo de la tradición popular constituían el núcleo de éxito organizativo de Sun: propósitos colectivos, ideales de autosacrificio, imágenes del líder absoluto, preocupación por consensos y metas generales. La membresía, tanto del Tongmeng Hui como del Partido Revolucionario Chino, exigía votos de lealtad al líder y una confesada relación de hermandad con la organización. Edward Friedman ha señalado que las ceremonias de iniciación eran notoriamente similares a los ardis esotéricos de las sociedades secretas, tales como las Tríadas.⁵² Se le dio mucho mayor importancia a los aspectos organizativos que al componente ideológico del movimiento revolucionario. El énfasis en la acción reflejaba la preocupación esencial del momento: construir un movimiento de unificación nacional; la situación conducía más hacia las exigencias organizativas y activistas de un movimiento nacional que hacia sus componentes teóricos y filosóficos. Además, la combinación de una situación nacional y ciertas predisposiciones heredadas del pa-

⁵¹ Tan, *ibid.*, p. 139.

⁵² Para una discusión muy interesante acerca de la relación entre las sociedades secretas y el Tongmeng Hui, *cf.*, Friedman, E., *Backward Toward Revolution: The Chinese Revolutionary Party*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1974.

sado permitieron una acritud hacia la organización que contrastaba marcadamente con las implicaciones liberales del republicanismo como ideología política. La centralización organizativa y política tenía más relevancia que las libertades civiles, los derechos individuales y la legitimidad de los intereses plurales, todos ellos asuntos centrales en la *filosofía* del republicanismo, tal como la interpretaban los Tres Principios de Sun Yatsen. Los lazos tradicionales que cimentaban las relaciones entre el líder y la base podían servir funcionalmente al propósito de una unidad organizativa y nacional, porque la situación nacional exigía un énfasis en “crear, no desafiar, un poderoso centro nacional”.⁵³

Según Friedman, muchas de las características de la organización tipo leninista que habría de desarrollar más adelante el Partido Comunista Chino eran ya evidentes en el Partido Revolucionario, mucho antes del advenimiento de la Revolución de Octubre.⁵⁴

La Revolución de 1911 fue un paso en el extrañamiento *ideológico* entre la élite revolucionaria y las masas populares.⁵⁵ EL programa político de Sun, esbozado brevemente más arriba, manifestó compromisos y supuestos políticos tan alejados de las realidades y necesidades de China como lo estaba el sesgo aristocrático de la primeta reforma. Nociones tales como “democracia directa” para el pueblo, representación de intereses plurales, etc., presuponían una etapa de construcción nacional ajena por completo al faccionalismo y desintegración política del período. Los clamores que exigían la destrucción del gobierno manchú podían servir como metas de movilización y apoyo financiero a corto plazo, pero no eran sustitutos de las herramientas políticas necesarias para modelar y conso-

⁵³ Friedman, E., *ibid.*, p. 15.

⁵⁴ Friedman sugiere, por implicación, que el éxito organizativo posterior del Partido Comunista Chino le debió mucho a las tradiciones de un modelo altamente centralizado de la autoridad política dentro de las organizaciones populares.

⁵⁵ Benjamín Schwartz, en *Chinese Communism and The Rise of Mao*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1952, sugirió que la alienación intelectual fue una de las principales causas del surgimiento del movimiento nacionalista en China. Esto, por supuesto, no explica el nacionalismo, en sus aspectos populares, como una respuesta a la extendida inseguridad socioeconómica, pero señala un importante elemento para comprender la naturaleza, con frecuencia iconoclasta, del nacionalismo en sus etapas precomunistas.

lidar una lucha revolucionaria a largo plazo. La visión política de Sun Yatsen no llenó esa función, ni podía hacerlo. Por un lado, implicaba valores, supuestos y aspiraciones inseparables de la especificidad histórica de la *sociedad civil*, principalmente valores que estaban ausentes de la configuración cultural/ideológica de los diversos componentes del movimiento republicano. Por otro lado, sus dimensiones liberales —aquellos elementos modelados en base a los logros políticos occidentales— tenían muy poca relevancia para las necesidades de la unificación nacionalista. Tan sólo en términos conceptuales, ellos cristalizaban la distancia cultural entre Sun Yatsen y los otros intelectuales del republicanismo revolucionario, y la base social del movimiento: el pobre urbano carente de educación, “el lumpenproletariado ribereño”, las sociedades secretas de orientación tradicionalista y los chinos de ultramar enfrentados con la desintegración de su tierra madre. Presuponían, además, un proceso de aculturación demasiado grande como para que un éxito temporal lo sumergiera en la organización revolucionaria. En efecto, la separación y el conflicto entre conceptos de organización e ideología eran sinónimos de la división entre los objetivos del liderazgo, y los horizontes políticos, sociales, psicológicos e ideológicos de la base.

