

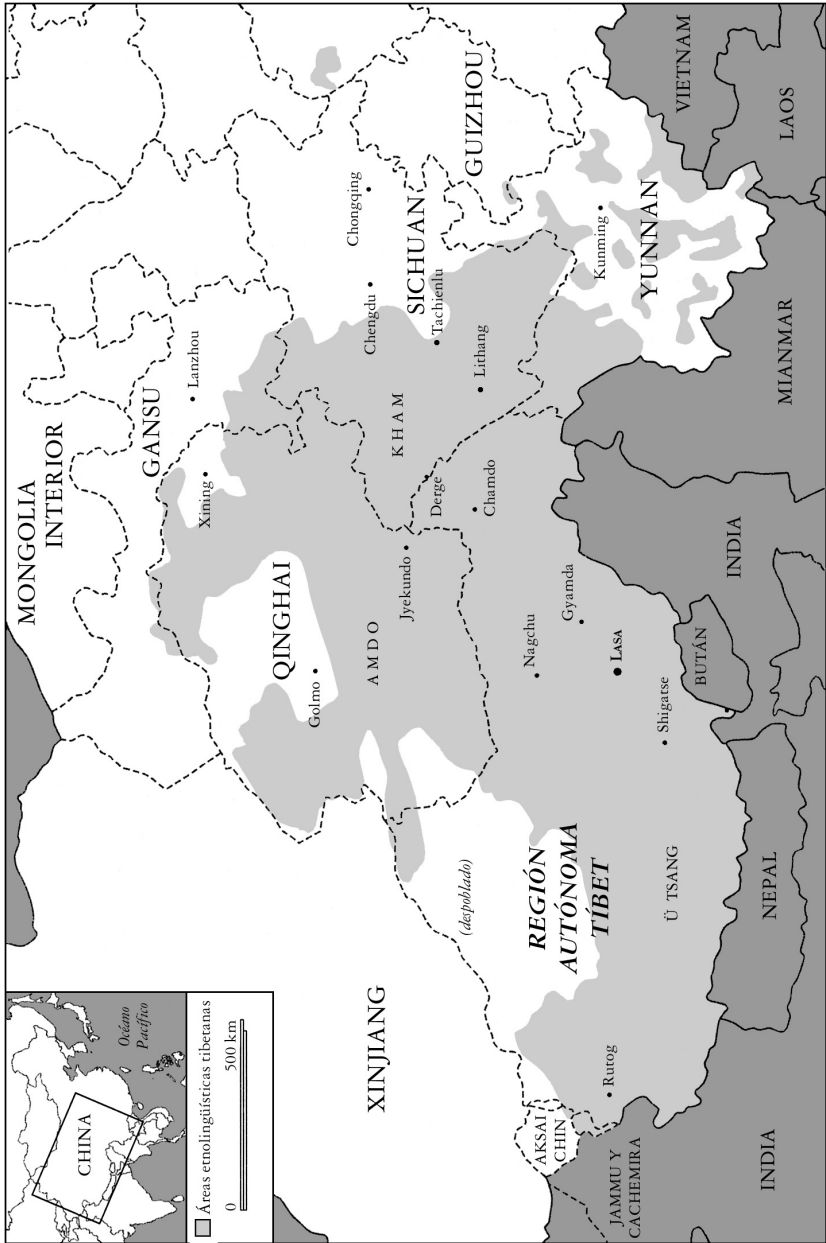
TÍBET: SANGRE EN LAS NIEVES

UNA RESPUESTA A WANG LIXIONG

El punto de partida del artículo de Wang Lixiong «Reflexiones sobre el Tíbet» es la proposición de que el pueblo tibetano ha participado activamente en la destrucción de su propia cultura¹. La lógica del argumento es la misma que a menudo emplean aquellos que son los responsables de la injusticia; es decir, culpar a la víctima. Una reminiscencia de la visión hace tiempo avanzada por los apologistas del régimen de segregación racial en Sudáfrica: el hecho de que el cuerpo de policía estuviera integrado mayoritariamente por negros y de que cientos de miles de personas negras acudieran desde los países vecinos a Sudáfrica para trabajar en las minas cubiertas por el polvo significaba que el sistema no podía ser tan malo como se figuraban sus críticos. Pero el colonialismo y la injusticia nunca son consensuados: se alcanzan siempre a través del uso de la fuerza y se perpetúan con la brutalización y la degradación del pueblo nativo. Después de todo, fue Mao quien proclamó que el poder político surge del cañón de un arma.

Es cierto que los tibetanos jugaron un activo papel en la Revolución Cultural, y este hecho no puede borrarse de la historia. Sin embargo, debería ponerse en sus justos términos, y someterse a examen la naturaleza actual de su participación. La Revolución Cultural es un asunto difícil no sólo para los tibetanos sino también para los chinos. La estrategia de los líderes chinos ha consistido en verter toda la responsabilidad sobre la Banda de los Cuatro, sin que nada más se haya dicho sobre el resto de personas que saquearon o que asesinaron. La cuestión de «¿Qué hizo usted durante la Revolución Cultural?» no es una pregunta fácil de plantear a los chinos de cierta edad; tiende a producir un corte en cualquier conversación, dejando mucho sin decir o pasando por encima con incomodidad. El fervor de la época alcanzó al Tíbet exactamente igual que al resto de China; muchos se sumaron a la destrucción de los edificios reli-

¹ Véase Wang LIXIONG, «Reflexiones sobre el Tíbet», *NLR* 14 (marzo-abril de 2002).



giosos, denunciaron a amigos y a vecinos por reaccionarios o se sublevaron contra sus maestros. Fue un movimiento de masas del que nadie fue eximido. Ni cabía la posibilidad de quedarse al margen mirando pasivamente: era denunciar o ser denunciado; el partido no dejaba más opción. Los pocos valientes que se negaron a participar en la locura pagaron el precio de ser marcados como enemigos del pueblo y sometidos a sesiones de lucha de masas. Únicamente la noción más burda de libertad podría sugerir que tal participación fue una «elección» para la mayoría de hombres y mujeres corrientes de la época.

