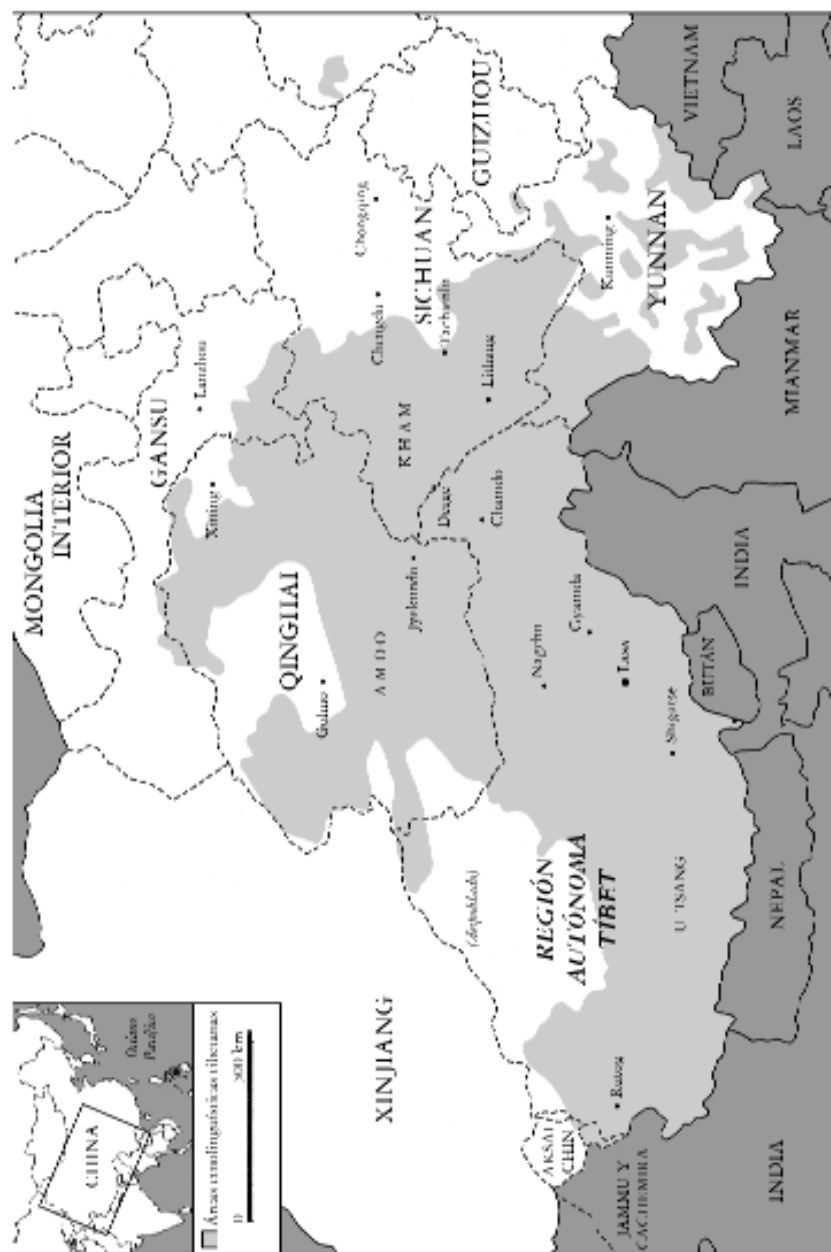


REFLEXIONES SOBRE EL TÍBET

En el actual debate sobre el Tíbet, las dos partes enfrentadas lo ven casi todo blanco o negro y sólo se diferencian respecto a cuál es cuál. Pero hay una cuestión que tanto las autoridades chinas como los nacionalistas tibetanos procuran desdibujar o, mejor aún, evitar por completo. En el momento culminante de la Revolución Cultural, cientos de miles de tibetanos se lanzaron sobre los templos que habían atesorado durante siglos y los destruyeron en pedazos, rechazaron su religión y se convirtieron en celosos seguidores del gran invasor *han*, Mao Zedong. Para el Partido Comunista Chino (PCCh), el episodio forma parte de una catástrofe social, iniciada por él pero de la que desde hace mucho tiempo reniega y espera que el resto del mundo olvide pronto. Para los tibetanos participantes, el recuerdo de esa matanza es una amarga humillación, de la que preferirían no hablar o que intentan exorcizar con la excusa de que sólo lo hicieron «bajo presión de los *han*». Los críticos extranjeros simplemente se niegan a aceptar que el episodio tuviese lugar alguna vez, incapaces de imaginar que los tibetanos pudiesen voluntaria y conscientemente hacer tal cosa. Pero un cuidadoso análisis y una reflexión más profunda sobre lo que había implicado en ese trauma pueden arrojar luz sobre algunas de las cuestiones culturales que están en juego en la atribulada Meseta Elevada.

Primero hace falta, sin embargo, un análisis de los antecedentes históricos más amplios. Durante muchos siglos, el Tíbet fue una entidad política integral, gobernada por líderes religiosos locales y señores feudales. Bajo la dinastía Qing, China ejerció su jurisdicción sobre la región mediante el sometimiento de la elite y no interfirió directamente en los asuntos locales. Entre 1727 y 1911, el principal símbolo de la soberanía china sobre el Tíbet fue la oficina del comisario residente, conocido como *amban*. La presencia imperial en Lasa, sin embargo, constaba «sólo del propio comisario y algunos oficiales logísticos y militares»¹. Éstos, junto con un puñado de funcionarios civiles, eran responsables de todos los

¹ *Lianyu zhuzang zougao [Informes tibetanos enviados al emperador por Lian Yu]*, Lasa, 1979, p. 89. Había, de hecho, unas cuantas fortalezas Qing instaladas en el Tíbet, pero su función era puramente militar.



trabajos administrativos diarios. Al no hablar tibetano, tenían que fiarse de intérpretes, y pasaban la mayor parte del tiempo en Lasa, haciendo sólo unos cuantos viajes de inspección al año fuera de la ciudad². Es inconcebible que un aparato tan minúsculo pudiese ejercer un control efectivo sobre el Tíbet, un área de más de un millón de kilómetros cuadrados. En general, el comisario residente sólo podía ejercer de lo que llamaremos «conector», mediador entre las autoridades Qing y los gobernantes locales, el Dalai Lama y el Kashag³. Bajo este sistema, los campesinos se sometían sólo a los señores tibetanos: «sólo conocían al Dalai, no a la Corte». En ciertas ocasiones –cuando el ejército de la dinastía Qing ayudó a repeler las invasiones, por ejemplo– la elite tibetana llenaba de elogios el asesoramiento del comisario. El resto del tiempo, sería poco realista esperar que los gobernantes locales, que tenían en sus manos todo el poder y los recursos de la región, obedeciesen a unos cuantos funcionarios extranjeros con limitaciones lingüísticas, militarmente débiles y social y políticamente aislados.

En consecuencia, como admitió el emperador Qianlong, «los asuntos locales tibetanos se han dejado a las acciones voluntarias del Dalai Lama y los *shapes* [altos cargos del Kashag]. Los comisarios no sólo eran incapaces de asumir el poder, sino que también se les mantenía desinformados. Esto reducía el cargo del comisario residente en el Tíbet a algo puramente nominal»⁴. En respuesta, la corte de los Qing emitió en 1793 un decreto imperial, los Veintinueve Artículos sobre la Reconstrucción de los Asuntos Internos del Tíbet, que consolidó la autoridad del comisario sobre los nombramientos administrativos, militares y religiosos, los asuntos exteriores, las finanzas, los impuestos y el sistema de justicia penal⁵. Estas medidas han dado lugar a la afirmación de que a partir de entonces el poder de los comisarios residentes «superó al de los gobernadores de otras provincias»⁶. No obstante, cuando el comisario imperial Zhang Yintang visitó el Tíbet un siglo más tarde, le escandalizó enormemente oír al Dalai Lama calificar sarcásticamente a los representantes de los Qing de «comisarios preparadores del té». (La preparación del té es un tipo de ceremonia budista tibetana de ofrenda a los muertos; uno de los deberes del comisario era distribuir este obsequio a los monasterios en nombre del emperador; la insinuación era que no hacía otra cosa)⁷. El comisario del último

² Lian Yu, el último comisario residente, señaló en tono de queja en su memorando: «Hay dos o tres personas en el despacho de este humilde servidor que saben hablar tibetano; por ahora, no nos hemos encontrado a ningún tibetano que sepa hablar chino».

³ El Kashag, compuesto por cuatro funcionarios de alto rango, era el órgano ejecutivo más elevado del Tíbet.

⁴ *Utzang tongzhi* [Gaceta General del Tíbet], vol. 9, p. 315.

⁵ El texto completo se publica en *Xizang tongsbi: songsbi baochuan* [La historia tibetana: una cadena de piedras preciosas], Lasa, 1996, pp. 779-786.

⁶ Ding Shicun, *Qingdai zhuzang dachen kao* [Estudio sobre los comisarios residentes Qing en el Tíbet], sin fecha.

⁷ *Qingji chouzang zoudu* [Correspondencia de la corte de los Qing sobre asuntos tibetanos], libro 3: *Zhang Yintang zoudu* [Informes enviados por Zhang Yintang al Trono], vol. 2, p. 17.

periodo Qing, Lian Yu, se quejaba también de que «el Dalai Lama se arroga una indebida importancia y quiere manipularlo todo». Aunque los altos cargos tibetanos parecían respetuosos y deferentes, con «una muestra externa de honradez y humildad», él consideraba que su verdadero comportamiento no era sino «secreta resistencia» y «muy a menudo dejan las órdenes sin atender durante meses con el pretexto de esperar el regreso del Dalai Lama o de que todavía hay decisiones sin tomar, haciendo sencillamente caso omiso de la solicitud de que respondan urgentemente»⁸.

En cierta medida, sin embargo, esta situación era aceptable para ambas partes. Desde el punto de vista del poder estatal, la corte de los Qing conservó la capacidad de ocupar el Tíbet, pero no le hizo falta; el sistema del conector tenía el mérito de ser extremadamente barato. El quid del marco de la antigua diplomacia oriental radicaba en el orden de los «ritos»: siempre que los lamas fuesen sumisos y no planteasen problemas, se los toleraba. A pesar de las quejas de los comisarios y del ocasional desagrado del emperador, sólo la amenaza de que el Tíbet escapase de su órbita causaba seria preocupación en la Corte y exigía alguna forma de «rectificación». Esto no ocurrió más que unas cuantas veces durante los ciento ochenta y cinco años de gobierno de los Qing; en su mayor parte, los comisarios residentes se estacionaron en el Tíbet para mantener el mandato simbólico del emperador, más que para gobernar de hecho.

Las sombras de la modernización

El derrocamiento del imperio Qing por la revolución china de 1911 creó una nueva situación. Inmediatamente antes, en uno de sus últimos actos de autoridad, la dinastía había enviado un ejército para ocupar Lasa. Pero con la caída del orden imperial, seguida de cuatro décadas de desorden en la propia China, por primera vez en siglos el Tíbet disfrutó prácticamente de una completa independencia de hecho. El comisario residencial y su séquito fueron expulsados en 1912, y el decimotercer Dalai Lama consolidó su posición como líder nacional, ampliando y modernizando el ejército tibetano al estilo británico y japonés y estableciendo bancos, minas y un servicio postal. Se promovió el comercio y se enviaron estudiantes a prepararse en Occidente. Los funcionarios jóvenes comenzaron a imitar el modo de vestir de sus compañeros de polo bajo la dominación británica de la India y la banda militar aprendió a tocar el *Dios salve al rey*. Pero a la elite monástica el precio de las reformas le pareció excesivo. Los nuevos funcionarios consideraban que las órdenes religiosas eran las causantes del retraso del Tíbet: no serían las oraciones sino las armas las que harían fuerte al país. Aunque el Dalai Lama comprendió la importancia del ejército para asegurar su poder laico y resistir la potencial amenaza china, no podía tolerar un ataque directo a su autoridad; cuando los

⁸ [Informes tibetanos enviados al emperador por Lian Yu], cit., pp. 47-48, 16.

jefes militares empezaron a plantear la reforma de su propio cargo, instigando una serie de reuniones privadas pensadas para presionarlo y conseguir que renunciara al poder político, se volvió contra ellos, poniendo fin a la modernización del Tíbet. El ejército entró en decadencia después de que sus oficiales fuesen purgados, encontrando la derrota a manos de un señor de la guerra regional de Kham –la sección del Tíbet oriental que se extiende hasta la provincia de Sicuani– en 1931. Tras esto, el Dalai Lama se inclinó de nuevo hacia Pekín.