La principal preocupación de Sun Yatsen no fue ni el proletariado ni el campesinado. Él era un revolucionario que trabajaba para los intereses de la revolución democrática burguesa. Por lo tanto, y tal como señalan correctamente los historiadores chinos, sus limitaciones políticas reflejaban fundamentalmente su posición de clase. Su función fue apenas la de producir un programa para la revolución proletaria. Es necesario, sin embargo, ir más lejos, pues el fracaso de Sun Yatsen presagiaba el destino de la revolución burguesa como un todo. El condicionamiento político-cultural de los seguidores de Sun Yatsen exigía un concepto de liderazgo basado en el uso y manipulación de mecanismos políticos e ideológicos que, al mismo tiempo, pudieran mover las masas *más allá*, en términos de visión política, y se identificaran con ellas a fin de propiciar un amplio compromiso con la acción. Se exigía una cierta relación cultural orgánica entre los “intelectuales” de

la revolución y su base social. Sin esto, la creatividad organizativa de Sun Yatsen pudo servir temporalmente para explotar y ampliar elementos de la cultura popular hacia objetivos inmediatos, pero no pudo transformarlos a largo plazo. La falta de una ideología política persuasiva y arrayente implicó que las suborganizaciones del movimiento de Sun Yatsen permanecieran dentro del marco del poder político tradicional. Las sociedades secretas no eran organizaciones de clase; incluían elementos de la aristocracia y de los comerciantes, del campesinado, eruditos, vagabundos y elementos desclasados. Al utilizar estas estructuras preexistentes para los fines de una actividad revolucionaria, Sun no estaba ni “yendo hacia el pueblo”, en el sentido del populismo ruso, ni orientándose hacia una estrategia basada en el campesinado, tal como la que desarrollaría más tarde el PCCH. En parte, él seguía los pasos de las élites locales que habían cooperado tradicionalmente con las sociedades secretas cuando las necesitaban: un camino muy alejado del de utilizar el descontento popular como una fuerza sociopolítica dinámica para remodelar la estructura del poder. La imposición de modelos políticos extranjeros, implicados en los Tres Principios del Pueblo, sobre una base de clase orientada hacia la tradición, no pudo conducir la revolución de Sun “hasta el fin”.

Hacia el final de su vida, Sun alertó contra la “imitación esclavizada” de Occidente, particularmente en términos de la práctica política. En términos de su propia comprensión de los objetivos políticos de la revolución, este señalamiento llegó demasiado tarde, pues a mediados de la década de 1920 ya había signos de que la laguna cultural del programa de Sun estaba siendo llenada por el PCCH. Desde un punto de vista ideológico, el republicano Partido Nacionalista había perdido terreno frente al naciente liderazgo comunista pues, a nivel popular, este último pudo suministrar la necesaria cohesión cultural para un movimiento revolucionario nacional, que la aculturación política del republicanismo impedía.

No se trata de sugerir, a la manera de una retrospectión mecanicista, que la rama del revolucionarismo de Sun deba ser condenada simplemente porque no era socialista. No se trata de hacer un argumento siguiendo los lineamientos de la

crítica reformista. Lo que se sugiere, por el contrario, es que las propuestas de Sun Yatsen reflejaron una etapa de la transformación ideológica, necesaria para la eventual y exitosa evolución de una síntesis política madura. La incorporación de esto en la posterior "sinificación" del marxismo del Partido Comunista no fue, sin embargo, una simple e inevitable consecuencia de las leyes del desarrollo histórico. Pensamos que hubo fuertes razones culturales a su favor. Para decirlo de otra manera, el fracaso de Sun Yatsen en cuanto a los objetivos políticos, estuvo en gran medida relacionado con su descuido de los supuestos y valores culturales de sus seguidores. De ninguna manera todos los intelectuales que identificaron a Sun Yatsen como el líder de la revolución aprobaban sus Tres Principios del Pueblo, pero la tendencia a ignorar las limitaciones culturales de la situación China fue común a todo el espectro de la búsqueda política. Las variantes del anarquismo, populismo, socialismo, etc., de este período no se diferenciaron en cuanto al grado de persuasividad y eficacia. Más bien, estuvieron ligadas por su común incapacidad para responder frente a la realidad cultural de la situación China.

Como una segunda etapa principal de la transición intelectual, la identificación que se hizo en este período entre progreso y occidentalización-modernización política, fue en parte una reacción necesaria contra las tendencias tradicionalistas de las primeras interpretaciones de la reforma. De igual manera, fue parte de ese proceso intelectual que cimentó las bases de un retorno a las condiciones político-culturales de China, identificadas con las masas, como el punto de partida para el desarrollo de un programa revolucionario. Por su total rechazo del valor de la tradición y de la herencia cultural dentro de la transformación de China, en sí misma no tuvo más capacidad para proporcionar una solución a largo plazo de la crisis de China, que la que tuvo la reafirmación obsesiva de los valores de la tradición en la primera etapa de la transición. Ambas etapas representaron dos extremos de la búsqueda política. La experiencia y superación de ambas, en una perspectiva histórica, suministró la condición intelectual de su solución. Cuando ésta surgió, significó un programa de revolución capaz de asimilar y ampliar las lecciones de ambas eta-

pas en una visión política arriagada culturalmente en su audiencia.