Una insurgencia milenaria

No obstante, como Wang debería saber, hubo tibetanos que resistieron y se enfrentaron a toda la cólera del partido. En 1969 se extendió una rebelión por todo el Tíbet, que terminó siendo aplastada por el Ejército de Liberación Popular (ELP). El episodio mejor documentado es la revuelta dirigida por Thrinley Chodron, una joven monja del *xian* [departamento] de Nyemo, quien condujo una marcha con sus seguidores armados con espadas y lanzas a la sede local del partido, donde degollaron tanto a los oficiales chinos como a los cuadros tibetanos que trabajaban para ellos. De primeras, el partido ignoró la masacre pensando que era una manifestación de la Revolución Cultural: tal como sabemos, los asesinos podían ser exculpados si caían bajo la rúbrica de la lucha de clases. Pero las autoridades comprendieron enseguida que aquellos campesinos tibetanos no se estaban rebelando en nombre de los «siervos recién liberados» sino en defensa de su fe. Había algo más, habían elegido como blanco únicamente a los oficiales chinos del partido y a aquellos tibetanos que se consideraban coligados al poder colonizador. La revuelta se extendió desde Nyemo por todo el territorio de los dieciocho *xians* de la Región Autónoma Tibetana (RAT), y para reprimirla el partido se vio forzado a enviar al ELP. Thrinley y quince de sus seguidores fueron finalmente capturados y llevados a Lasa para su ejecución pública. Hasta hoy, el partido ha expurgado este episodio del registro histórico, ya que no se adecua a su imagen de los campesinos liberados; o de hecho, según el retrato de Wang, los tibetanos alegremente «se deshicieron del espectro de la vida en el otro mundo que se había cernido sobre ellos durante tanto tiempo».

Wang reconoce que en el año 1969 estalló una amplia revuelta, aunque contradiga su percepción de un campesinado tibetano dócil y sumiso, pero trata de describirla con una luz muy distinta. Su relato seculariza la rebelión ofreciendo una explicación en términos utilitaristas, los campesinos querían proteger los logros iniciales de la reforma agraria de la expansión de las comunas del pueblo, a la vez que la despoja de los elementos culturales y religiosos que revelan su contenido nacionalista. De este modo, tergiversa exageradamente los archivos históricos. Por ejemplo: Thrinley Chodron declaró al ELP tras ser capturada que le había visitado un pájaro que venía como mensajero del Dalai Lama, quien le había

dicho que expulsara a los chinos. Otros rebeldes defendieron ser reencarnaciones de Ling Gesar, el mítico rey héroe de la épica tibetana que luchó por la religión budista. El simbolismo que está presente aquí no se presta a error. De hecho, podemos describir la revuelta de 1969 como un alzamiento milenario, una insurgencia caracterizada por un apasionado deseo de liberarse del opresor.

Antes de afirmar que esto es una nueva prueba de la mentalidad retrasada de los nativos, si Wang hubiera querido hubiera podido tomar en consideración el extenso archivo histórico de revueltas campesinas y nacionales que se han iniciado con visiones y con voces. Si la criada de Orleans es el ejemplo europeo más conocido, casos similares se encuentran hasta en la historia china. Del líder de la rebelión Taiping, Hong Xiuquan, procedente de la zona rural de Guangxi, se dijo que era el hijo de Dios y el hermano pequeño de Jesucristo. Su iletrado discípulo, Yang Xiuqing, manifestó haber hablado con el Espíritu Santo durante un trance. Lo que significa que el levantamiento chino contra lo que ellos veían como un gobierno manchú extraño y despótico había sido inspirado por dioses extranjeros; al menos los tibetanos pueden defender haber escuchado voces nativas. Wang seguramente es familiar con el *status* heroico que se atribuye a estas figuras psicóticas como Hong Xiuquan y Yang Xiuqing dentro de las narrativas tradicionales chinas y que han sido encumbradas al panteón de los héroes revolucionarios modernos. Y aun así, rehúye la manifestación de los tibetanos quienes califican la revuelta de 1969 como un movimiento nacional contra un opresor colonial. Wang pretende sugerir que la Revolución Cultural fue una experiencia «liberadora» para los tibetanos, quienes entonces pudieron desembarazarse de sus dioses y sus espíritus. Sin embargo, la naturaleza milenaria de la revuelta sugiere algo más: que antes bien estaba motivada por la profunda fragmentación de este pueblo causada por la Revolución Cultural, la cual aspiraba a desvanecer todo trazo de la identidad tibetana.