China, mientras tanto, había lanzado una incesante campaña propagandística en el campo internacional a favor de su derecho a la soberanía sobre el Tíbet. Esto fue tácitamente admitido por Occidente –el país sería un populoso y gran aliado durante la Segunda Guerra Mundial–, que no obstante seguía tratando al Tíbet, en la práctica, como un Estado independiente. La elite tibetana, entretanto, siguió vacilando: dado que ya tenían de hecho un autogobierno, era más fácil encerrarse en su meseta rodeada de montañas nevadas que entrar en disputas con China. Como el decimotercer Dalai Lama dijo a Charles Bell:

Algunos países quizá deseen enviar representantes al Tíbet; los viajeros de otras naciones quizá deseen penetrar en nuestro país. Estos representantes y viajeros quizá planteen preguntas inconvenientes sobre mí y sobre el gobierno tibetano. Nuestras costumbres son a menudo diferentes de las de Europa y Estados Unidos, y no deseamos cambiarlas. Quizá vengan misioneros cristianos al Tíbet, y al intentar expandir el cristianismo podrían hablar en contra de nuestra religión. Eso es algo que no podríamos tolerar⁹.

Si se hubiesen mantenido las formas de la diplomacia oriental, tal vez se podría haber establecido un nuevo sistema de conectores como solución aceptable para el problema de la mediación entre China y el Tíbet. Una vez extendido a Oriente el concepto de soberanía estatal occidental, sin embargo, todos los regímenes chinos estaban obligados a adaptarse a él; cualquier intento de prolongar un método más ambiguo no serviría más que para animar a los gobernantes locales a avanzar hacia la soberanía independiente, antes o después.

«Un país, dos sistemas»

Tal era la situación cuando el Partido Comunista triunfó sobre el KMT en China y fundó la República Popular en 1949. Mao no avanzó hacia el Tíbet hasta el estallido de la guerra de Corea, en 1950. Entonces, un contingente de 40.000 soldados del Ejército Popular de Liberación (EPL) entró en el territorio controlado por el Kashag, con una demostración de fuerza que pronto derrotó al ejército tibetano que se enfrentó a él en Chamdo.

⁹ Sir Charles BELL, *Portrait of the Dalai Lama*, Londres, 1946, p. 350.

Pero Mao no tenía prisa por llevar la revolución al Tíbet. La intención del PCCh, por el contrario, era «regir» el país desde fuera mediante algo muy similar al modelo Qing. A pesar de sus compromisos revolucionarios, el PCCh no hizo un solo intento de reforma social en el Tíbet. Se dio preferencia a la soberanía. Siembre que el Tíbet volviese «al seno de la gran familia de la madre patria», Pekín estaba bastante dispuesto a tolerar allí el mantenimiento del «sistema de servidumbre feudal». Aunque el número de miembros del personal civil y militar estacionados en el Tíbet después de 1951 aumentó enormemente en comparación con la era Qing, las relaciones políticas y sociales seguían mediadas por los «conectores» de hecho. Los asuntos locales siguieron administrados por las autoridades tibetanas y se instauró el mecanismo de «un país, dos sistemas». El nombre dado a esta táctica fue el de «Frente Unido». Lo que significaba en la práctica era una alianza entre los comunistas y la clase gobernante tibetana, que cooperaría en la consolidación de la soberanía china. La base para esto era el Acuerdo de los Diecisiete Puntos firmado por Li Weihan y Ngawang Jigme Ngapo en mayo de 1951, en el que el gobierno del Dalai Lama reconocía que el Tíbet era parte de China, daba consentimiento *post facto* a la entrada del EPL y a la eventual integración del ejército tibetano en sus filas y aceptaba la autoridad del gobierno central para dirigir sus asuntos exteriores. A cambio, Pekín prometía «autonomía» al Tíbet, manteniendo el sistema social y religioso, la dignidad del Dalai Lama y los puestos de los funcionarios locales sin cambios, al mismo tiempo que restauraba al Panchen Lama, enviado al exilio por el decimotercer Dalai.

La línea del Frente Unido se siguió no sólo en las áreas sometidas a la administración del gobierno del Kashag, sino también en Chamdo, donde el EPL había establecido el control. Se creó un Comité de Liberación Popular del Área de Chamdo, con siete tibetanos entre sus nueve vicepresidentes. Aparte de un miembro del PCCh, todos éstos pertenecían a las familias gobernantes locales, al igual que la mayoría de los 35 miembros del Comité. En los doce *zong* subordinados, o comités de liberación de cada condado, había 14 oficiales *ban* y 154 tibetanos, todos ellos de la elite. Chen Jingbo, en aquel momento director del Departamento del Frente Unido del Comité Tibetano del Trabajo del PCCh, informó:

Tras el establecimiento del Comité Preparatorio para la Región Autónoma Tibetana, en 1956, gran número de individuos de las clases altas locales fue nombrado para diversos puestos sometidos al Comité. En aquel momento, había unas 6.000 personas que pertenecían a las clases media y alta (incluidos los principales jefes de clan) en toda la región (entre ellos, 205 eran oficiales de cuarto rango, 2.300 por debajo del quinto rango y 2.500 pertenecientes a círculos religiosos). De ellos, 2.163 tenían ya puestos asignados y se espera que los 3.400 restantes reciban diversos nombramientos antes de 1960¹⁰.

¹⁰ Chen JINGBO, «Xizang tongyi gongzuo de licheng» [La experiencia del trabajo del Frente Unido en el Tíbet], en *Xizang wenshibiziliao xuanji: jimian Xizang beiping jiefang sishizhou*

El Dalai Lama y el Panchen Lama eran el principal centro del Frente Unido. Cuando en 1954 fueron invitados a asistir a la asamblea del Congreso Popular Nacional en Pekín, el Comité Central instruyó específicamente a Zhang Jingwu, secretario del Comité de Trabajo Tibetano del PCCh y principal representante del gobierno central en Lasa, para que cuidase de ellos durante el viaje, algo que él hizo todo lo posible por cumplir¹¹. A su llegada a la estación ferroviaria de Pekín, fueron recibidos por Zhou Enlai y Zhu De, mientras que Deng Xiaoping comprobó personalmente sus aposentos y Mao Zedong los recibió y ofreció varias cenas en su honor¹². El Dalai Lama, de sólo diecinueve años, fue nombrado vicepresidente del Comité Permanente del Congreso Popular Nacional y el Panchen Lama, todavía más joven, nombrado miembro del Comité Permanente.

Pekín estaba, en esta fase, completamente dispuesto a tolerar las maniobras dilatorias de las autoridades tibetanas respecto al Acuerdo de los Diecisiete Puntos. Como Mao explicó en 1952:

Aunque en el acuerdo se estipularon el establecimiento de un comité militar y administrativo y la reorganización de las tropas tibetanas, ustedes sentían temor, así que di instrucciones a los camaradas que trabajan en el Tíbet de retrasar su aplicación. El Acuerdo debe llevarse a cabo pero, debido a sus temores, tiene que posponerse. Si a ustedes les asusta este año, puede esperar al que viene. Si les asusta todavía el año que viene, puede esperar al siguiente¹³.

De hecho, la reorganización del ejército tibetano no había ido más allá del cambio de uniformes y del otorgamiento de rangos del EPL cuando

nian zhuangji [Estudios históricos selectos sobre el Tíbet: edición especial para conmemorar el 40 aniversario de la liberación pacífica del Tíbet], recopilado por Xizang Zizhiqiu Wenshiziliao Weiyuanhui, 1991, pp. 120-121.

¹¹ Zhao Shenyang, periodista que había entrado en el Tíbet con el XVIII Ejército, describe su viaje: «En la sección donde había habido un corrimiento de tierras en Bolong, el cuerpo encargado de la construcción de carreteras dispuso una compañía de soldados formados en fila, con banderas rojas, a lo largo de la pendiente de 400 metros. En un área donde en cualquier momento se podían producir corrimientos, los soldados se mantuvieron hombro con hombro, creando un muro de cuerpos humanos para proteger al Dalai Lama. Mientras el convoy atravesaba la sección llena de piedras donde se había producido el corrimiento, Zhang Jingwu, el general de cincuenta años y representante del gobierno central en el Tíbet, intentó proteger al Dalai Lama caminando por la izquierda, del lado de la montaña, y cogiéndolo del brazo. El ayuda de campo de Zhang Jingwu, Li Tianzhu, también corría hacia delante y hacia atrás, ayudando a atender al Dalai. Con nerviosismo y precaución atravesaron la accidentada carretera, paso a paso» (Zhao SHENYANG, *Zhongyang zhuzang daibiao, Zhang Jingwu [El representante del gobierno central en el Tíbet, Zhang Jingwu]*, Lasa, 1995, p. 109).

¹² Ji YOUQUAN, *Xizang pingpan jisbi [Registro de hechos de la supresión de la rebelión en el Tíbet]*, Lasa, 1993, recoge la instrucción dada por Deng Xiaoping a Xu Danlu, director de la oficina de relación del Comité de Trabajo Tibetano: «si una mosca entra en las casas del Dalai Lama y del Panchen Lama, lo haré a usted responsable».

¹³ *Xinbua Yuebao [Xinhua Mensual]*, febrero de 1952, p. 11.

estalló la rebelión, en 1959, en la que un considerable número de soldados y oficiales desempeñarían un papel activo.

Etnografía y cultura

Históricamente, el «Gran Tíbet» raramente había estado bajo el control del gobierno del Kashag, cuyo dominio efectivo en su mayor parte nunca se extendió más allá de los actuales límites de la Región Autónoma Tíbetana. La situación se ha mantenido bajo la RPCh. Las últimas cifras del censo disponibles, para 1990, muestran que una mayoría de los pertenecientes a la etnia tibetana (54,4 por 100) reside en las provincias vecinas (véase el Cuadro 1).

Estas divisiones administrativas no se corresponden con el verdadero paisaje social. Lasa es indudablemente el centro político y religioso de todo el ecúmeno tibetano, pero la región de Ü Tsang («Tíbet Central») en la que está situada —a menudo confundida con el territorio etnográfico en su totalidad— no tiene ciertamente un nivel cultural superior al de las regiones que la rodean. Amdo (que cubre buena parte de Qinghai y Gansu) contiene dos de los seis monasterios más importantes de la secta Sombrero Amarillo. Kham (que ocupa el oeste de Sichuan y el extremo noroccidental de Yunnan) contiene una variedad de escuelas religiosas, y sus riquezas culturales son muy superiores a las de Ü Tsang, como fácilmente puede observar hoy en día el viajero. Tradicionalmente, había un número mayor de lamas de alto rango procedentes de Amdo y Kham que de Ü Tsang. Si la gente de Ü Tsang mira de arriba abajo a los *khampas*, los prejuicios son mutuos. Los primeros consideran a éstos «incivilizados», y los segundos consideran a aquéllos «hipócritas»; estereotipos similares a los que unen a sureños y norteños en otros países. Socialmente hablando, la población de Amdo es principalmente nómada; la de Kham, campesina. La autoridad de Amdo es tribal, pero este carácter es más predominante en Kham, donde el *chabu* local —término tibetano que significa «rey»— disfrutaba habitualmente de poderes cuasi regios. Tales estructuras facilitarían la resistencia colectiva contra las autoridades chinas; pero, incluso sin esto, tan sólo el factor religioso era una yesca capaz de levantar a toda la población contra el dominio de los *han*.