Li Dazhao y la síntesis cultural

Al mismo tiempo que Sun Yarsen exponía sus Tres Principios del Pueblo, Li Dazhao (1889-1927) intentaba también formular una respuesta ideológica integrada a la situación de China. Aclamado como el "padre" del marxismo chino, Li Dazhao fue el primer revolucionario de China que expuso teorías de transformación social como reflejo sistemático de los requerimientos materiales, culturales e ideológicos de un movimiento basado en la nación. Si Liang Qichao y Sun Yatsen representaron los dos extremos en el dilema de la transición intelectual, entonces Li Dazhao puede presentarse como un "sintetizador" de estas dos experiencias tempranas. No el "sincretista", aquel capaz de ensamblar las diversas piezas políticas e ideológicas en un todo, sino aquel que pudo, por su tendencia, habilidad y visión, incluir las diferentes piezas dentro de la situación de las realidades de China. Ni la tradición ni Occidente fueron su punto de partida; no se vio compelido a reinterpretar el significado de China a fin de probar el valor de la tradición o de Occidente como componentes ineludibles del progreso social y político. Li Dazhao pudo empezar desde China, la China de las masas populares. Sin embargo, tanto la tradición como Occidente pudieron encontrar un lugar adecuado en un programa revolucionario, puesto que China fue la base de percepción de su valor. Nunca más su valor, afirmado en relación a sus diferentes localizaciones políticas e ideológicas, se impuso desde afuera sobre una entidad nacional y cultural única e indiferenciada.

Li Dazhao nació en 1898, en una familia campesina de la provincia de Hebei. Recibió una educación tradicional hasta la edad de dieciséis años, cuando dejó su aldea para enrolarse en una escuela secundaria de la prefectura, donde el estilo tradicional de enseñanza se combinaba con estudios occidentales.

Durante los primeros años de la república, las ideas de Li constituyeron una vaga y heterogénea mezcla de preceptos

morales confucianos con una teoría liberal constitucionalista. Hablaba generalmente acerca de la "voluntad del pueblo", y en 1913 sugirió que la actividad política partidista debería basarse en el principio de "hacer un país más fuerte y hacer próspero al pueblo". En su ensayo *Da Ai Pian* (La gran pena), escribió:

La base de la virtud y la fuerza descansa en el apoyo de los campesinos, la conducta del comercio, y en la garantía de beneficios para los trabajadores. Lo que producen los campesinos es completado por los trabajadores, y circula a través de los comerciantes [...]. Si tuviéramos un buen gobierno, entonces en menos de diez años habría abundancia.

Su perspectiva no era sustancialmente distinta del supuesto tradicional de que el orden social consistía en campesinos prósperos y gobernantes virtuosos.⁵⁶

Fuqiang (riqueza y fuerza) fue otro término que recordaba los aspectos tradicionales que aparecían con frecuencia en los primeros escritos de Li Dazhao. Sin embargo, la interpretación de Li de los lemas tradicionales iba más allá de un simple énfasis sobre la necesidad de un Estado fuerte; sus objetivos, en términos de clase, presuponían intereses completamente distintos de los de los "occidentalizados" del siglo XIX. Igual, si no mayor, fue el énfasis puesto sobre la "libertad natural" del pueblo, del cual se derivó una cierta ambivalencia en la percepción del Estado. Un Estado fuerte, en sí mismo, era inadecuado para proteger las libertades populares; por el contrario, podía usurpar con facilidad esas libertades. En su ensayo sobre lo Correcto y lo Erróneo (*Shi Fei Pian*), Li reconoció, sin embargo, que bajo ciertas circunstancias, la libertad podía subordinarse a la unidad nacional.⁵⁷ Así, mientras sugería que una de las causas principales de la Revolución de 1911 había sido la intromisión del Estado en la vida de la gente, clamaba al mismo tiempo por un fortalecimiento del po-

⁵⁶ *Da Ai Pian* (La Gran Pena), en *Li Dazhao Xuanji* (Obras Selectas de Li Dazhao), Beijing, Renmin chubanshe, 1978, 2a. ed., p. 3.

⁵⁷ *Shi Fei Pian* (Ensayo sobre lo correcto y lo erróneo), citado en Meisner, Maurice, *Li Ta Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1967, p. 8.

der estatal a fin de ofrecer resistencia frente a las fuerzas internas y externas de la reacción. Exigió un control popular del poder del Estado, aunque no por una relajación confuciana del poder estatal. Su actitud recodaba y al mismo tiempo se distinguía de las tradicionales teorías del estado del *laissez-faire*.

Desde el principio, el compromiso político de Li Dazhao fue distinto de las corrientes dominantes del constitucionalismo, representadas por Liang Qichao, y del republicanismo antimanchú, del cual era representante Sun Yatsen. Esto fue en gran medida el resultado de su actitud reservada, aunque no desinteresada, hacia la tradición; una actitud que pudo evitar tanto la ecuación culturalista entre reforma y preservación de la tradición, como la identificación entre progreso y modernización política según lineamientos occidentales.