El argumento de Wang que sostiene que los Guardias Rojos no pudieron alcanzar áreas remotas del Tíbet por la falta de medios de transporte y de recursos humanos también necesita una rectificación. Los Guardias Rojos estaban inspirados por un fervor revolucionario tal que hubieran caminado descalzos a través de las montañas para llegar al Tíbet, tan obsesionados como estaban por llevar la revolución a sus nevadas cumbres; pero había una fuerte presión desde Pekín para no dejarles llegar. Lejos de ser un período de caos sin sentido, la Revolución Cultural en el Tíbet fue un asunto cuidadosamente orquestado y el partido siempre mantuvo el control. Había fundadas razones estratégicas para mantener a los Guardias Rojos alejados de las zonas fronterizas. Éste era el momento más crítico de la Guerra Fría en el Himalaya, India y China estaban en una guerra que continuaba después del cisma sinosoviético, los rusos se habían aproximado a los indios y la CIA todavía apoyaba a varios miles de guerrillas tibetanas asentadas en Nepal. El Tíbet era un punto de ebullición y el partido no quería ningún altercado en una región tan sensible militarmente.

El orden reinaba en medio del desorden. Otro aspecto que Wang ignora es la división del conjunto de la Revolución Cultural en dos facciones principales. En el Tíbet, éstas consistían en el Grupo Rebelde, apoyado por los Guardias Rojos desde China, y que pretendía derrotar a los «detenores del poder», y el grupo de la Alianza, formado principalmente por los líderes del partido y por los cuadros en el Tíbet. Los Rebeldes eran fuertes en las áreas urbanas y la Alianza en las zonas rurales, donde contenían enérgicamente a los Guardias Rojos chinos de aventurarse hacia sus zonas. Miembros de la facción de la Alianza llegaron a bloquear la carretera que conducía desde Chamdo a Lasa, y los Guardias Rojos, mientras trataban de introducirse en la región desde China, fueron apresados y batidos por turbas organizadas por el partido. Éstas eran, en la práctica, las realidades políticas del Tíbet en aquella época.

La afirmación de Wang de que la mayor parte de la destrucción en el Tíbet tuvo lugar durante la Revolución Cultural tampoco cuadra con los datos históricos. Como él mismo reconoce, hacía mucho tiempo que los monasterios y los templos habían sido desocupados y «el ELP los había bombardeado cuando el control fue restablecido» después de la rebelión de 1959. Lo cierto es que la destrucción de los emplazamientos religiosos en el este del Tíbet, fuera de la RAT, había comenzado en 1956, bajo la excusa de erradicar los levantamientos locales en Gansu, Qinghai, Yunnan y Sichuan. En mayo de 1962, el Panchen Rinpoche remitió un largo memorándum al Comité Central del partido, detallando los terribles errores de las medidas del gobierno en lo referente a toda la región del Tíbet. Dos fragmentos demuestran categóricamente que gran parte de la herencia cultural del Tíbet ya había sido destruida. El Panchen Rinpoche escribe:

Nuestros cuadros *han* confeccionaron un plan, nuestros cuadros tibetanos se movilizaron, y a algunos de entre los militantes, que no comprendían las razones, les tocó el papel de ejecutores del plan. Usurparon el nombre de las masas, se pusieron la careta [*mianju*] de las masas, y desataron una avalancha de movimientos que tenían por objetivo eliminar las estatuas de Buda, las escrituras sagradas y las *stupas* [relicarios]. Se quemaron innumerables estatuas de Buda, escrituras y *stupas*, las arrojaron al agua, las desparramaron por el suelo, las rompieron y las hicieron desaparecer. De modo temerario desencadenaron la destrucción salvaje y arrolladora de monasterios, moradas, muros *mani* y *stupas*, además de robar muchos de los ornamentos de las estatuas y de los objetos preciosos de las *stupas*.

Refiriéndose únicamente al área comprendida dentro de las fronteras de la RAT cuando habla del «Tíbet» —la situación fue probablemente peor en el resto de los distritos tibetanos— el Panchen Rinpoche prosigue:

Con anterioridad a la reforma democrática, en el Tíbet había más de 2.500 monasterios contando los grandes, los medianos y los pequeños. Con posterioridad a la reforma democrática, según el gobierno únicamente 70 monasterios

aproximadamente continuaban existiendo. Lo cual suponía una reducción de más del 97 por 100. Debido a que en la mayoría de los monasterios no vivía persona alguna, no hubo nadie que protegiera sus capillas principales [*da jing tang*] ni otras salas sagradas, tampoco los alojamientos de los monjes. Se causaron muchos daños y muchos destrozos, tanto por causas humanas como por otras razones, y se degradaron hasta el borde de la ruina, o incluso hasta traspasarlo².

Este memorándum al Comité Central fue escrito cuatro años antes de la Revolución Cultural.