Cuadro 1. *Distribución poblacional de la etnia tibetana*

Región Autónoma del Tíbet (RAT)	2.096.000	45,6%
Sichuan	1.087.000	23,0%
Qinghai	912.000	19,9%
Gansu	367.000	8,0%
Yunnan	111.000	2,4%

Censo de 1990. Los resultados completos del censo de 2000 no se han publicado aún.

No obstante, cuando se trató de establecer el Frente Unido, el PCCh de la década de 1950 adoptó un sistema puramente burocrático, como si los límites de las provincias importasen más que la integridad cultural de la población tibetana en conjunto. Aunque a los residentes en la Región Autónoma –esencialmente Ü Tsang– se les eximió de las reformas de la RPCh, los tibetanos de las provincias de mayoría *han* no disfrutaron de la misma suerte. En 1955 se lanzó la colectivización del país y en 1956 la «marea alta de la construcción socialista» –redistribución de la tierra, creación de las unidades locales del PCCh, organización de la lucha de clases y la batalla contra las elites– barría las áreas tibetanas de Sichuan, Qinghai, Gansu y Yunnan. Los equipos de trabajo movilizaron a las masas, creando sindicatos agrícolas; se quemaron los títulos de propiedad. Con sus derechos tradicionales amenazados, los terratenientes tibetanos se arriesgaron a iniciar revueltas activas contra el PCCh. En Kham se produjo una batalla campal cuando el EPL entró para sofocar la rebelión. Refugiados de las cuatro provincias –unos 60.000 entre 1956 y 1958– huyeron a Ü Tsang. Allí, la epidemia extendió una sensación de pánico entre la población desarraigada.

La reacción inicial de Pekín, sin embargo, siguió siendo la de mantener la táctica del Frente Unido dentro de la RAT. Cuando en 1956 el Comité de Trabajo Tibetano intentó hacer avanzar las reformas sociales y económicas en la región, enviando con ese fin más de 2.000 cuadros *han* al Tíbet, Pekín anuló rápidamente la decisión y envió a Zhang Jingwu –por entonces director de la Oficina General del Presidente de la RPCh– para estabilizar la situación, anunciando que no habría reformas durante los seis años siguientes. En marzo de 1957, el Secretariado del Comité Central decidió recortar significativamente el trabajo del partido en la RAT, reduciendo el personal administrativo local de 45.000 a 3.700 funcionarios, de los cuales los *han* constituían el 92 por 100, mientras que los niveles de tropas bajaron de 50.000 a 18.000 y se redujo el número de bases militares; todos los hechos atestiguaban la voluntad del gobierno central de mantener el Frente Unido del modelo conector¹⁴. Zhou Enlai llegó a asegurar al Dalai Lama que, si la región no estaba todavía dispuesta para la reforma, el periodo de espera podría ampliarse otros cincuenta años¹⁵.

La rebelión tibetana y la huida del Dalai

La situación en el Tíbet, sin embargo, se hacía cada vez más turbulenta, y las contradicciones del enfoque «un país, dos sistemas» cada vez más claras. Hasta los cambios más triviales constituían una amenaza para las cla-

¹⁴ Xizang ZIZHIQU DANGSHIZILIAO ZHENGJI WEIYUANHUI (comp.), *Xizang gemingshi [Historia de la revolución tibetana]*, Lasa, 1991, p. 103; *Zhonggong Xizang dangshi dashiji [Crónica de los acontecimientos de la historia del PCCh en el Tíbet]*, *Xizang gemingshi*, p. 106; Zhao, [El representante del gobierno central en el Tíbet], cit., p. 126.

¹⁵ DALAI LAMA, *Freedom in Exile*, Nueva York, 1990, p. 119.

ses altas tibetanas y podían causar enorme alboroto en esa sociedad tan fuertemente tradicional. Los pagos de salarios a los tibetanos que trabajaban en los planes de construcción de carreteras se consideraban un asalto al centenario sistema de servicio *ulag*. Los colegios gratuitos vulneran el monopolio monástico de la educación. La formación de cuadros que anteriormente habían sido siervos trastornó la jerarquía social existente. En 1957, un siervo de Sanan fue golpeado por su señor por no cumplir con su servicio *ulag*: un deber incondicional cuyo incumplimiento suponía habitualmente un castigo brutal. En este caso, la víctima era un activista del PCCh que había sido asignado a una posición de cuadro de base. El caso se convirtió en piedra de toque para la política del partido en el Tíbet. La táctica del Frente Unido exigía la no interferencia, pero esto desanimaría a los campesinos activistas y animaría los intentos de las elites de evitar que las masas cooperasen con el PCCh. Por otra parte, castigar al asaltante causaría problemas con los socios feudales de las autoridades. No obstante, el PCCh dio instrucciones de aliviar a los cuadros tibetanos de sus deberes *ulag*¹⁶.

En último extremo, la táctica del Frente Unido no podía ser más que una medida transitoria. El apoyo a los comunistas siempre vendría de las capas más pobres, pero el Frente Unido era incapaz de proporcionarles una perspectiva clara. Como señaló un comentarista:

La masa de tibetanos estaba categóricamente atada al *statu quo* sin la menor idea o experiencia de otra forma de vida. Confundida por las nuevas formas ofrecidas por los *han*, temerosa de los *han* que instaban a la «liberación» de los siervos de los señores feudales al mismo tiempo que establecían alianzas con dichos señores, no se unió a sus «liberadores» en números muy elevados¹⁷.

Al mismo tiempo, a pesar de los acuerdos y de los gestos conciliadores, el Frente Unido nunca se ganaría la buena fe de la elite tibetana, que lo consideraba más bien un juego al gato y el ratón en el que, antes o después, se mataría al ratón. Gradualmente, Pekín se dio cuenta de que el Frente Unido —una de sus tres «grandes armas mágicas»— no sólo había fracasado a la hora de garantizar la lealtad de los lamas, sino que tampoco cosechó el apoyo de las masas, la mayor arma mágica de todas. Si no se conseguía apartar a los campesinos tibetanos de su deferencia tradicional, inevitablemente se pondrían del lado de los gobernantes locales en cualquier levantamiento contra el PCCh, y Pekín nunca podría garantizar una soberanía duradera sobre la región.

Había amplia evidencia de esto en la rebelión tibetana de 1959. Inicialmente, el EPL exigió al gobierno del Kashag que castigase a los «bandidos» *kham-pa* que habían huido a Ü Tsang en 1956 y 1957; en 1958, sus propias tro-

¹⁶ A. Tom GRUNFELD, *The Making of Modern Tibet*, Nueva York, Armonk, 1996, pp. 129-130.

¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

pas entraron en la RAT, viajando en un convoy de 60 camiones a través de territorio hostil. Ni siquiera Lasa, rodeada de tiendas de refugiados, proporcionaba refugio: la tensión en la ciudad se había vuelto explosiva. La chispa detonante fue un rumor de que el EPL estaba planeando secuestrar al Dalai Lama. Miembros del Kashag y rebeldes *khampa* se unieron para llamar al levantamiento. Durante varios días, miles de manifestantes rodearon el palacio de verano del Dalai, levantando barricadas contra las tropas y gritando «echad a patadas a los *ban*». Se libró una feroz batalla hasta que la bandera roja se izó sobre el Potala. El Dalai huyó a India. Pekín asumió el control directo.

«Darle la vuelta al cuerpo»

La enorme masa de tibetanos que habría sido la verdadera beneficiaria de las reformas iniciales de Pekín se levantó en su contra. ¿Por qué? Muchos sólo percibían una distinción: entre ellos y los *ban*. La larga historia de deferencia a la autoridad monástica y a los líderes tribales garantizaba que, cuando sus señores izaron las banderas gemelas de la religión y la nacionalidad, los trabajadores y los campesinos tibetanos se uniesen a ellos. La conclusión sacada en Pekín fue que «la mejora fundamental de las relaciones nacionales, en el análisis final, depende de la completa emancipación de las clases trabajadoras dentro de cada nacionalidad»¹⁸. Traducido a lenguaje común, esto significaba el abandono del Frente Unido y un cambio a la lucha de clases, dirigido claramente al derrocamiento de la elite local. Dentro de cada nacionalidad, se sugería ahora, había invariablemente ricos y pobres, opresión y explotación. Los pobres de todas partes pertenecían a una familia; los ricos eran todos iguales, tan negros como cuervos. Levantando la bandera de la lucha de clases, el PCCh ya no se proclamó un partido de los *ban*, sino un líder y un portavoz de los pobres de cualquier parte. Ahora se dispuso a apartar a los tibetanos golpeados por la pobreza de su lealtad a la elite nacional y religiosa.

Tan pronto como la lucha en Lasa llegó a su fin, los equipos de trabajo compuestos por decenas de miles de soldados y cuadros civiles fueron enviados a cada aldea y zona rural a lanzar «reformas democráticas» y a determinar la «categoría de clase» entre los tibetanos. El primer paso fue inducir a las masas tibetanas a «dar rienda suelta a sus quejas» y a «encontrar las raíces de su desgracia», planteando cuestiones como «quién alimenta a quién». Los equipos de trabajo guiaban las discusiones: «¿Por qué generaciones de campesinos sufren, mientras que los propietarios de sierros viven en el lujo desde el nacimiento, con los mejores alimentos y las mejores ropas?»; «¿a quién protege y sirve el gobierno tibetano?»; «el sufri-

¹⁸ Xizang ZIZHIQU DANGWEI XUANCHUANBU (ed.), *Zhongyang he zhongyang lingdao tongzhi guanyu Xizang minzuwenti de bufen lunshu* [Algunas exposiciones del Comité Central sobre la cuestión de la nacionalidad en el Tíbet], sin fecha.

miento no está predestinado». El objetivo era convencer a los fatalistas tibetanos de la existencia –y la injusticia– de la explotación de clase. El nuevo concepto de clases se describió gráficamente como *fan shen*, «darle la vuelta al cuerpo»: poner de cabeza los viejos criterios. Ahora, cuanto más pobre era uno, más elevada era su categoría social. Los equipos de trabajo reclutaron una capa de activistas entre el campesinado para ampliar sus operaciones. Este grupo se convirtió en la espina dorsal del régimen político en la base. La mayoría de ellos no habían recibido educación alguna, por lo que se produjo gran controversia cuando los situaron en puestos directivos. Los equipos de trabajo contrarrestaron esto con debates sobre las cuestiones de «¿quién es el más educado de la antigua sociedad?», «¿quién comprende mejor a los pobres?», y «¿ayudaría alguien a los pobres en su *fan shen* si tuviese experiencia administrativa pero albergase intenciones malignas?». Paso a paso, se formó a un contingente leal de defensores del partido¹⁹.