Pot una parte, pudo defender la tradición cuando ésta se encontraba atacada. Por ejemplo, en respuesta a un juicio de un extranjero acerca de que las tradiciones políticas chinas mitigaban la posibilidad de una participación popular en el gobierno representativo, Li concluía que “la condición nacional no puede ser discutida con extranjeros”. Por otra parte, pudo reconocerla por lo que era. . . ., parte de una cultura popular y nacional mucho más sujeta al cambio, al desarrollo y a la transformación que el medio alrededor de ella. Su nacionalismo no exigió una defensa inequívoca de la tradición. Meisner ha señalado que la respuesta de Li frente a la tradición reflejó una “curiosa nostalgia” por la estabilidad del antiguo sistema, un anhelo por los supuestos ideológicos de la esencia confuciana. Se podría incluso argumentar que tal sentimiento permaneció constante a través de toda su carrera política e intelectual, pero eso estaba muy lejos de las obsesiones del dilema de Liang Qichao. Tal como escribió Li: “ahora no hay poder en el mundo que pueda resistir frente a las tendencias de los tiempos”. Su propósito fue, por lo tanto, tratar la tradición dentro de la universalidad del cambio; tomar el cambio, y no la tradición o la modernización, como su punto de partida intelectual. Sus lealtades básicas fueron hacia China como nación y como pueblo, antes que hacia los valores y creencias

particulares del pasado o de Occidente.⁵⁸ Pudo así mostrar una flexibilidad y creatividad en su actitud frente a la tradición, la modernización y el cambio, que no podían permitir los principios diferentes y contrastados de Liang Qichao y Sun Yatsen. Hasta fines de 1916, Li estuvo afiliado al Jinbu Dang (Partido Progresista), un partido constitucionalista conservador bajo el liderazgo de Liang Qichao. Tal como vimos, el constitucionalismo unía convenientemente el quiebre entre la autoridad de la tradición y la necesidad de la reforma. A partir de su ruptura con el Jinbu Dang, en 1916, los escritos de Li tomaron un creciente tono radical; ahora describía la herencia confuciana de China como “la ética de una sociedad dictatorial que ha sido utilizada para apoyar una monarquía dictatorial”. A Confucio lo despreciaba como “el esqueleto y los secos huesos de hace varios miles de años”, y como “la pantalla que ha resguardado a la tiranía imperial”.⁵⁹ Un creciente interés en la revolución no lo condujo, sin embargo, hacia la corriente del movimiento de Sun Yatsen o de los anarquistas. En cambio, se acercó al grupo de iconoclastas “no políticos” asociados a Chen Duxiu y a la publicación Xin Qingnian (Nueva Juventud). Éste era el órgano rector de la surgiente *intelligentsia* occidentalizada de China, y en enero de 1918, Li se unió formalmente a Chen Duxiu como uno de sus seis redactores. Junto con muchos de los líderes del Movimiento de la Nueva Cultura de 1915 a 1919, las ideas de Chen Duxiu demostraban una total difamación de la cultura tradicional china. Lu Xun condensó la visión general al sugerir que la tradición era una enfermedad psicológica del pueblo chino.⁶⁰ No obstante esta cercana relación con el periódico, Li Dazhao nunca se identificó por completo con semejantes puntos de vista, lo que se tradujo en acercamientos diferentes y contrastados a la cuestión de la actividad revolucionaria, y en el proceso definió su posición como la más relevante frente a las necesidades inmediatas del pueblo chino. Chen Duxiu proclamó que la actividad revolucionaria necesitaba de un completo

⁵⁸ Esto lo señala Meisner en *ibid.*, p. 19.

⁵⁹ Citado en Meisner, *ibid.*, p. 34.

⁶⁰ Cf. Lu Xun, *Kuangren Riji* (Diario de un loco), abril de 1918, en *Naham* (Grito de batalla), Hong Kong, Xuyi Publishing House, 1967.

renacimiento cultural; antes de 1919, el resultado lógico de esto fue un énfasis en las actividades intelectuales y culturales. La actitud más equilibrada de Li hacia la cultura y la tradición, su rechazo a adoptar la posición iconoclasta de sus colegas, significó que él tuviera la posibilidad de realizar un compromiso inmediato con la actividad revolucionaria. El marxismo, como base teórica de tal compromiso, pudo ejercer un llamado mucho más inmediato sobre él, puesto que no tuvo que estar precedido de la idea de que los males de China sólo se podían resolver mediante una renovación cultural.