No es necesario recurrir al tipo de análisis psicológico barato que Wang aduce para explicar el porqué los tibetanos se revolviéron contra los símbolos sagrados de su religión durante la Revolución Cultural, las verdaderas razones son mucho más sencillas. Una de ellas descansa en la necesidad del partido de restringir la lucha entre facciones en un área que como hemos visto era extremadamente sensible desde el punto de vista militar. Tan pronto como le pareció que las cosas se le escapaban de las manos, el Comité Central envió órdenes para que en aquellas zonas la lucha no se planteara como una batalla entre los «dos frentes». Con ello, este conflicto quedaba prácticamente circunscrito a las ciudades, especialmente a Lasa. El resultado fue que en la mayoría de las áreas rurales del Tíbet la ferocidad de la Revolución Cultural se desvió de la batalla entre las dos facciones y en su lugar se dirigió hacia el ataque a la tradición, apelando a la destrucción de «los Cuatro Ancianos». En este esfuerzo, ninguna piedra se dejó sin remover. Los Guardias Rojos puede que no llegaran muy lejos por los campos, pero las directrices del partido penetraron en cada hendidura del vasto paisaje del Himalaya. La hegemonía del partido estaba tan profundamente arraigada en esta época que incluso la manera de dormir de un campesino se decía que indicaba la orientación ideológica: si uno yacía con su cabeza hacia el oeste se le acusaba de estar volviendo la cara al presidente Mao, ya que él era «el sol que despunta por el este». Uno de los crímenes de los cuales el Panchen Rinpoche fue acusado durante su proceso por los Guardias Rojos en Pekín fue el de tener sueños reaccionarios y en contra del partido. (Y aquí debe señalarse que los Guardias Rojos no eran tibetanos sino estudiantes chinos.)

La Revolución Cultural fue exportada desde China hacia las altas mesetas por el Partido Comunista, de modo muy similar a como las cañoneras inglesas forzaron la introducción del opio en China y su consumo desenfrenado por los chinos. ¿Debemos condenar al *coolie* hambriento por recurrir a los narcóticos para amortiguar los dolores de su estómago vacío

² Panchen RINPOCHE, «Seventy-Thousand Character Petition», en *A Poisoned Arrow: The Secret Report of the Tenth Panchen Lama*, Londres 1997, pp. 51-52 (traducción modificada).

o debemos censurar a los amos del imperio que introdujeron la droga y que, a pesar de los innumerables ruegos y peticiones, dirigieron las expediciones? No hay duda de que individuos tibetanos cometieran actos despreciables en el curso de la Revolución Cultural; muchos de ellos hoy ostentan cargos destacados en el Partido Comunista de la región. De hecho, estos actos ahora se ven como un símbolo de la lealtad al partido. Wang omite mencionar el dato de que en China, en la década de 1980, el partido Comunista Chino (PCCh) purgó «tres categorías de personas» por haber cometido crímenes durante la Revolución Cultural y que en el Tíbet, a pesar de las insistentes peticiones, remitidas por líderes tales como Panchen Rinpoche, estas purgas no tuvieron lugar. Hu Yaobang señalaba en el discurso que pronunció en el Foro de Trabajo sobre el Tíbet en el año 1984 que había recibido súplicas por escrito tanto de líderes tradicionales como de miembros del PCCh, instando al partido a la expulsión de estas personas; en lugar de ello, el partido impulsó su promoción con el argumento de que podían reformarse. La verdadera razón era que el Partido Comunista no podría encontrar a nadie más en quien poder confiar para dirigir el Tíbet tan obedientemente. El marcado contraste entre la política aplicada en la RAT y la aplicada en el resto de China ilumina la clásica táctica colonial frecuentemente observada en la práctica imperial occidental, por medio de la cual el poder hegemónico busca granjearse nativos serviles y leales que protejan sus intereses. China gobierna de modo distinto el Tíbet que el resto de China, porque allí se enfrenta a los problemas derivados de ser un poder colonial.

Actitudes coloniales de la intelectualidad china

¿Cómo fue posible –pregunta Wang– que los supuestos devotos budistas tibetanos destruyeran sus templos e hicieran pedazos sus estatuas sagradas? La respuesta que nos sugiere es que la Revolución Cultural fue una experiencia liberadora para los campesinos del Tíbet, que ahora afirman «decididamente que preferirían ser hombres en esta vida que almas en la siguiente». Una frase sutil pero totalmente carente de sentido, pues ignora el hecho de que tales decisiones fueron tomadas por personas con una bayoneta a sus espaldas. Ciertamente Wang no puede en realidad explicar las acciones de aquellos hombres recién liberados una vez que se les retiraron las bayonetas pues, como el mismo Wang atestigua, se apresuraron a reconstruir los templos y los monasterios y a colocar de nuevo la estatua de Buda entre las ruinas. Mientras se lamenta de que la reacción de «los tibetanos» en la década de 1980 frente a la liberación es difícil de comprender, ofrece algunos comentarios enrevesados acerca de cómo los nativos ahora necesitaban expiar sus pecados.

Dada la elevada posición que actualmente ostenta Wang entre la intelectualidad china, tales afirmaciones hacen emerger una cuestión mucho más seria y global. Parece que pedir a algunos intelectuales chinos, ya sean funcionarios del Partido Comunista, demócratas liberales o escritores disi-

dentes, pensar sobre el Tíbet de un modo objetivo y razonable es como pedir a una hormiga que levante un elefante; es algo que está más allá de sus capacidades y de su mirada. Su percepción está enturbiada por prejuicios raciales y su imaginación nublada por las convicciones y certidumbres que abrigan todos los señores coloniales. El ensayo de Wang muestra la misma arrogancia de razonamiento y el mismo desprecio por la mentalidad nativa, en la cual él pretende haber rastreado profundamente y haber sentido el pulso de un bobalicon. Sus tibetanos están gobernados por dioses demoníacos y viven en un estado de miedo permanente, atemorizados por espíritus aterradores; un estado que Wang atribuye a la ecología del Himalaya:

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... El temor formaba el núcleo del mundo espiritual tibetano³.