Atraer a los pobres significaba ofrecerles beneficios tangibles, que sólo podían proceder de una redistribución de la riqueza. Esto tendría un doble efecto: no sólo conseguir la gratitud de las masas empobrecidas hacia el PCCh, sino también destruir la capacidad de la elite de iniciar una revuelta. Los monasterios habían sido utilizados como bases militares durante la rebelión –los monjes tomaron las armas– y el EPL los bombardeó para restablecer el control²⁰. Mao lanzó ahora el lema de «los lamas deben volver a su casa». Obligaron a casarse a monjes de ambos sexos, cerraron el 97 por 100 de los monasterios, dispersaron al 93 por 100 de sus internos –104.000 de 110.000– y los terrenos monásticos fueron confiscados y redistribuidos entre los pobres. Las propiedades de todos los miembros de la clase gobernante que participaron en la rebelión –aproximadamente un 73 por 100, o 462 de las 634 casas nobles, según las estadísticas de la época– fueron también requisadas y redistribuidas (quienes no se habían rebelado recibieron compensaciones cuando les nacionalizaron sus tierras)²¹. Al PCCh le resultó más difícil, sin embargo, encontrar aliados entre el campesinado del Tíbet que en China propiamente dicha: a menudo los equipos de trabajo descubrían que el nivel de conciencia de clase era lamentablemente bajo. Muchos de los pastores más jóvenes, por ejemplo, eran aparentemente jornaleros, pero eran reacios a admitirlo, fingiendo, por el contrario, ser hijos o hijas de los propietarios de los rebaños. Su respuesta cuando los equipos de trabajo intentaban clasificarlos como pastores a sueldo –el rango más elevado en la nueva jerarquía– era de resentimiento: «¿Por qué intentas obligarme a admitir que soy un asalariado?»²²

¹⁹ *Xizang de minzhu gaige [Reformas democráticas en el Tíbet]*, Lasa, 1995, pp. 310, 314-315.

²⁰ De los 2.676 monasterios que había en ese momento en el Tíbet –aproximadamente el 1 por 700 de la población– 1.436 tomaron parte en la rebelión.

²¹ *[Reformas democráticas en el Tíbet]*, cit., p. 26.

²² *Ibid.*, p. 333.

Un temor que supera a todos los demás

Una de las características distintivas de la sociedad tradicional tibetana era que, a pesar del considerable grado de polarización social y económica, difícilmente había una verdadera historia de enfrentamiento de clases. Los conflictos se daban generalmente entre facciones de las clases altas o entre los tibetanos y otros grupos étnicos. ¿Cómo se explica un grado tan inusual de deferencia y obediencia? La respuesta a buen seguro radica en las tradiciones religiosas profundamente enraizadas del Tíbet. Aun siendo conscientes de su *status* destituido y explotado, los pobres se resignaban a su destino, considerándolo un precio por sus vidas anteriores. Según la doctrina budista, su esperanza de librarse del sufrimiento descansaba enteramente en el más allá: sólo resignándose a su condición actual y soportando su miseria podrían esperar ganar los favores de las deidades y la oportunidad de nacer en un más allá mejor. Cualquier resistencia era desobediencia a la voluntad divina y se enfrentaría a un castigo adecuado. Esta firme creencia moldeaba la actitud de sumisión pasiva de los tibetanos. Los beneficios de la reforma en este mundo nunca podrían igualar la felicidad de la otra vida; si cometían el delito de «desafiar a sus superiores» o de «enriquecerse por medios dudosos», el temible castigo que los esperaba superaría con mucho cualquier ventaja terrena. Ésta es la razón por la que dudaban tanto respecto a la lucha de clases y por la que no sólo se unieron a sus señores en la rebelión, sino que también los siguieron al exilio y siguieron sirviéndolos allí. De esa forma, al PCCh le resultaba imposible atraer al campesinado sin abordar el problema de la religión.

No era una cuestión sencilla. Convertir sin más a los tibetanos en ateos habría sido bastante poco factible. Si las doctrinas fuertemente evolucionadas de la tradición lamaísta son casi imposiblemente abstrusas, la fe de las masas es mucho más comprensible. Las raíces de su intensa religiosidad descansan en los terrores que les produce su entorno natural; lo cual explica, a buen seguro, la extraordinaria proliferación de deidades y monstruos dentro del budismo tibetano, algo que lo diferencia de las variantes india y china. El temor es el factor clave. Encontrarse en los severos paisajes de la meseta tibetana es experimentar lo despiadado de la naturaleza, la ardua tarea de la supervivencia, la soledad del alma. Los asentamientos de cualquier escala no podían sobrevivir en la mayor parte de la región, dando como resultado diminutas colonias que tienen que mantenerse unidas frente a las vastas y coléricas fuerzas de la naturaleza. Encontrar, solo, esta salvaje amplitud de tierra y cielo producía inevitablemente la sensación de sentirse abrumado por tal preponderancia, una aterradora sensación de aislamiento e impotencia, repetida de generación en generación. El temor provocaba sobrecogimiento, y el sobrecogimiento daba lugar a la aparición del tótem de deidades y monstruos:

Los tibetanos vivían en estado de aprehensión y ansiedad. Cualquier perturbación, ya fuese física o espiritual, cualquier enfermedad, cualquier

situación susceptible o peligrosa, los conducía a buscar enfebrecidamente las causas y a tomar medidas preventivas²³.

Pero la búsqueda de soluciones no servía más que para reforzar la ansiedad: cuanto más se pensaba en ello y más explicaciones se le daban, más profunda se hacía. Enfrentados a un temor del que no podían escapar y al que no podían vencer, los tibetanos necesitaban un temor mayor, claramente definido y estructurado, que excediese a todos los demás y que, siempre que uno le obedeciese por completo, mantuviese controlados a todos los temores menores, disminuyendo una carga psicológica intolerable.

El temor formaba el núcleo del mundo espiritual tibetano. Sólo propiciando su terror, ofreciéndole sacrificios en ceremonias complicadas, adorándolo y obedeciéndole, podía uno sentirse seguro y libre, tranquilizado por su vasto dominio y su tremendo poder. Tal temor poseía ya, en cierto nivel, la naturaleza de la divinidad; los orígenes del enorme número de feroces y aterrorizadores objetos adorados en la religión tibetana—incluidos los del chamanismo *bon*, anterior a la introducción del budismo desde India en el siglo XVIII— pueden rastrearse seguramente hasta aquí²⁴. En ese entorno amedrentador, la humanidad apenas puede perseverar sin tener una cierta sensación de guía y apoyo divinos. Desde esta perspectiva se podría sostener que, aun cuando todas las demás religiones estuviesen a punto de extinguirse, el credo tibetano se mantendría probablemente hasta el mismísimo día final.

El budismo tibetano cobra un precio exorbitante a sus seguidores. La esperanza de obtener una vida mejor en el otro mundo exige un régimen extenuante de resignación, ascetismo y sacrificio en el presente. Los tibetanos también tienen que aportar gran parte de su riqueza personal a actividades religiosas: construyendo monasterios, proporcionando monjes, participando en ceremonias, peregrinando, etc. Bajo el gobierno del Dalai Lama, el 92 por 100 del presupuesto se dedicaba a gastos religiosos²⁵.

²³ Tu Qi *et al.*, *Xizang he Menggu de zongjiao [Las religiones en el Tíbet y en Mongolia]*, Tianjing, 1989, p. 218.

²⁴ Otro rasgo peculiar de la religión tibetana es que no sólo los demonios parecen feroces. A menudo también las deidades tienen el rostro verde, dientes largos y ojos airados, blanden armas letales y atropellan cuerpos caídos a sus pies. En el budismo chino, la diosa de la piedad aparece como una mujer hermosa. En el Tíbet la retratan a menudo como un gigante oscuro con un collar de calaveras, sujetando otra calavera en la mano y pisando un cadáver. En las *Xizang wangchen ji [Crónicas de los príncipes tibetanos y de sus súbditos]* escritas por el quinto Dalai Lama, el primer rey tibetano que hizo proselitismo del budismo entre su pueblo tenía «párpados profundamente hundidos y cejas de color verde esmeralda; la boca llena de dientes en forma de espiral, y los brazos como ruedas». Claramente, dentro de la estética tibetana, dichos dioses representan la majestad, el poder, la invencibilidad; más dignos de confianza porque gobiernan el mundo, y conservan la justicia, mediante su terror.

²⁵ «Han Meng Zang duihua—minzu wenti zuotanhui jiyao» [Resumen del Diálogo entre los han, los mongoles y los tibetanos— Foro sobre cuestiones de nacionalidad], *Beijing Zhichun [Primavera de Pekín]*, noviembre de 1997.

Incluso hoy, según algunos cálculos, los tibetanos pagan aproximadamente un tercio de sus rentas anuales a los monasterios. Éste era dinero que no se transformaba en inversión productiva ni se utilizaba para mejorar la vida de las personas. Durante más de mil años, el sudor y el esfuerzo de los tibetanos se había dedicado a recubrir los monasterios, mientras que los monjes gobernantes formaban un enorme estrato social parasitario. En el siglo XVIII, según cálculos de Melvyn Goldstein, aproximadamente el 13 por 100 de la población eran monjes; en otras palabras, alrededor del 26 por 100 de los varones tibetanos²⁶. El especialista chino Li Anzhai, en su encuesta de muestra del área de Gede, en Xikang, descubrió que la proporción de monjes alcanzaba el 33,25 por 100, la más elevada del mundo²⁷. Esta capa improductiva era una terrible carga para la sociedad tibetana, intensificando la escasez de mano de obra existente. Además, el celibato que suponía el lamaísmo contribuía a la disminución de la población, uno de los principales problemas de la zona. Los propios especialistas tibetanos han atribuido el declive de la dinastía Tufan a los efectos del sistema religioso²⁸. En el siglo IX, Langdarma, el último de los reyes Tufan, intentó forzar a los monjes a reanudar las tareas de la vida seglar en un esfuerzo por poner fin al declive.

La rotación de los dioses

La sumisión tibetana a una religión que aparentemente es contraria a sus intereses materiales se vuelve algo completamente comprensible en el contexto de su adoración al miedo. Enfrentados a la elección entre un corto periodo de sufrimiento en este mundo seguido de un gozoso más allá o una eternidad de tortura, los campesinos se mantenían inevitablemente sometidos a los monjes que guardaban las llaves del cielo. Pero si es imposible que los tibetanos vivan sin un dios, su religión permitía la reencarnación de la deidad. ¿Qué pasaría si apareciese un nuevo dios que no sólo fuese más poderoso e inspirase más sobrecogimiento que el antiguo, sino que además dijese a los tibetanos que esta vida lo era todo, que su sufrimiento era injusticia y que deberían buscar la felicidad aquí y ahora? ¿Seguirían estando dispuestos a negar sus propias necesidades humanas?

Respecto a quién podía tener más poder real entre el Dalai Lama y Mao Zedong, apenas podían caber dudas. En la batalla de Chamdo, en 1950,

²⁶ Melvyn GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet, 1913-1951: the Demise of the Lamaist State*, p. 23.

²⁷ Li ANZHAI, *Li Anzhai zangxue lunwen xuan* [Obras selectas de estudios tibetanos], Pekín, 1992, p. 270. En la Tailandia budista, los monjes suponen sólo el 2 por 100 de la población masculina total.

²⁸ Rapa Tseren y Lobu Tseren, «Zongjiao, lishi yu minzu jingshen» [«Religión, historia y espíritu de nacionalidad-], en *Xizang qingnian lunwenxuan* [Obras selectas de jóvenes académicos tibetanos], p. 232.

las tropas de elite del ejército tibetano se vieron completamente abrumadas por el EPL; el Dalai Lama tuvo que refugiarse en Yatung. En 1959, con decenas de miles de rebeldes manifestándose en Lasa, el EPL no necesitó más de veinte horas para imponerse y el Dalai huyó al exilio. A los tibetanos les trastornó inevitablemente la disparidad. La divinidad ante la que se habían postrado resultó ser menos invencible de lo que creían. Un dios era para ellos, por definición, capaz de derrotar a todos con su fuerza abrumadora, de plantear exigencias claras y utilizar medidas severas e indiscutibles para premiar y castigar. Esta mentalidad impregnaba otros aspectos de la vida tibetana, como se evidencia en su sumisión a la autocracia, su tolerancia al sufrimiento, su respeto por los ganadores y por la crueldad con los enemigos. En mil formas sutiles el poder de Mao Zedong se correspondía con estas necesidades; las mismas formas de oración se podían aplicar a él.