Dicho en términos intelectuales, la perspectiva política de Li Dazhao durante este período fue en gran medida consecuencia de su visión del pasado dentro del proceso de cambio. En su famoso ensayo *Qing Chun* (Primavera), escrito en 1916, señaló:

Nuestros jóvenes deberían comprometerse a mostrarle al mundo no que la antigua China va a vivir o morir, sino que estamos muy ocupados en pavimentar el camino para el resurgimiento de una joven China; pues la vida es un ciclo de nacimiento y muerte, y nuestro problema no es el de una supervivencia nacional sino el de nacer otra vez y recobrar el tiempo primaveral de nuestra nación.⁶¹

Un tipo de dialéctica premarxista, un evolucionismo dialéctico fue la expresión de una de las tendencias intelectuales dominantes que influyeron sobre la *intelligentsia* china moderna. Estimuló la apasionada novedad de la revolución en el período del Cuatro de Mayo, y tuvo una inmensa significación más adelante, en la formación ideológica del Partido Comunista Chino. Dados los dilemas y conflictos por los que habría de pasar la transición intelectual en China antes de alcanzar la síntesis del marxismo chino, también satisfizo la necesidad de mantener un nexo con los valores tradicionales, cuando las influencias de Occidente y la actividad revolucionaria parecían exigir una completa ruptura con éstos. Tal aproximación, identificada muy de cerca con las interpretaciones cosmológicas y filosóficas del cambio y el crecimiento, pudo sugerir, no que lo nuevo estaba remplazando a lo viejo,

⁶¹ Li Dazhao, *Qing Chun* (Primavera), en *Li Dazhao Xuanji*, *op. cit.*, p. 74.

ni tampoco que lo nuevo (occidental) era mejor que lo viejo (chino), sino que lo nuevo estaba surgiendo de lo viejo. Al integrarse al sistema de pensamiento de Li Dazhao, se transformó en una de las principales características que habrían de distinguir su comprensión de la dialéctica, del cambio histórico y de la relación entre las fuerzas materiales y humanas, de la comprensión de otros marxistas más ortodoxos. Le garantizó la posibilidad de comprender las tareas revolucionarias de China a la luz de la tradición cultural y de las teorías asimiladas sobre la revolución, lo cual explicó su habilidad para realizar la síntesis entre tradición y modernidad, entre China y Occidente, característica específica de la naturaleza de su conceptualización política. La misma perspectiva, determinó la reacción de Li Dazhao frente a la Primera Guerra Mundial. En 1917, la guerra y la Revolución Rusa de Febrero fueron asuntos candentes para la *intelligentsia* radical de China. Los resultados de la guerra cambiaron drásticamente las perspectivas y opiniones de muchos, y en particular condujeron al rápido desgaste de la imagen intelectual de Europa como fuente de todos aquellos valores orientados hacia el beneficio y servicio de la humanidad. Tal como ya vimos, la situación le dio a Liang Qichao la posibilidad de reafirmar el valor moral y espiritual de la tradición china, contra lo que él veía como la degradación materialista de Occidente. Para otros, permitió un destacado, aunque limitado y temporal, elogio de las virtudes de la democracia liberal occidental. Para Li Dazhao, sin embargo, garantizó la posibilidad de reafirmar la necesidad de un cambio progresivo, no restringido ni por la identificación con un pasado de superioridad moral ni con la hostilidad hacia un Occidente moralmente derrotado. Su actitud hacia la guerra estuvo en gran medida determinada por aquellos elementos de su dialéctica que mantenían que la historia era un proceso cíclico sin fin de inevitable surgimiento y declinación de las naciones. Estaba convencido de que las avanzadas naciones occidentales estaban en su declinación, y de que el futuro le pertenecía a las naciones del mundo que emergían de nuevo. A diferencia de Chen Duxiu, Li se opuso a la declaración de guerra a Alemania aduciendo que una victoria aliada no sería una victoria de la democracia, sino que sólo

beneficiaría a “aquellos que defienden un gobierno burocrático”. El ejemplo de la Revolución de Febrero le sirvió para reforzar esta perspectiva. Para él, el derrocamiento del régimen zarista en condiciones de “atraso” ofrecía la esperanza de que eventos similares pudieran ocurrir en China, lo cual era expresión de un celo que recordaba el de su ensayo “Primavera”. En octubre, pudo citar otra vez el atraso de China como una positiva ventaja para el éxito revolucionario; en contraste, la madurez material de Occidente era un preludio de la declinación y la caída.

“Desde el punto de vista de la historia de la civilización, cualquier civilización nacional particular tiene su período de florecimiento y su período de declinación. Los países de Europa, tales como Francia e Inglaterra, han alcanzado un período de madurez en su civilización. Ya no tienen la fuerza para avanzar más adelante. La civilización alemana de hoy es como el sol en los cielos que controla las fuerzas del mundo [...], pero de acuerdo con la historia del pasado, un período de florecimiento va seguido de un período de declinación. Incluso aunque Rusia ocupe geográficamente una posición en el continente europeo, en comparación con los otros países de Europa, en los tres siglos pasados la tasa de progreso de civilización rusa ha sido lenta [...]; y precisamente a causa de su comparativa lentitud en la evolución de la civilización, tuvo un excedente de energía para el desarrollo.”⁶²

La interpretación de Li Dazhao de la dialéctica fue el preámbulo de cualquier familiaridad con las ideas de Marx, Lenin y Trotsky. No fue sino hasta 1919 que declaró su compromiso con el marxismo como un principio teórico, y esto a pesar de su ferviente apoyo de la Revolución Bolchevique. Li se inspiró en la Revolución de Octubre como acto, como prueba de la posibilidad de ascenso de las naciones “atrasadas” del mundo, como un ejemplo y una esperanza para China. Su compromiso teórico con ella seguía localizado en sus dialécticas evolucionistas, no en la concepción marxista de la historia y de la lucha de clases.