Una aproximación que será familiar para todos aquellos que hayan estudiado la implantación del colonialismo occidental en Asia y África o hayan leído los trabajos de los primeros misioneros cristianos sobre las religiones y las culturas de los pueblos que subyugaban. La postura estratégica de los nativos como personas que viven en el «miedo» y «atemorizados» por los dioses dreña cualquier momento de capacidad de acción por el pueblo. Es un mecanismo utilizado por los colonizadores para privar a sus súbditos de su humanidad y de la capacidad de razonar. El artículo de Wang, de acuerdo con esto, no revela prácticamente nada de la cosmovisión de los nativos, pero desprende una gran cercanía con la actitud del colonizador. Éste persigue reducir el *status* del nativo al de un menor, permitiendo al señor colonial, por el contrario, asumir la posición de un adulto maduro y así justificar su mando. El crudo determinismo medioambiental de la *Weltanschauung* [cosmovisión] tibetana imaginada por Wang es, en efecto, una redacción de los trabajos de aquellos primeros cuadros coloniales occidentales como Austin Waddell, cuyo libro sobre el «Lamanismo», como lo llama en términos despectivos, se publicó en 1904, año de la invasión británica del Tíbet, en la cual Waddell jugó un papel destacado. En China aún se utiliza como una fuente con autoridad. El uso del lenguaje y del tono que hace Wang es sorprendentemente similar al de Waddell. Además, el concepto de una imponente y aterradoradora geografía física está pidiendo una pregunta obvia: ¿es realmente el nativo quien se intimida por el paisaje que le rodea y que él y sus ancestros han habitado durante miles de años o es más bien el visitante extranjero del altiplano tibetano quien es abrumado por la insólita exten-

³ Wang Lixiong, «Reflexiones sobre el Tíbet», cit.

sión de las praderas o el nivel de las montañas? Si la historia enseña algo, es que los seres humanos, lejos de ser intimidados por el medio, siempre han buscado controlar sus distintos contextos naturales para poder labrarse un modo de vida. La teoría de Wang sobre el Tíbet es una descripción romantizada de su propio *ennui* urbano; algo parecido a la psicología pop, presentada como un pensamiento serio.

El culto a Mao

Lo que es más preocupante es la renuncia de Wang a poner en tela de juicio su propia cultura y sociedad. Su descripción del culto a Mao es característica de esto. Mao, según explica, «es colocado en su mente [tibetana] en el lugar de dios que antes ocupaba el Dalai Lama» en un proceso de *sustitucionismo* religioso: los nativos estaban atemorizados por el nuevo dios extranjero y le vieron más poderoso que a la deidad local. Este razonamiento simplista es, nuevamente, una reminiscencia de las actitudes evangelizadoras y coloniales de Occidente; la versión de Wang de Viernes, besando por donde pisa su amo blanco: el nativo enmudecido por lo asombroso de lo que le está sucediendo. Para demostrarlo, Wang cita los ridículos ejemplos de campesinos tibetanos desfilando detrás de retratos de Mao en la época de la recolección, y de la fotografía de Mao adornando el muro de cada hogar; como si únicamente fuera atribuible al campesinado tibetano. ¿Fueron ellos solos quienes elevaron a Mao al nivel de un dios? Wang, que como ciudadano de China ha tenido que vivir la mayor parte de su vida en medio del totalitarismo, está escudriñando aquí tan profundamente en el alma nativa que pierde la conciencia del lugar desde el que habla. En un momento de delirio, él es parejo al hombre que está tan extasiado por el ranúnculo que tiene delante que no percibe el bosque que le rodea.

Efectivamente, no había nada de particular en los tibetanos acerca del tratamiento ritual hacia Mao. En cada escuela de China se cantaba:

El sol sale por el este,
no, no es el sol,
sino los brillantes rayos del presidente.

¿Es que había alguien en China que no luciera un distintivo de Mao? ¿No eran los campesinos chinos quienes trabajaban en los campos de arroz con una bandera de Mao ondeando al viento y quienes recitaban citas de Mao cuando saltaban de la cama todas las mañanas? Este comportamiento podía encontrarse en todos los rincones de la República Popular, esmeradamente coreografiado por el PCCh. Difícilmente Wang puede no darse cuenta de que el culto a Mao no fue una experiencia únicamente tibetana. De hecho, la devoción fanática profesada hacia el Gran Timonel y al partido por segmentos de la población china —donde podemos encontrar casos en los que los cadáveres de los «enemigos de la clase» fueron cani-

balizados como señal de devoción a Mao— sobrepasa la que pudiera darse en el Tíbet. Si aplicáramos la propia lógica de Wang, no a los nativos colonizados, sino a aquellos miembros de su propia sociedad, tendríamos que concluir evidentemente que su inclinación a comerse unos a otros, más que a vivir en una obediencia filial a sus ancestros, era un signo de que eran hombres liberados.