Es improbable que Pekín comprendiese la cuestión en términos religiosos. El apoyo de los «siervos emancipados» se consideraba más bien como prueba de validez universal del marxismo. En realidad, sin embargo, era imposible echar abajo siglos de devoción sin desempeñar el papel de un nuevo dios que venía a pisotear al anterior, a proclamar el amanecer de una nueva era y a instituir un nuevo sistema de castigo y recompensa. Mao Zedong encajaba perfectamente en el papel. Su gobierno podía satisfacer tanto las necesidades religiosas como humanas de los campesinos tibetanos porque, por muy profundamente que estuviese el concepto de la otra vida instilado en su mente, el instinto natural de «buscar los beneficios y evitar las pérdidas» se mantenía. Una vez «convertidos», llevaron el maoísmo a extremos, aplastando el antiguo mundo y declarando su lealtad al nuevo con todo el celo de su fe tradicional. El periodo de 1960-1966 –desde la supresión total de la rebelión hasta el comienzo de la Revolución Cultural– fue testigo del avance desde el «despertar» a la movilización general de la región. La imagen predominante de la época fue la de Mao ondeando su gorra militar con la estrella roja desde un distante edificio con forma de templo; los tibetanos estaban demasiado familiarizados con el fuerte aroma religioso de dicha visión, que siempre había evocado en ellos una fuerte respuesta emotiva. Se sumergieron en la locura de la Revolución Cultural movidos tanto por el fervor religioso como por el interés material. Pero incluso aunque gritasen lemas «ateos» contra los monasterios, el pulso subyacente seguía ahí; era simplemente que Mao había sustituido al Dalai Lama como dios en su mente.

En esta psicología, la rotación de las deidades significaba la recreación del universo: el dominio de este gobernante más poderoso duraría para siempre, el antiguo sería condenado eternamente. Era completamente racional, por consiguiente, desde el punto de vista de la cultura tibetana tradicional, cambiar de bando, someterse al nuevo orden y derribar los restos del antiguo. Volviendo a contemplar este proceso de «creación de un dios» durante la era de Mao, se perciben los ecos religiosos casi en cualquier parte: la ideología suprema corresponde a la fe; el objetivo últi-

mo del comunismo, al cielo; la obediencia incondicional al maestro y al líder equivale a adorar a Dios; los estudios políticos, a predicar, a reformar la mirada que uno tiene del mundo, a purificar la propia conciencia; la autocrítica, a la confesión; la estricta disciplina de partido y el sacrificio por la causa, al ascetismo. Si bien las ceremonias de adoración a Mao eran ligeramente diferentes, su esencia espiritual se acercaba suficientemente a la del lamaísmo como para hacer que el cambio resultase fácil. Colgar el cuadro de Mao en un hogar y hacerle una reverencia diaria, recitar sus «más elevadas instrucciones» al tiempo que se sujetaba el librito rojo no estaba tan alejado de las acostumbradas oraciones y postraciones diarias ante la imagen hogareña del Dalai Lama.

Siempre que se cubriese la necesidad de una poderosa fuerza disuasoria y de los correspondientes rituales conciliatorios, el contenido religioso real era mucho menos importante. Durante la Revolución Cultural se destruyeron pilas de piedras de oración colocadas a las orillas de las carreteras y en los pasos de montaña, y en su lugar se erigieron paneles de cemento o de piedra con citas de Mao: los campesinos daban vueltas a su alrededor cuando pasaban junto a ellos, de la misma forma que habían hecho con las pilas de oración. En la tradicional fiesta Ongkor, celebrada al comienzo de la estación de la cosecha, portaban imágenes budistas, recitaban salmos y cantaban canciones budistas. Durante la Revolución Cultural, llevaban una foto de Mao, recitaban sus citas y cantaban «El Este es rojo». Históricamente, en Tíbet se había considerado a los emperadores chinos como la reencarnación del Buda Bodhisattva, con una categoría superior a la de la diosa de la gracia, encarnada en el Dalai Lama; muchos tibetanos concedieron ahora a Mao el mismo honor.

Mao podía ser, claramente, mejor opción para el campesinado, el cielo comunista preferible al «paraíso en occidente» y las organizaciones revolucionarias un sustituto de los monasterios, siempre que los rituales satisficiesen las demandas ceremoniales de su religión. Las duras políticas izquierdistas de Pekín se dirigían principalmente contra la aristocracia; en una inversión de la anterior relación, en la que se mantuvieron los privilegios de la minoría a costa de la miseria de la mayoría, a partir de entonces fue el 10 por 100 superior de la población el que sufrió más la represión. El poderoso nuevo dios no sólo era capaz de infligir el castigo más brutal a sus enemigos, también se cuidaba de las masas empobrecidas, concediéndoles extraordinarios favores: la abolición del *ulag* y de los impuestos, el alivio del desastre transportado por el aire, el tratamiento médico ambulante, la matriculación de los hijos de los campesinos en las universidades. Al mismo tiempo, las normas de diferenciación eran claras: todo dependía de la clase. Esta filosofía del destino predeterminado por el derecho de nacimiento de cada uno era casi idéntica a la explicación tradicional del budismo tibetano.

La destrucción de los templos

La manifestación más clara de esta rotación de dioses en la mente de los campesinos tibetanos fue su participación activa en la destrucción de los mismos templos y monasterios que en otros tiempos habían considerado tan sagrados. Los partidarios del Dalai Lama y la opinión pública occidental siempre han atribuido esto a los guardias rojos que entraron de China, cuando en 1966 se puso en marcha la Revolución Cultural. Lo han considerado como parte de «la destrucción sistemática, metódica, calculada, planeada y general» de la religión tibetana por parte del PCCh²⁹. La verdad es que, debido al mal transporte y a las enormes distancias, sólo un número limitado de guardias rojos *ban* llegaron al Tíbet. Aun cuando algunos de ellos participasen en la destrucción de los templos, su actuación sólo puede haber sido simbólica. Había cientos de santuarios esparcidos por aldeas, praderas y escarpadas laderas montañosas: nadie habría sido capaz de destruirlos sin la participación de los pobladores locales. Además, la mayoría de los guardias rojos que llegaron finalmente a la RAT eran estudiantes tibetanos, que regresaban de las universidades situadas en otros lugares. El hecho de que a menudo retuviesen los nombres originales de sus organizaciones –Guardias Rojos de la Capital, por ejemplo– ayuda aquí a provocar confusión. Con la vuelta gradual de estos guardias rojos tibetanos –que a menudo combinaban su trabajo revolucionario con visitas a su familia– las chispas de la Revolución Cultural se extendieron por aldeas y praderas a toda la meseta tibetana; y a continuación les siguió el tumulto de la destrucción.

Es cierto que en ese momento la tensión era tan alta que nadie se atrevía a mostrar disconformidad alguna; pero los gobernantes por sí solos no habrían podido crear el tipo de atmósfera social que entonces prevalecía sin la participación de las masas, que a veces desempeñaron el papel principal. Las autoridades del Tíbet a menudo intentaron contener las acciones radicales, y el EPL, por ejemplo, apoyó continuamente a las facciones más conservadoras contra los rebeldes. Los templos y monasterios sobrevivieron mejor en las ciudades importantes y en las áreas donde las autoridades aún podían ejercer cierto control. El monasterio de Gandan, por el contrario, situado a 60 kilómetros de Lasa y uno de los tres centros principales de la secta del Sombrero Amarillo, acabó reducido a escombros.

Señalar que fueron en gran medida los propios tibetanos quienes destruyeron los monasterios y los templos no supone exonerar a los *ban*; pero sí suscita cuestiones más amplias, aparte del asunto de las responsabilidades. ¿Por qué los tibetanos, que durante siglos habían considerado la religión como el centro de su vida, destrozaron con sus propias manos las estatuas budistas? ¿Cómo se atrevieron a destruir los templos y a utili-

²⁹ Pierre-Antoine DONET, *Tibet: Survival in Question*, Londres, 1994, p. 81.

zar la madera para sus propias casas? ¿Por qué saquearon los objetos religiosos de manera tan temeraria y por qué no temieron las represalias cuando denunciaron a las deidades a toda voz y maltrataron a los lamas a los que durante tanto tiempo habían obedecido? Seguramente estas acciones son una prueba de que, una vez que se dieron cuenta de que podían controlar su propio destino, los campesinos tibetanos, en un gesto inequívocamente liberador, abandonaron el espectro del más allá que había pendido sobre ellos durante tanto tiempo y establecieron forzosa-mente que preferían ser hombres en esta vida a ser almas en la siguiente.

En 1969, estalló una «revuelta» armada contra la introducción de las comunas del pueblo en el Tíbet, de las que se habían librado en el periodo del gran salto adelante; esto finalmente se extendió a cuarenta provincias. El bando del Dalai consideró esta «segunda rebelión tibetana» como una continuación de la resistencia de la década de 1950. En realidad, fueron dos revueltas completamente distintas. Durante el primer levantamiento, los campesinos lucharon, en cierto sentido, por los intereses de la aristocracia. En 1969, luchaban por los suyos propios. No querían que las comunas del pueblo se apropiasen de los pastos y el ganado de los antiguos terratenientes que les habían sido distribuidos. Enseguida, unas cuantas de estas protestas provocadas por la Revolución Cultural se convirtieron realmente en verdaderas «revueltas» debido a la represión de las autoridades³⁰. La turbulencia fue inmediatamente sofocada una vez que se dieron cuenta de su error. En comparación con las rivalidades entre facciones y los conflictos armados que tuvieron lugar en otras partes de China, el Tíbet de la época se mantuvo relativamente estable. En resumen, el maoísmo parecía haber alcanzado una victoria general en las décadas de 1960 y de 1970: la soberanía china sobre el Tíbet parecía más eficaz y segura que nunca. La «cuestión nacional», que posteriormente constituiría la causa de tantos problemas, parecía poco digna de consideración. Los tibetanos parecían en general en buenos términos con los *han*, y el Dalai Lama casi olvidado, tanto en el Tíbet como en Occidente.

Los costes de la Revolución Cultural

La realidad era otra. El éxito ideológico del maoísmo en el derrocamiento del lamaísmo no se vio igualado por un éxito comparable en la mejo-

³⁰ En un documento propagandístico acatado por la subárea militar de Ali, perteneciente a la región militar tibetana, en 1975, aparecía un artículo en el que se elogiaba el logro de la «supresión de la rebelión» por una unidad militar en el condado de Gaize. Algunas de las «revueltas» mencionadas en el artículo incluían exigencias de «*sanzi yibao*» [más terrenos para uso personal, más mercados libres, más empresas con responsabilidad individual por los propios beneficios o pérdidas, y fijar las cuotas de producción por hogar]; proteger a los cuadros que fueron retirados de sus cargos; y reducir a las «organizaciones rebeldes» [*Sbije wuji shangde yingxiong zhanshi* (*Los heroicos soldados del Techo del Mundo*), Zhongguo Renmin Jiefangjun Xizang Junqu Ali Junfenqu (ed.), 1975, pp. 112-121].

ra de las condiciones materiales de los tibetanos comunes. Las políticas ultraizquierdistas de la Revolución Cultural infligieron tremendos daños humanos y económicos en el Tíbet, como en toda la RPCh. Ya se habían cometido excesos masivos en anteriores campañas de «reforma democrática» y en la supresión de la rebelión de 1959, muchos de los cuales se analizaban en la Petición de los Setenta Mil Caracteres enviada por el Panchen Lama en 1962. La situación imperante, de hecho, se reflejó en el destino de éste. Si se hubiese conservado algún sentimiento del enfoque de Frente Unido en el PCCh, el Panchen Lama no habría sido castigado tan despiadadamente sólo por una petición interna. Pero en 1964 fue tachado de enemigo y retirado de su puesto, sometido a sesiones de lucha de masas y encarcelado durante casi diez años. Otra importante figura religiosa tibetana, Geshe Sherab Gyatso, fue enviado a su ciudad natal en el condado de Dúngua, provincia de Qinghai, donde lo torturaron hasta morir. En todo el Tíbet se lanzaron movimientos políticos, uno tras otro: las tres educaciones, las cuatro limpiezas, una huelga y tres antis, rangos de limpieza, reformas socialistas, huelgas dobles, educación sobre líneas básicas, facciones de purga de capitalistas, crítica a los *panchens* menores. La Conferencia de Rehabilitación de 1980 celebrada en la RAT después de la Revolución Cultural reveló que, «según cálculos aproximados, más de cien mil personas de la región, lo que equivale a más del 10 por 100 de la población total, estuvieron implicadas en causas injustas o equivocadas o fueron afectadas por las mismas»³¹.