Mis enfoques marxistas apareció por primera vez el 1º de

⁶² Citado en Meisner, Maurice, *op. cit.*, p. 65.

mayo de 1919, en una edición especial del *Xin Qingnian*. Ya entonces las semillas de su muy particular concepción marxista distinguían sus puntos de vista de los de su colega Chen Duxiu. Primero, su preocupación por el campesinado y las condiciones rurales. "La gran ola que barre la humanidad" de 1917 daba pocas muestras de acercarse a las playas de China. Para Li, la vida política de China se había transformado en "un matadero adonde se lleva a nuestro pueblo como a cerdos al sacrificio, y en el que nuestra sangre, carne y huesos se le dan a los lobos civiles y militares para que se los devoren". De nuevo, cuando vio la parálisis de la sociedad urbana y el creciente aislamiento de los intelectuales de las masas en cuyo nombre se intentaba la revolución, Li se volvió hacia el campesinado. En lo que podría considerarse, en una visión retrospectiva, como uno de los documentos más importantes del desarrollo temprano del comunismo chino, él exhortó a los jóvenes intelectuales a "ir a las aldeas", a fin de llevarle a los campesinos las ideas de la revolución.⁶³ "Sin su liberación, nuestra nación entera no encontrará liberación; su sufrimiento es el sufrimiento de toda nuestra nación; su ignorancia es la ignorancia de toda nuestra nación; las virtudes y los defectos de sus vidas son las virtudes y defectos de nuestras políticas. Cuando toda la gente está (tan) confundida, ¿quién puede levantarla, hacerle saber que debería exigir su liberación, hablar claro sobre sus sufrimientos, desterrar su ignorancia, exigir que sea ella misma la que decida las virtudes y defectos de su propia vida, excepto en la niñez?"⁶⁴ Su mensaje no pretendía sugerir que los campesinos mismos podían organizarse espontáneamente como la columna vertebral de la revolución, pero, precediendo a Mao Zedong en casi una década, él fue el primero en señalar que sin la participación directa de los campesinos la revolución sólo existiría de nombre. Además, su señalamiento fue que el campesinado no se podía excluir de una estrategia revolucionaria, no sólo *numéricamente* —dada su precaria situación económica— sino que

⁶³ *Qingnian yu Nongowen* (La Juventud y el campo), en *Li Dazhao Xuani*, op. cit., p. 150.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

políticamente también era indispensable una cierta actitud flexible. Li enfatizó el hecho de que la gran mayoría de los votantes, bajo la nueva forma de gobierno, estaría en las aldeas, pero que para que las elecciones fueran totalmente efectivas era “indispensable levantar el campo, indispensable capacitar a los campesinos para alcanzar el conocimiento y la habilidad de tomar una decisión libre”.⁶⁵ La razón principal del deprimente fracaso de las anteriores elecciones había sido que no hubo “jóvenes en las aldeas que fueran compañeros reales de los campesinos, que pudieran hablarles acerca de los principios y el significado de las elecciones, gente que pudiera preparar a los campesinos para elegir”.⁶⁶ La implicación era que sin una comprensión popular del significado de las elecciones, éstas seguirían estando abiertas a manipulaciones por parte de las élites políticas educativas y militares.

La segunda característica del pensamiento de Li Dazhao, evidente en esta primera etapa, ha llevado a muchos a etiquetarlo como populista. Se trataba de una posición filosófica que enfatizaba el papel de la conciencia en la hechura de la historia, el elemento humano o “espiritual” —como muchos lo han llamado—, en contraste con el elemento material. Este aspecto no fue menos significativo en el desarrollo del comunismo en China que su actitud hacia el campesinado, y tuvo particular influencia en la formación política inicial de Mao Zedong.⁶⁷ No existen evidencias en los escritos de Li Dazhao de que hubiera sido influenciado directamente por el populismo ruso, y Meisner ha señalado que antes de la Revolución de Octubre no sabía de la existencia del movimiento narodnik. Las similitudes principales eran generales antes que específicas y, en parte, pueden haber funcionado para explicar la posibilidad de la revolución en condiciones objetivas, lo que no permitía la teoría ortodoxa marxista. En *Mis enfoques*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁷ En el período comprendido entre el Movimiento del Cuatro de Mayo y la fundación del Partido Comunista, en 1921, Li Dazhao, Director de la Biblioteca de la Universidad de Pekín, estableció un “Grupo de Investigación para estudios marxistas”. Fue ahí donde mucha gente joven entró por primera vez en contacto con las ideas marxistas. Entre esos jóvenes se encontraba Mao Zedong, quien trabajaba como asistente en la biblioteca dirigida por Li.