El argumento de Wang de que los tibetanos se sintieron atraídos por el totalitarismo de Mao debido a su naturaleza sumisa es idéntico al argumento utilizado por los sinólogos occidentales cuando explican el poder acumulado por Mao esencializando de nuevo a los campesinos chinos, como obedientes y sumisos por naturaleza a la autoridad. De hecho, fue un joven tibetano, el Panchen Rinpoche, quien ofreció con creces la más lograda crítica a las medidas de comunitarización de Mao y del Gran Salto Adelante, cuando millones de chinos al parecer confiaron en que fundiendo sus utensilios domésticos podrían superar la producción de acero británica. De modo parecido, fueron los habitantes del Tíbet oriental quienes protagonizaron la revuelta más extendida en China contra la imposición de las comunas del pueblo. Lo cual difícilmente sugiere un pueblo servil que entrega su corazón a Mao.

Lejos de ver a Mao como a un dios, en muchas áreas rurales del Tíbet la gente ni siquiera sabía quién era. Su primer encuentro con el colonizador era normalmente a través del ELP local y los cuadros del partido. Hay una escena —de ficción, pero muy reveladora— en una novela tibetana, *Joys and Sorrows of an Ordinary Family* [*Penas y alegrías de una familia corriente*], escrita por Tashi Palden, que describe un encuentro convocado por el Partido para introducir la Revolución Cultural. El escenario está decorado con retratos de Mao; cuando la multitud se congrega, la heroína pregunta a la persona que se sienta junto a ella que quién es. Un activista del partido local tiene que informarle de que se trata de Mao Zedong. El relato sigue y más adelante, cuando Mao muere, el partido local hace circular un decreto estableciendo el modo de comportarse y de vestirse exacto que requiere el momento. Por la tarde, los militantes del partido espían en secreto cada hogar para asegurarse de que se estaban observando los rituales establecidos.

Esta uniformidad en el modo de comportarse, vestirse y de expresar públicamente la lealtad es claramente indicativa no tanto de una disposición tibetana peculiar como de una vida bajo un régimen totalitario. Cuando los campesinos tibetanos llevaban con ellos imágenes de Mao y banderas rojas a los campos de arroz, estaban actuando simplemente de acuerdo con las reglas que se les exigía. Si realmente hubieran encontrado esta práctica como algo gratificante, como sugiere Wang, deberíamos preguntarnos por qué se deshicieron de ella tan pronto como tuvieron oportunidad. El hecho de que, en el mismo instante en que les fue permitido, no sólo se zafaran de los uniformes de la Revolución Cultural, sino que arriaran las banderas rojas y enarbolaban las banderas litúrgicas,

desecharan los «Pensamientos» del Presidente y sacaran a la luz los libros de rezos por mucho tiempo escondidos, devolvieran sus dioses nativos a sus altares y enviaran a miles de jóvenes a ingresar en los monasterios, difícilmente confirma la idea de que los rituales maoístas les fueran psicológicamente irresistibles. Ello sugiere, por el contrario, que los tibetanos, si pueden elegir, elegirán su propia religión.

Iconografías maniqueas

Frantz Fanon ha descrito la mentalidad colonial como aquella dominada por una serie de oposiciones maniqueas: blanco y negro, bueno y malo, salvación y condena, civilización y barbarie, superioridad e inferioridad, inteligencia y emoción, yo y los otros, sujeto y objeto. Wang nos proporciona una ilustración maestra de esta forma de percepción en una nota a pie de página donde hace una comparación entre la representación china de la diosa de la piedad como «una hermosa mujer» los dibujos tibetanos de ella como «un gigante oscuro luciendo un collar de calaveras»; la clásica visión colonialista que considera benigna su propia deidad, mientras que la de sus sometidos es tachada de tenebrosa e iracunda. Demuestra también una ignorancia absoluta de la iconografía budista tibetana, ya que la comparación revela una lamentable falta de conocimiento sobre la historia cultural y la tradición china. La religión hegemónica en el Tíbet también fue la religión cortesana de los emperadores chinos durante varias dinastías, y muchos en China compartieron la misma fe y el mismo panteón. Prueba de ello es que durante siglos cientos de chinos han acudido a estudiar a los monasterios tibetanos; y algunos todavía lo hacen.

Los iconos religiosos que Wang encuentra tan extraños eran también los mismos que aquellos auspiciados por muchos seguidores chinos del budismo. La veneración a Mahakala, una colérica forma de Buda, se introdujo en China durante la dinastía Tang, y los monjes chinos de la época dejaron constancia de su extendida popularidad. Durante siglos hubo un templo dedicado a Mahakala en Pekín decorado con murales y estatuas de las mismas deidades feroces que Wang encuentra tan abominables. El templo fue destruido por los comunistas en el año 1970; el estadio de la capital se levanta en el sitio que ocupaba. Por consiguiente, esta imaginaria religiosa no es tan extraña a la mentalidad china como Wang se figura, y al describir estas prácticas como específicamente tibetanas únicamente está revelando el éxito del comunismo en borrar la memoria de China, de modo que la generación más joven sufre ahora de una especie de amnesia respecto a sus propias tradiciones.