Durante todo el periodo que va de la Décima Sesión Plenaria del Comité Central de 1962, que reintrodujo el tema de la lucha de clases, a la gira de inspección realizada por Hu Yaobang por el Tíbet en 1980, la política del PCCh se había basado en la tesis de que «la cuestión de la nacionalidad es en esencia una cuestión de clase». A cualquiera que no esté familiarizado con la jerga política le resultaría difícil entender esto. La nación en sí no tiene importancia: «Los trabajadores no tienen madre patria»; la distinción esencial era la de clase. No había, por lo tanto, necesidad de elegir cuadros dirigentes teniendo en cuenta la nacionalidad o la etnia: siempre que fuesen revolucionarios, podrían dirigir a las masas en cualquier parte. Pedir líderes de la propia comunidad sería cometer el error del «nacionalismo intolerante», equivalente a sabotear al bando de la clase. Durante la Revolución Cultural, el Comité Revolucionario —el órgano político más elevado del Tíbet— tuvo un presidente *han* y sólo cuatro tibetanos entre sus trece vicepresidentes. En 1973, los tibetanos ascendían sólo al 35,2 por 100 de los miembros del Comité del Partido; en 1975, eran sólo el 23 por 100 de los principales cuadros de distrito³².

³¹ *Xizang zhongyao genuina xuanbian [Selección de importantes documentos sobre la Región Autónoma del Tíbet]*, p. 121.

³² A. Tom Grunfeld, cit., pp. 170-171; Xizang Nongmuxueyuan Maliejiaoyanshi yu Xizang Zizhiq Dangxiao Lilunyanjiushi (ed.), *Xizang dashi jilu 1949-1985, [Crónica de los principales acontecimientos del Tíbet, 1949-1985]*, 1986, pp. 268, 288.

Para los campesinos, la introducción de las comunas del pueblo –iniciada en 1964 y que en 1975 cubría el 99 por 100 de las aldeas– significó un grado sin precedentes de control centralizado. Si el miembro de una comuna quería medio kilo de mantequilla, tenía que informar a su equipo de producción por adelantado y después pasar por una serie de procedimientos en los que estaban involucrados jefes de equipo, contables y encargados de almacén. Los elementos privados de la economía que quedaban se eliminaron casi por completo. Antes de 1966 había habido 1.200 pequeños comerciantes en Lasa. En 1975, sólo quedaban 67. En el condado de Jalung, se suprimieron 3.000 telares y ruelas de hilado de lana privados para «cortarle las alas al capitalismo»³³. La organización de las comunas del pueblo mató cualquier entusiasmo por la producción; unido a los asaltos políticos cometidos por la Revolución Cultural, esto condujo a un estancamiento de los niveles de vida, especialmente entre agricultores y pastores. Aunque el sufrimiento se pudo ocultar temporalmente por la enorme energía revolucionaria de la época y por la introducción de otros beneficios, tales como el cuidado sanitario y la promoción social, según cifras de 1980 medio millón de los ya empobrecidos tibetanos –más de la cuarta parte de la población– estaba peor después de que se comunizaran los grupos de ayuda mutua y aproximadamente 200.000 acabaron en la indigencia³⁴.

«Enmendar errores»

El gran timonel responsable de estos desastres falleció en 1976. Transcurrieron otros dos años antes de que Deng Xiaoping se convirtiera en líder supremo. El proceso de «enmendar errores» en el Tíbet comenzó desde el primer momento de la nueva era de reforma. El 28 de diciembre de 1978, menos de una semana después de tomar el poder, Deng concedió una entrevista a Associated Press en la que indicaba su voluntad de establecer un diálogo con el Dalai Lama; recibió al representante del Dalai en Pekín el siguiente mes de marzo. Los 376 participantes en la rebelión de 1959 que todavía estaban cumpliendo penas de prisión fueron liberados. A más de 6.000 que habían sido liberados después de cumplir sus sentencias, pero que eran todavía calificados de «rebeldes» y mantenidos bajo «reforma supervisada», se les retiró la etiqueta. La gestión del partido en el Tíbet volvió a cambiar radicalmente.

El 14 de mayo de 1980, Hu Yaobang presidió el primer Foro de Trabajo Tibetano del Secretariado del Comité Central; sus propuestas se comunicaron a todo el partido con el título Documento Número Treinta y Uno

³³ *Ibid.*, p. 390; [Selección de importantes documentos sobre la RAT], p. 212.

³⁴ Discurso de Guo Xilan en la Quinta Sesión del Segundo Comité del Partido, 3 de junio de 1980, en *Xizang zizhiqu zhongyao wenjian*, vol. I, p. 97. La población de Ü Tsang era en aquel momento de 1.800.000 habitantes.

del Comité Central. Dos meses más tarde, Hu hizo una gira de inspección al Tíbet, acompañado de importantes cargos, incluido el entonces vicepresidente, Wan Li, Ngwang Jigme Ngapo y Yang Jingren. Hu permaneció nueve días en Lasa, entrevistándose con personas de diversos círculos. El día antes de su partida, convocó a una reunión extraordinaria de más de 4.500 cuadros del Comité del Partido en la RAT, incluidos todos aquellos por encima del nivel de condado y regimiento del PCCh, el gobierno y el EPL. El discurso de Hu en la reunión fue considerado un punto de inflexión en la historia tibetana, de significación comparable a la extrusión del comisario residencial en 1912, la entrada del EPL en 1951 o las reformas posteriores a 1959. Ha determinado desde entonces el método utilizado en el Tíbet. Hu realizó seis propuestas principales:

1. El Tíbet debería disfrutar de gobierno autónomo y los cuadros tibetanos deberían tener la valentía de proteger sus propios intereses nacionales.
2. Los agricultores y pastores tibetanos deberían estar exentos de impuestos y cuotas de compra.
3. Las políticas económicas ideológicas deberían ser sustituidas por políticas prácticas, basadas en las circunstancias locales.
4. Las asignaciones presupuestarias del gobierno central al Tíbet deberían aumentar enormemente.
5. Debería fortalecerse la cultura tibetana.
6. Los cuadros *han* deberían ceder el terreno a cuadros tibetanos³⁵.

Esto significó apartarse drásticamente de los Veintinueve Artículos de la corte Qing y del Acuerdo de Diecisiete Puntos firmado por el PCCh en 1954, los cuales habían intentado fortalecer la posición de control de Pekín sobre el Tíbet. Los Veintinueve Artículos habían sido impuestos por decreto imperial y, aunque el Acuerdo de los Diecisiete Puntos hacía varias promesas, los tibetanos se habían visto obligados a firmarlo tras la derrota militar que selló. Por contraste, la iniciativa de Hu proponía restaurar los derechos tibetanos y prometía una ayuda sustancial.

Las seis propuestas eran incuestionablemente beneficiosas para el Tíbet. Las exenciones fiscales y de compra iniciadas en 1980 fueron naturalmente bien recibidas, al igual que las políticas a favor de las privatizaciones y la abolición de las comunas del pueblo. Las aportaciones económicas de Pekín al Tíbet aumentaron de 500 millones de RMB (renminbi) en 1979 a casi 2.900 millones en 1994, mientras que la inversión en infraestructuras aumentó de 100 millones de RMB en 1979 a más de 900 millones en 1993³⁶. Los verdaderos puntos de inflexión para los tibetanos, sin embargo, fueron las propuestas para fortalecer el gobierno

³⁵ [Selección de documentos importantes sobre el Tíbet], cit., pp. 15-32.

³⁶ *Xizang tongji nianjian 1994* [Anuario de estadísticas tibetanas de 1994], Pekín, p. 109; *Xizang zizhiqu jiben qingkuang shouce* [Manual de elementos esenciales tibetanos], tablas 4-5, pp. 4-16.

autónomo, la cultura indígena y la tibetanización: puntos 1, 5 y 6. Incluso antes de la visita de Hu al Tíbet, el Documento Número Treinta y Uno ya había hecho el impresionante anuncio de que:

De todas las políticas generales y específicas diseñadas por el Comité Central y sus diversos departamentos así como de todos los documentos, instrucciones y regulaciones emitidos en todo el país, las que no encajan con las circunstancias del Tíbet quizá no se lleven a cabo o se apliquen después de ser modificadas por los principales órganos del partido y por las organizaciones administrativas y de masas del Tíbet³⁷.

Históricamente, el gobierno central siempre había buscado la sumisión pasiva de las minorías residentes en las zonas fronterizas. Ahora, por primera vez, las autoridades, por propia iniciativa, animaban a las minorías a cuestionar sus órdenes e incluso a resistirse a ellas. En el pasado habría sido simplemente inimaginable que se pudiese emitir tal documento para todo el partido. Hu hizo otro llamamiento en la reunión general del Comité del Partido:

¿Están aquí hoy todos los secretarios, del condado hacia arriba? Deberíais, según las características de vuestras propias áreas, redactar leyes concretas, decretos y reglamentos para proteger los intereses especiales de vuestra nacionalidad. Realmente deberíais hacerlo. En el futuro os criticaremos si simplemente seguís copiando indiscriminadamente las medidas del Comité Central. No copiéis indiscriminadamente la experiencia de otros lugares ni la del Comité Central. Copiar indiscriminadamente es sólo apto para haraganes³⁸.

Aunque el discurso de Hu no habló directamente de despenalizar la religión, hizo gran hincapié en el fortalecimiento de la cultura tibetana, de la que el budismo era el núcleo. El Documento Treinta y Uno exigía «respeto para las prácticas religiosas normales del pueblo». Tras el discurso de Hu, el Comité del Partido de la RAT y el gobierno regional emitieron también decretos en los que se exigía el uso del tibetano en los documentos y en los discursos oficiales y la aplicación de los «conocimientos del tibetano como uno de los principales criterios para la admisión en el colegio, en un empleo, para convertirse en cuadro, así como para utilizar, promover y seleccionar cuadros»³⁹. Históricamente, los grupos étnicos dominantes siempre habían intentado obligar a las minorías a abandonar su idioma; los funcionarios nacionalistas chinos incluso habían intentado

³⁷ [Selección de importantes documentos de la RAT], cit., pp. 3-4.

³⁸ [Selección de importantes documentos de la RAT], cit., p. 21.

³⁹ *Xizang zizhiqu guanche yijitubasi nian zhonggong zhongyang shujichu zhaokai de Xizang gongzuo zuotanhui jingshen genuina xuanbian* [Selección de documentos sobre la aplicación del espíritu del foro sobre trabajo tibetano, celebrado por el Secretariado del Comité Central del PCCh en 1984], vol. 2, p. 89.

imponer un examen de chino a los «encarnados» tibetanos antes de que se les permitiese acceder a la categoría de Buda viviente⁴⁰. Era digno de elogio que el gobierno central tomase ahora medidas para fortalecer una lengua indígena.