marxistas, Li criticó los aspectos deterministas de las interpretaciones corrientes del marxismo, que según su criterio alentaban la pasividad. Señaló que el socialismo marxista estaba arraigado en un sistema de principios éticos, pero criticó a Marx por relegar el papel de la ética a la etapa de la "verdadera historia humana" del comunismo futuro. En oposición, Li argumentó que "en este período de transición, los movimientos éticos y humanos deberían redoblar sus esfuerzos para eliminar los males del período inicial de la historia [...]. No podemos depender sólo del cambio material".⁶⁸ Su comprensión del materialismo histórico tuvo así un acento que se originó en su creencia premarxista en el valor del pensamiento, de la conciencia y del papel del intelectual para efectuar el cambio social. Una consecuencia de eso fue la ambivalencia de su actitud hacia las exigencias más materialistas de la filosofía marxista, que se expresó de la siguiente manera: "Defendemos el humanismo para transformar el espíritu humano y, al mismo tiempo, al socialismo para transformar la organización económica. Buscar la transformación del espíritu humano sin transformar la organización económica sería, sin duda, completamente ineficaz. Pero tampoco se lograría ningún éxito transformando la organización económica sin transformar el espíritu humano. Propiciamos la transformación de la materia y la mente, la transformación del espíritu y la carne juntos".⁶⁹

Un cierto voluntarismo romántico fue, pues, el principal elemento que ligó el pensamiento de Li Dazhao con el populismo. Su creencia en el valor del "trabajo intelectual" en el campo iba acompañado de una manifiesta convicción de que los campesinos y la vida rural poseía una pureza e inocencia de la que carecía la vida urbana. Una orientación campesina coloreó su marxismo, lo cual, incluso antes de la fundación del Partido Comunista Chino, ya lo situaba aparte de sus colegas menos creativos. Muchas de las ideas por las cuales Li ha sido tildado de populista, sin embargo, nunca fueron específicas de los movimientos populistas. Por ejemplo, su

⁶⁸ Li Dazhao, *Wode Makesi Shijieguan (Mis enfoques marxistas)*, en Li Dazhao *Xuanji*, *op. cit.*, p. 194.

creencia en la posibilidad de que el atraso económico fuera una ventaja en el cambio revolucionario fue defendida, en parte, por Trotsky. En Li Dazhao se explica, como ya vimos, en referencia a su propia, premarxista (y orientada hacia la tradición) interpretación de la dialéctica.

La noción de que el hombre —y no las leyes— hace la historia siguió siendo central en los escritos de Li Dazhao desde los primeros años de la década de los veinte hasta su arresto y ejecución en 1926. En contraste con sus colegas, eso le permitió mantener una posición ideológica que, aunque se identificaba con las tareas y metas de la revolución socialista, pudo partir de las condiciones políticas y culturales de las masas. Sus metas se moldearon, en la interpretación que les dio, dentro del contexto de lo que permitían las condiciones. Pudo, por ejemplo, concederle a las elecciones como práctica democrática tanta importancia como Sun Yatsen, pero colocó su valor dentro de los límites que podía aceptar la conciencia popular. Debían ser parte de ellos, no una imposición.

La raíz de la creatividad política de Li Dazhao está en la percepción de la relación entre el hombre, la historia y la tradición, lo que le permitió superar la brecha entre él y su auditorio para los fines de la lucha revolucionaria. Los lazos culturales establecidos explican en gran medida no sólo su propio éxito, sino los eventuales logros de esa formulación tan particular del marxismo del Partido Comunista Chino.

Conclusión

Entre la última década del siglo XIX y el surgimiento del movimiento comunista en China, la transición intelectual pasó por tres etapas principales. Cada una de ellas representó posiciones de clase distintas: la “tendencia” reformista de la clase terrateniente feudal, la burguesía nacional y el proletariado. Las razones fundamentales de esta particular secuencia de los intereses de clase, en la transición intelectual china, se encuentran en los cambios económicos que produjo en la sociedad china la llegada del imperialismo. También la temporalidad de las dos primeras etapas de la transición intelectual deben explicarse “en última instancia” en referencia a los

mismos factores. Los intentos de Liang Qichao tendieron básicamente, y a pesar de sus objetivos aparentes, a consolidar el sistema feudal. Los de Sun Yatsen, antes de su identificación con el Partido Comunista, en 1924, no pudieron exigir una posición de clase dominante a causa de la debilidad de la burguesía nacional. La naturaleza de las demandas políticas que propuso estaban demasiado lejos de los intereses de la clase mayoritaria como para que encontrarán el apoyo necesario. Sin embargo, esto no basta. Tales términos, por sí solos, no pueden explicar los logros de la revolución socialista en China. Si la burguesía nacional era económica y numéricamente demasiado débil como para lograr un éxito político en la revolución nacional, el proletariado también lo era. El fracaso de Sun Yatsen no fue simplemente un fracaso de clase. También fue cultural, una falla interna de las implicaciones culturales de sus propuestas políticas.