El gran escritor urduhindi Premchand escribió en su novela *Godan (Ofrenda de una vaca)* que cuando uno está siendo pisoteado por un tirano gigante, no hay mucho que uno pueda hacer salvo hacerle cosquillas en los pies. La masiva adoración a Mao tanto en China como en el Tíbet fue el producto de un delirio de fervor, propiciado por el partido y celosa-

mente alimentado por su aparato propagandístico. Además de la coerción desde la cúpula, se dio una abrumadora presión social y de grupo por conformarse, articulada con la descalificación hacia cualquier sentimiento individual. Esta forma de lealtad uniforme y de cara al exterior podemos encontrarla de modo parecido entre todos aquellos que han resistido con vida un régimen totalitario; es una forma de hacer cosquillas en los pies. La rápida repulsa del culto a Mao es la indicación más clara de que los campesinos tibetanos estaban fingiendo conformidad. Estoy de acuerdo con que pudieran darse momentos de fervor o de intensa emoción y de que en tales circunstancias pudieron resurgir profundos resentimientos sepultados durante mucho tiempo. Indudablemente el partido debió de provocar tales sentimientos, y podría sostenerse que toda su estrategia de movilización premeditada, tanto de China como del Tíbet, en gran parte se basaba en ellos. Pero como todos sabemos, estos comportamientos a menudo son temporales y no indican necesariamente una transformación profunda de los sentimientos de la gente o de lo que ésta considera sagrado. James Scott, en su estudio de los campesinos de Malay en *Weapons of the Weak [Las armas de los débiles]*, hace una observación muy perspicaz sobre el comportamiento de aquellos que se enfrentan a fuerzas abrumadoras: recurren a «formas cotidianas de resistencia», las cuales típicamente implican la falsa aceptación y el disimulo. Los campesinos tibetanos acompañaron al partido en sus reivindicaciones en gran parte porque sabían muy bien que actuar de otro modo les hubiera acarreado un castigo cruel. No fue que se sintieran «liberados» de sus ataduras religiosas, sino que antes bien, su miedo a la ira y a las represalias del partido fue mayor que su miedo a la otra vida. Cuando hoy visitamos los templos y los monasterios del Tíbet, es frecuente encontrarse con estatuas y pinturas viejas colocadas de nuevo sobre sus altares con anotaciones indicativas de cuáles sobrevivieron a la destrucción de la Banda de los Cuatro, gracias a que los lugareños las habían ocultado. En otras palabras, la demostración pública de conformidad encubría valores fuertemente arraigados y decisiones estratégicas.

La soberanía «qing» en la sombra

La actual declaración de soberanía sobre el Tíbet que realiza el gobierno chino ha sido alcanzada por la conquista militar: su gobierno descansa en la fuerza; en hechos brutales, que el exageradamente selectivo análisis de Wang de las relaciones históricas entre China y Tíbet oscurece de modo efectivo. Wang optó por comenzar su estudio de las relaciones sinotibetanas con la dinastía Qing, que fue sin duda el período en el que el contacto entre ambos países estaba más establecido y en el que la implicación imperial en los asuntos internos del Tíbet fue más marcada, a pesar de que la implicación imperial china en el Tíbet pueda retrotraerse a la era mongol. Sin embargo, en la práctica, no hubo una administración imperial directa, y cuando los emperadores intervinieron fue en las épocas en las que allí había grandes agitaciones internas. El establecimiento

de la administración del *amban*, o comisario imperial, se produjo en un momento en el que el Tíbet estaba padeciendo la invasión de los *gurkas*, entre los años 1788 y 1792. Para los tibetanos ésta fue una guerra costosa y solicitaron el apoyo *qing* para repeler a los intrusos. Los *qing*, temiendo incursiones extranjeras en estas vulnerables regiones fronterizas, tomaron partido espontáneamente por los tibetanos, y el general manchú Fu Kangán aconsejó el establecimiento de una residencia imperial permanente en Lasa. Esto marcó el inicio del primer intento de gobierno directo sobre el Tíbet, con el otorgamiento al *amban* de un *status* equivalente al del Dalai Lama y la facultad de supervisar las citas de los gobernadores tibetanos oficiales y de los lamas de alto rango.

La relación entre la corte *qing* y el Tíbet no equivalió, sin embargo, a la imposición de la soberanía de un país sobre el otro. El detallado estudio de Luciano Petech *China and Tibet in the Early Eighteenth Century [China y el Tíbet a principios del siglo xviii]* (1950), inspirándose tanto en fuentes tibetanas como chinas, sostiene que la posición *qing* en el Tíbet puede ser descrita, en el mejor de los casos, como un protectorado; la autoridad china de la época, una «forma de soberanía en la sombra». Igualmente, William Rockhill, un académico y diplomático estadounidense de principios del siglo xx, escribe en su estudio de la relación entre los Dalai Lamas y los manchús que «él [Dalai Lama] había sido tratado con toda la ceremonia que hubiera sido la apropiada para tratar a cualquier soberano independiente, y no puede encontrarse nada en la forma de actuar china que indique que se le estaba considerando bajo ningún otro prisma diferente»⁴. La influencia imperial en el Tíbet dependía de las condiciones internas y de las amenazas externas; los tibetanos se sentían muy dichosos de solicitar el apoyo del emperador cuando se enfrentaban con intrusiones desde el sur, pero una vez que se habían asegurado las fronteras, la autoridad *qing* era rápidamente desechada.