Tibetanización e inestabilidad

Pero lo más significativo de las seis propuestas fue la insistencia en que los cuadros *ban* deberían hacerse a un lado para permitir la entrada a los tibetanos. Hu sostenía que:

Como resultado de nuestra discusión de ayer, en los dos o tres años siguientes (en mi opinión dos años es mejor), entre los cuadros no dedicados a la producción estatal –aquí no estoy hablando de cuadros de producción, que deberían ser completamente tibetanos, sino de cuadros no dedicados a la producción, incluidos profesores– los cuadros tibetanos deberían suponer más de dos tercios del total. [Wan Li añade: yo propuse el otro día una relación de ocho a dos.] Fue incluso más radical que yo, y estoy de acuerdo. Quiere que el 80 por 100 de los cuadros sean tibetanos y el 20 por 100 de los cuadros sean *ban*. [Wan Li: yo me refería a una relación de ocho a dos para los cuadros de condado. En cuanto a los cuadros de la prefectura, deberían ser el 100 por 100]⁴¹.

Esta última propuesta encontró gran resistencia de los funcionarios *ban* en la RAT, pero las instrucciones de Hu fueron: «Aplican la política aun cuando no la entiendan; tomen las decisiones primero y después busquen explicaciones». Quince días después, se anunció el plan de transferencia. En aquella época el total de población *ban* en la RAT era de 122.400 habitantes, 92.000 de los cuales –el 75 por 100– estaba previsto que saliesen en un plazo de dos o tres años. Entre ellos había 21.000 cuadros *ban* (de un total de 55.000 cuadros en la RAT, de los cuales 31.000 eran *ban*) y 25.000 trabajadores *ban* (de un total de 80.000 trabajadores en la RAT, de los cuales 40.000 eran *ban*)⁴². El plan se modificó más tarde porque la salida de tantos trabajadores especializados llevó a la paralización a muchas organizaciones del Tíbet. No obstante, entre 1980 y 1985, la población *ban* se redujo en un 42 por 100.

Las transferencias dejaron vacantes más de diez mil cuotas de cuadro y un número similar de «cuencos de arroz» garantizados en las empresas

⁴⁰ Huang Musong escribió en su diario tibetano: «Pienso que para que el gobierno reorganice la religión, tiene que dar instrucciones a los principales encarnados lamas para que estudien chino y aprueben los exámenes cuando crezcan, y sólo entonces permitir su sucesión. Ésta es la clave para gobernar (el Tíbet)» (*Shizang Jicheng [Mi misión en el Tíbet]*, p. 50).

⁴¹ [Selección de documentos importantes de la RAT], cit., pp. 29-30.

⁴² [Selección de documentos importantes de la RAT], cit., p. 51; *Dangdai Zhongguo Xizang renkou [La población tibetana en la China contemporánea]*, Pekín, 1992, p. 200.

públicas; los tibetanos fueron los beneficiarios de todo esto. La puesta en práctica de la nueva legislación sobre «gobierno autónomo en las regiones de nacionalidades» garantizó posteriormente que todos los puestos clave en los organismos de gobierno fuesen ocupados por funcionarios de la región local; los funcionarios *han* sólo podían ocupar puestos interinos. Los cuadros tibetanos, de esa forma, no sólo comprendían la mayoría estadística, sino que también controlaban los principales puestos de gobierno, incluidos los cruciales departamentos de economía, seguridad pública y justicia. En 1989, los tibetanos ocupaban el 66,6 por 100 de los cuadros totales de la RAT, el 72 por 100 en el ámbito provincial y el 68,4 por 100 en las prefecturas. Todos los «números uno» de la administración provincial y de prefectura eran tibetanos, al igual que los secretarios del partido en 63 de los 75 condados⁴³. La «enmienda de errores» produjo también enormes mejoras en los niveles de vida. En 1979 los ingresos medios de los agricultores y los pastores tibetanos era de 147 RMB; en 1990, era de 484 RMB, y en 1994, de 903,29 RMB. En 1992, la producción agrícola total de la RAT aumentó un 69,8 por 100 respecto a 1978 y el 460 por 100 desde el nivel de 1952. En las ciudades, la mejora fue todavía mayor⁴⁴.

Bajo la nueva política, las prácticas religiosas de la RAT y de las áreas tibetanas de las provincias vecinas se recuperaron hasta un nivel comparable al de antes de 1959, prohibiendo sólo la restauración de la economía monástica y la «unidad de monasterio y Estado». Los clérigos recibieron de nuevo especial tratamiento de «Frente Unido»; el número de monjes de ambos sexos aumentó a 46.000 –2 por 100 de la población tibetana– en 1994. Por todas partes había templos en construcción. La decisión del Segundo Foro de Trabajo Tibetano, en 1984, de «restaurar aproximadamente 200 templos para finales de la década de 1980» se superó con creces, y en 1992 habían vuelto a abrir sus puertas 1.480 monasterios, a los que 1994 se les habían añadido más de 300⁴⁵. Una parte considerable del capital implicado procedía del gobierno local, mientras que las autoridades de la RAT asignaron 260 millones de RMB para la reconstrucción entre 1980 y 1992. Los gobiernos provinciales de Sichuan, Yunnan, Gansu y Qinghai aportaron también una buena cantidad de dinero a la realización de proyectos religiosos en áreas tibetanas. El gobierno central desembolsó más de 53 millones de RMB para la renovación del palacio de Potala, así como 64 millones de RMB y 614 kilos de oro para construir una pagoda tumba para el décimo Panchen Lama⁴⁶. Siguiendo el espíritu

⁴³ Zhang SHIRONG, «Xizang shaoshu minzu ganbu duiwu hongguan guanli chutan» [«Exploración preliminar de la macrogestión de los cuadros de minoría en el Tíbet»], en *Xizang Qingnian Lunwenxuan*, p. 161.

⁴⁴ [La población tibetana en la China contemporánea], cit., p. 342; [Anuario de estadísticas tibetanas de 1995], cit., p. 178; Song YONG et al., *Xizang jingjisbehui fazhan jianmingshigao* [Historia concisa del desarrollo económico y social tibetano], Lasa, 1994, p. 122.

⁴⁵ [Selección de documentos del Foro de Trabajo Tibetano de 1984], cit., p. 20.

⁴⁶ Liu WEI, *Xizang de jiaobusheng* [El sonido de las buellas del Tíbet], Lasa, 1994, pp. 194, 253.

de promocionar una renovación religiosa, Wu Jinghua, el primer secretario del Comité del Partido de la RAT, participó –siguiendo una costumbre plenamente tibetana– en un gran festival de la oración en Lasa que fue transmitido por televisión a la región entera. Las pocas restricciones que se mantuvieron atañían principalmente a las organizaciones clericales, e incluso eran en buena medida sólo de boquilla; apenas había interferencia en las prácticas religiosas de los seglares.

La política de Deng Xiaoping en la región era, en todos estos aspectos, esencialmente abierta y progresista. Se podría haber pensado que a la mayoría de los tibetanos la situación debería haberles parecido la mejor de su historia. Estas condiciones aparentemente óptimas, sin embargo, fueron testigos de un inaudito estallido de discordia e inestabilidad social. El 21 de septiembre de 1987, el Dalai Lama se presentó ante el Congreso estadounidense. Seis días más tarde, Lasa contempló la primera manifestación callejera desde 1959. Grandes concentraciones exigían la independencia y ondeaban la bandera nacional prohibida. Inmediatamente se produjeron detenciones, y cuando se oyeron los gritos de los monjes golpeados en la comisaría central, las multitudes sitiaron el edificio y comenzaron a lanzar piedras. Las autoridades fueron tomadas por sorpresa y la situación se deterioró rápidamente mientras se quemaban edificios y vehículos y se linchaba a algunos *han*. Los soldados empezaron a disparar y los enfrentamientos se endurecieron. Los diecisiete meses siguientes contemplaron un patrón cada vez más sangriento de disturbios, que condujeron al establecimiento, en marzo de 1989, de una ley marcial que se mantuvo en vigor durante cuatrocientos diecinueve días. Al mismo tiempo, la cuestión tibetana recibió mayor atención internacional y las políticas de Pekín suscitaron una gama cada vez más amplia de críticas en Occidente, como si el giro de la década de 1989 hubiese sido retrógrado. El Tíbet se convirtió en un elemento de negociación para presionar a China y el Dalai Lama adquirió una influencia sin precedentes.

Bajarse del santuario

Desde el punto de vista laico, la reacción de los tibetanos a la década de 1980 es difícil de comprender. Hace falta buscar otra forma de análisis. En los términos del budismo tibetano, el sistema de «enmendar los errores» destruyó la categoría divina que se había otorgado a Mao. Dios no comete errores. Aun cuando ellos no pudiesen entender su crueldad y sus castigos, tendría sus propias razones y no necesitaba explicarlas; si lo hiciese, sería, en todo caso, de manera incomprensible, como un libro celestial. Dios no necesitaba ganarse el favor; podía ordenar a cualquiera que hiciese lo que él deseara. Y lo más importante es que nunca podía admitir que había cometido errores. Eso lo reduciría a la categoría de humano. Una vez sucedido esto, las personas podían establecer cuentas sobre las crueldades pasadas y exigir incluso más admisiones y compensación.

Los tibetanos no se sintieron necesariamente agradecidos, por lo tanto, cuando el gobierno les dio dinero para restaurar los templos. Por el contrario, lo interpretaron como una admisión de que los edificios sagrados habían sido destruidos por las autoridades *han*, la explicación habitual entre los exiliados tibetanos y en Occidente. Si el dinero iba a ser una compensación por estos crímenes, ninguna cantidad podía bastar para conseguir su elogio. En el pasado, cuando un nuevo dios les había exigido que destrozasen la antigua religión, ellos habían obedecido. Ahora, de repente, después de que habían reducido a escombros todos los monasterios y templos, les decían que el nuevo dios no existía. Que todo había sido un desgraciado error y era necesario restaurar la anterior religión. No es difícil imaginar cómo se sintieron; y las donaciones del gobierno difícilmente podían convertir en gratitud dicho sentimiento.

Éste fue también uno de los factores cruciales en el fuerte rebrote de la religión tradicional. Para todos aquellos que una vez se habían puesto del lado del gran ateo *han* y habían participado en la destrucción de los monasterios, la resurrección de la antigua religión llevaba la connotación de que habían traicionado a su dios y se enfrentarían a horribles castigos. Aterrorizados por lo que les esperaba, intentaron, por una parte, explicar que ellos no habían tenido opción y, por la otra, «expiar sus crímenes» mediante una devoción redoblada y fanática al tradicional régimen religioso. Resultaba común encontrar que los que más trabajaban para reconstruir los templos eran los mismos que habían dirigido su destrucción. Algunos funcionarios intentaron también «lavar» su culpa fomentando sentimientos etnonacionales, resistiéndose contra las instrucciones de sus superiores y discriminando a los *han*.