Liang Qichao se identificó con la cultura de la tradición aristocrática; Sun Yatsen con un sistema cultural totalmente ajeno a China. En cada etapa, cada una de las respectivas posiciones tuvo claras implicaciones sobre la consecución de los intereses de cada individuo. En el primero, el interés se centró en cómo conducir la reforma a fin de preservar la tradición aristocrática. Dicho en términos filosóficos e intelectuales, se autocontradijo y fue inconsistente, pues por una parte fortaleció las exigencias de la burguesía emergente, y por la otra contradujo sus intereses al reafirmar el valor "esencial" de la tradición dinástica china. En el segundo, un rechazo global de la tradición, de la cultura china como un *locus* de valor, terminó en una identificación simplista entre progreso y cultura extranjera. Eso significó que los valores asociados con la práctica política extranjera se impusieran sobre las realidades político-culturales existentes de la sociedad china, en virtud de su superioridad inherente a todo lo que esas realidades pudieran ofrecer. Fue equivalente a un intento por injertar en un nuevo espíritu una formación material y cultural sin cambio. La ausencia de cualquier esfuerzo por explicar la importancia de tales valores extraños a la luz de las condiciones existentes, sin ningún esfuerzo por "educar" a aquellos para los cuales se proyectaban esos valores, hizo que no pudieran vol-

verse parte de la sociedad china.⁷⁰ Tuvieron que permanecer separados.

En contraste con estas dos primeras etapas, la tercera, representada por Li Dazhao, pudo combinar una ideología que presuponía metas ajenas a la conciencia popular, con métodos de interpretación que pudieron sintetizar las culturas indígenas y extranjeras. Su posición de clase implicó intereses políticos y culturales que estaban tan divorciados de las condiciones existentes, como los de Sun Yatsen. Sin embargo, la manera en las que los interpretó pudo atraer (a largo plazo) el interés popular de una manera inconcebible para Sun Yatsen. En parte, dentro del contexto de la significación del marxismo, esto fue una consecuencia del contenido de sus ideas: aquellos aspectos de la teoría socialista relacionadas con actitudes hacia el socialismo, por ejemplo, o hacia las dinámicas del cambio social, tenían mucho más en común con el condicionamiento cultural de China, que nociones como la libertad de expresión. Asimismo, su éxito estuvo en relación con el marco cultural que coloreó las interpretaciones de sus metas. Pudo comprender el significado de las demandas por la redistribución de la tierra, por ejemplo, no dentro del contexto del desarrollo industrial, como Sun Yatsen, sino en relación a los campesinos directamente afectados. Pudo discutir las elecciones no a luz de sus beneficios inherentes, sino en específica relación con aquellos que debían beneficiarse de ellas. Pudo realizar la síntesis cultural entre su auditorio y su ideología, lo cual es una parte necesaria de cualquier revolución.

En lo que respecta a los factores "secundarios" para explicar los logros de la tercera etapa —aquellos factores que se refieren a las modalidades internas de la transición intelectual para sobredeterminar su propio curso—, la tradición era un asunto central. En la primera etapa, preservar la tradición fue una reacción obsesiva frente a la tendencia dominante del cambio social. En la segunda, se la ignoró. El condiciona-

⁷⁰ En la interpretación inicial de los Tres Principios del Pueblo, Sun Yatsen abogó por un período de "tutelaje político" para preparar para un gobierno democrático a aquellos que carecían de educación política. Iba a durar tan sólo un período limitado. El concepto de educación política de Sun Yatsen nunca se comprendió como un componente a largo plazo del movimiento revolucionario.

miento de la cultura popular se consideró como un elemento determinante para el éxito final de una revolución política y económica estructural. Para Li Dazhao el problema de qué hacer con la tradición se transformó esencialmente en algo irrelevante. No se la asoció ni con la "esencia" de China ni con *todo* lo que era políticamente negativo. Se pudo incorporar orgánicamente al concepto de una nueva China, tanto para explicar la posibilidad de que lo nuevo surgiera de lo viejo, como para interpretar el significado de lo nuevo. Cambió de ser una justificación para el cambio a ser un componente necesario del cambio.

Estas tres diferentes etapas no fueron de ninguna manera el resultado de una selección consciente. La posición de Li Dazhao fue una consecuencia, tanto histórica como intelectual, de sus predecesores intelectuales, y podría incluso argumentarse que la adhesión y el rechazo alternados a la tradición, en el proceso de transformación, fueron etapas necesarias por las que tuvo que pasar la transición intelectual a fin de lograr su solución. Las asociaciones simplistas de Liang Qichao y Sun Yatsen se pueden ver como las condiciones intelectuales para el despegue de Li en relación con ellos. Las lecciones que él sacó de su experiencia, en un proceso tanto consciente como inconsciente fueron, sin embargo, características. No fueron comunes entre sus colegas comunistas. A diferencia de Chen Duxiu, no sintió la necesidad de denigrar del pasado de China como una entidad negativa inequívoca. Pudo centrar sus intereses tanto en lo que era necesario como en lo que era posible; pudo asimilar el condicionamiento, en lugar de identificarlo como un blanco del cambio revolucionario. En esto descansa la creatividad, y la necesidad del "modelo" chino: no imposición desde afuera, sino cambio desde adentro.