El maoísmo había fracturado la identidad nacional tibetana mediante la polarización de clase. Liberados del control de sus antiguos señores, los campesinos habían constituido los cimientos del régimen comunista. Bajo Deng, se abandonó la línea de la lucha de clases y los antiguos aristócratas, jefes de clan y lamas fueron invitados de nuevo al Congreso Nacional del Pueblo y a la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino. Lhalu Tsewang Dorje, comandante de las fuerzas tibetanas en la rebelión de 1959, fue liberado de prisión en 1979 y es en la actualidad vicepresidente de la Conferencia Política Consultiva; su esposa es miembro del comité permanente y su hijo consejero adjunto de la Oficina de Nacionalidad y Religiones regional. Mientras tanto, los «activistas» tibetanos que en otro tiempo constituyeron la vanguardia de la «supresión de la rebelión», de las «reformas democráticas», la lucha contra los terratenientes y la destrucción de los monasterios han sido dados de lado⁴⁷. La

⁴⁷ El enviado especial del *Diario del Pueblo* en el Tíbet, Liu Wei, analiza el punto de vista de los tibetanos después de la revuelta de 1989 en Lasa en su libro *Lasa saoluan jishi* [Crónica de un testigo de la revuelta de Lasa]: «El gobierno debería revisar su trabajo y sus políticas en el Tíbet. Siempre se ha mostrado el rostro sonriente a los de los estratos supe-

mayoría de esos militantes habían sido cuadros de brigadas de producción en las comunas del pueblo. Desaparecidas las comunas, han perdido su anterior *status* y están reducidos a agricultores y pastores ordinarios. Muchos de ellos languidecen en la pobreza, sin ayudas para la vejez. Según el departamento de organización del Comité del Partido tibetano, la mayoría de los anteriores «activistas» se han hundido en un estrato golpeado por la pobreza. Basándose en su estudio sobre las praderas del Tíbet occidental, Melvyn Goldstein señala también que:

todas las que antes eran unidades familiares ricas se encuentran entre los poseedores de rebaños más grandes y de rentas más seguras. Por otra parte, todos los que hoy en día son pobres proceden de unidades familiares muy pobres en la antigua sociedad. [...] Los antiguos cuadros de comuna se sitúan entre estos extremos. [...] En 1987, diez unidades familiares (18 por 100) recibieron ayuda social del condado. [...] Es interesante señalar que las diez que recibieron ayuda social en 1987 eran pobres en la antigua sociedad⁴⁸.

Sobre todo lo demás, estos «activistas» tienen que llevar ahora la carga de que los consideren traidores a su nación, mientras que los demás perciben su desgracia como un merecido pago.

Los antiguos ricos se han enriquecido de nuevo y los pobres se han empobrecido. Para los fatalistas tibetanos, éste es un augurio de la voluntad de Dios. Consciente o inconscientemente, muchos han comenzado de nuevo a ajustar su comportamiento. Un cuadro de base con más de veinte años de experiencia en el condado de Dingqing, en el norte del Tíbet, me contó uno de estos pequeños cambios. Durante la Revolución Cultural, si un antiguo terrateniente se encontraba en la carretera con siervos emancipados se hacía a un lado, a cierta distancia, poniendo una manga sobre el hombro, haciendo una reverencia y sacando la lengua —una cortesía que los de categoría más baja hacían a sus superiores— y sólo se atrevían a reanudar su camino cuando los anteriores siervos habían pasado. Ahora las cosas han vuelto a cambiar: los antiguos siervos se apartan, hacen una reverencia y sacan la lengua, dejando paso a sus antiguos señores. Éste ha sido un proceso sutil, completamente voluntario, ni impuesto por nadie ni explicado. Aunque la era prerrevolucionaria no ha regresado realmente, los antiguos siervos han percibido el cambio de

riores y nadie se preocupa por los problemas de la gente corriente. Esto es muy desalentador para las masas». «Hoy en día los alborotadores no están aislados; los aislados somos los cuadros; aislados en la sociedad y en casa. ¿Pregunta por qué? —dijeron algunos—. El partido comunista ha cambiado: en la década de 1950 nos quería a nosotros, pero en la de 1980 quería a los nobles. Había un dicho: todo el personal de los estratos superiores e incluso los perros fueron rehabilitados. ¿Pero qué les sucedió a las masas? ¿Los trabajadores jubilados y los cuadros? Sin dinero. Sin casa.»

⁴⁸ Melvyn GOLDSTEIN y Cynthia BEALL, «The Impact of China's Reform Policy on the Nomads of Western Tibet», *Asian Survey* 29, 6 (1989), pp. 637-638, 640-641.

atmósfera social y sienten que es más seguro mostrar arrepentimiento por haber mantenido la cabeza alta en el pasado. Este diminuto cambio de conducta refleja la tremenda metamorfosis que ha tenido lugar.

Comercialización y superstición

El crecimiento anual del Tíbet fue superior al 10 por 100 entre 1991 y 1999, más elevado que el de la propia China. La renta per cápita de los agricultores y los pastores ha aumentado un 9,3 por 100 anual, y para los residentes urbanos un 19,6 por 100. Éstas no son cifras vacías sin más. En una visita al Tíbet realizada en 2000, el aumento de los niveles de vida era visible en todas partes, tanto en las zonas rurales como en las urbanas, y se estaba construyendo mucho. Las condiciones materiales son ahora comparables con las de la China continental (no costera). El Tíbet es más próspero ahora que lo fue jamás en su historia. Esto, sin embargo, no ha servido a la RPCh para ganarse la lealtad de los tibetanos, que en números cada vez mayores se adhieren al Dalai Lama, que nunca les ha dado un céntimo. No ha habido disturbios callejeros últimamente y la situación parece tranquila en la superficie. Pero no es difícil percibir dónde están sus sentimientos. Prácticamente todos los tibetanos tienen al Dalai Lama en su corazón. Cada año, miles de tibetanos comunes arriesgan la vida para cruzar el Himalaya y unirse a él en India. No es infrecuente que los propios funcionarios del PCCh, oficiales del EPL incluidos, se conviertan al budismo inmediatamente después de jubilarse. Mientras tanto, muchos de los jóvenes tibetanos enviados a China para educarse se convierten en los opositores más radicales, con los sentimientos nacionalistas más fuertes. Chen Kuiyuan, el actual primer secretario del PCCh en el Tíbet se quejó en septiembre de 1996: «Cuántos traidores hemos alimentado». Sería equivocado hacer ver que la situación es más estable que en 1987. En aquel momento, eran principalmente los monjes y los jóvenes desorientados los que dirigían las revueltas. Hoy, la oposición acecha a los cuadros, los intelectuales, los funcionarios del Estado. En palabras de un funcionario jubilado: «la actual estabilización es sólo superficial. Un día la gente se levantará en números mucho mayores que a finales de la década de 1980».

La presencia *han* se ha vuelto más variada. Los cuadros *han* estaban resentidos por la política de Hu en la década de 1980: los tibetanos les ganaron mucho terreno en la vida local y los *han* se sentían marginados. Más tarde volvieron su rencor contra Zhao Ziyang, que culpó de las revueltas de 1987-1989 al «ultraizquierdismo de los *han*» en el Tíbet. Los funcionarios *han*, por el contrario, sentían que la situación se había ido de las manos debido a la incorrecta línea adoptada por Pekín de culpar del descontento social en el Tíbet a la sección local del partido, justificando así a los alborotadores tibetanos y socavando su propia capacidad de mantener el orden en la RAT. Se sentían condenados a adoptar una actitud pasiva, sin instrucciones. En la década de 1990, las políticas de Hu

y Zhao se revocaron: la línea oficial culpa ahora «a la camarilla del Dalai y a la intervención occidental» de los disturbios, y los *ban* que ocupan el poder se sienten fuertemente justificados, considerando el cambio retrospectivo como una rectificación significativa. Están muy cómodos con la línea de que «el punto clave es la estabilización» mantenida ahora por los dirigentes del PCCh.

Pero se ha producido una nueva entrada de *ban* en la última década. Algunos de ellos –prostitutas, zapateros, sastres, relojeros, horticultores, carniceros– han sido atraídos por el imán del dinero. Se encuentran a lo largo de las carreteras, dirigiendo pequeños restaurantes de carretera, pujando en contratos de construcción, acudiendo en manada a las fiebres del oro, cazando especies raras. Incluso mendigos chinos pueden ganarse la vida en Lasa. En cuanto a su número, las autoridades de la RAT no tienen idea. Se concentran, por supuesto, en las ciudades y a lo largo de las vías principales, lo cual les da una presencia más visible de lo que las estadísticas pueden justificar. Un segundo tipo de recién llegado es el turista o el aventurero, principalmente de la elite *ban*: periodistas, escritores, pintores, fotógrafos, estudiantes y no pocos funcionarios, aparentemente por cuestiones de trabajo, pero realmente de viaje. Estos *ban* se diferencian de los cuadros anteriores en que piden protección al poder local; y no se acercan al núcleo de la sociedad tibetana. Mantienen su identidad extranjera; pocos pretenden quedarse. El primer tipo es similar a la «población flotante» de las grandes ciudades de la RPCh, y se marcharán cuando la situación deje de ser rentable. El segundo grupo va y vuelve. Pero ambos aportan laicización y comercialización a la sociedad tibetana; el ataque que representan al orden tradicional no debe infravalorarse.

¿Cuánto ha avanzado la laicización en el Tíbet llegado el siglo XXI? Una diminuta minoría –principalmente jóvenes urbanos de educación superior– puede considerar al Dalai Lama con mayor distancia, como ser humano en lugar de dios, y una personificación de los atractivos del liberalismo occidental y la prosperidad capitalista más que como la divinidad reencarnada. Pero dentro de la RAT, los universitarios comprendían sólo el 0,57 por 100 de la población en 1990, incluidos los *ban* residentes en el Tíbet, que tienen un grado mayor de instrucción. La abrumadora mayoría de los tibetanos son campesinos, nómadas o residentes en la ciudad con un bajo nivel de instrucción, que nunca han oído hablar del Premio Nobel o de Hollywood. Adoran al Dalai Lama con el mismo sobrecogimiento que a los dioses que nunca tendrán la fortuna de conocer. En el Tíbet es común actualmente ver cómo se forma una multitud y se postra para adorar a un niño, simplemente porque es un Buda reencarnado.

La era de Deng renunció a la línea de clase, restauró la religión tradicional tibetana y atrajo de nuevo a las clases superiores a un «frente unido». Esta vuelta mejoró enormemente las condiciones de vida de los tibetanos, pero dificultó la capacidad del PCCh de intervenir en la sociedad tibeta-

na y condujo a su reintegración como comunidad nacional. Si China, sin embargo, hubiera continuado cerrada como en el pasado, la reaparición de los tibetanos como nacionalidad quizá no hubiese causado grandes problemas para el régimen de Pekín. Pero ahora China se ha abierto al mundo, y no podía aislar al Tíbet de los cambios experimentados en el ámbito internacional, entre ellos la desintegración del sistema soviético y las nuevas actitudes intervencionistas de Occidente. En años anteriores, la justificación del cambio político del «Frente Unido» a la línea de clase fue precisamente que las banderas de la religión y la nacionalidad habían sido monopolizadas por las clases más elevadas y a los foráneos no se les permitía desempeñar ningún papel en el país. Hoy, la persona que controla las dos banderas no es sino el Dala Lama, que disfruta de la categoría de líder espiritual supremo y de símbolo internacionalmente reconocido de la nacionalidad tibetana. Con el pueblo tibetano unido tras estas banderas, no existía fuerza de oposición que pudiese contrarrestar a la deidad exiliada. Sólo Mao había conseguido disolver la unidad religiosa y étnica de los tibetanos, introduciendo el elemento de la lucha de clases. Renunciar a esto sin crear una nueva ideología ha dejado un vacío que sólo se puede llenar con una combinación de tradición lamaísta y nacionalismo étnico. Es innegable que para los tibetanos, aunque esto fuese deseable, la era de Mao no se podría repetir. Histórica y moralmente, las reformas eran absolutamente necesarias. Pero no han resuelto la cuestión tibetana para satisfacción de nadie, y hoy todas las partes del conflicto tienen razones para temer al futuro. Deben encontrarse nuevas formas de enfocar el problema.