En la época de las guerras de los *gurkas*, los tibetanos no estaban en condiciones de rechazar la imposición de un gobierno manchú por parte del ejército que ellos mismos habían invitado a acudir en su ayuda. Pero está claro que el establecimiento de la oficina del *amban* nunca fue visto por los tibetanos como una señal de su aquiescencia hacia el gobierno de Pekín. Como muestra el propio artículo de Wang, el papel del *amban* no tuvo consecuencias para el Tíbet, ni en las relaciones interiores ni en las exteriores, y su presencia en Lasa fue ampliamente ignorada por los tibetanos en cuanto sus propias fronteras dejaron de estar amenazadas. Prueba de ello es que tres *ambanes* fueron asesinados a manos tibetanas, en 1750 y en 1905, contradiciendo la descripción de Wang de una amistosa aunque inútil coexistencia. Los *qing* reconocieron claramente la impo-

⁴ W. W. ROCKHILL, *The Dalai Lamas of Lasa and their relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1908*, Leiden, 1910, p. 18. El trabajo de Rockhill únicamente utiliza fuentes chinas.

tencia de su posición, y de los cien *ambanes* aproximadamente que fueron designados por el emperador, más de veinte ni siquiera llegaron nunca a ocupar sus puestos; algunos abandonaron incluso antes de comenzar el arriesgado viaje, otros murieron en el camino.

La falta de autoridad *qing* en el Tíbet fue demostrada de la manera más rotundamente obvia en sus negociaciones con la India británica. A finales del siglo XIX, los británicos estaban presionando por abrir rutas comerciales en el Tíbet y rutas terrestres en China. En la Convención de Chefoo del año 1876 los chinos garantizaron a los británicos el acceso al Tíbet, lo que llevó a la firma del Convenio Anglochino de 1890 entre el *amban* y lord Lansdowne. Esto dio a los británicos el derecho a comerciar y a enviar misiones a Lasa, así como a fijar los límites entre el Tíbet y Sikkim. Los tibetanos, lejos de aprobar el acuerdo, procedieron a fortificar la frontera y a desplegar tropas en la zona negándose a permitir a los británicos ejercer los derechos concedidos por los chinos. Los británicos pronto se encontraron con que los chinos no estaban en condiciones de hacer cumplir el tratado a los tibetanos, quienes simplemente no aceptarían el derecho de Pekín a firmar ningún acuerdo que afectara a su territorio. Este tipo de incidentes llevó a lord Curzon a hacer la exasperada observación de que la soberanía china sobre el Tíbet era una «ficción constitucional». Las frustraciones británicas dieron como resultado la invasión militar a gran escala del Tíbet bajo Younghusband en el año 1904. Esto quebró el poder de los tibetanos para resistir a los chinos y, una vez más, les obligó a buscar la ayuda en la corte *qing*, dando origen a una invasión vengativa china, devastadora pero de corta duración, en el año 1909. Cuando se produjo la caída del régimen *qing* en el año 1911, los tibetanos cortaron todos los lazos que les unían a China, expulsaron al *amban* junto a su escolta militar y declararon la independencia, poniendo término así a casi dos siglos de autoridad *qing* en la región. Entre 1911 y 1950 el Tíbet disfrutó del pleno control de sus asuntos tanto internos como externos.

«Obligados por las circunstancias»

En vísperas de la invasión comunista china de octubre de 1950, el Tíbet era a todos los efectos un Estado independiente. Los intentos nacionalistas chinos de recuperar el poder sobre el territorio habían fracasado, en parte por los problemas internos existentes en China, pero principalmente porque los tibetanos estaban decididos a resistir cualquier presencia china. Después de 1904, los británicos también estaban alerta para contener cualquier extensión del poder chino en la región, y cada misión enviada a Lasa por el gobierno nacionalista se veía contrarrestada por una delegación británica equivalente. Cualquiera que fuera la índole del gobierno que prevaleciera en el Tíbet durante aquel período, sus autoridades estaban determinadas a preservar la independencia de China y en un principio hicieron todo lo posible para asegurar el apoyo internacional. Pero en 1950 la situación en el mundo, y en Asia, se había alterado dra-

máticamente. Con la independencia india los británicos renunciaban a cualquier interés imperial en el Tíbet, y a la hora de contrarrestar al gobierno del PCCh en Pekín la nueva administración en India carecía de la capacidad militar de su antiguo amo colonial. El otro poder relevante era, por supuesto, Estados Unidos, pero debido a la situación geográfica del Tíbet, como país aislado y sin acceso al mar, los estadounidenses sólo proporcionaron un apoyo escaso y clandestino.

El minúsculo y mal equipado ejército tibetano no era un contrincante para los 40.000 soldados curtidos por las batallas del ELP que invadieron en octubre de 1950. Después de su rendición, el comandante del ejército, Ngabo Ngawang Jigme, fue designado por el gobierno de Lasa para negociar con los chinos. El 23 de mayo de 1951 las autoridades chinas y la delegación tibetana firmaron el Acuerdo de los Diecisiete Puntos –más formalmente conocido como el Acuerdo para la Liberación Pacífica del Tíbet–, el cual estableció las bases para la incorporación del Tíbet a la República Popular China (RPCh). Como destacó Nehru, fue firmado «sin ganas y obligados por las circunstancias». El acuerdo virtualmente garantizaba un *status* especial para el Tíbet dentro de la RPCh, ya que ninguna otra provincia, nacionalidad o región alcanzó un acuerdo formal de estas características con el recién establecido gobierno de Mao. Colocó al Tíbet en una posición única, facultándole, teóricamente, a disfrutar del mismo *status* del que disfrutaban hoy Hong Kong y Macao. Quedaba afianzado que se protegería la forma de gobierno tradicional del Tíbet y que, por encima de todo, la institución del Dalai Lama y su administración continuarían siendo el gobierno en funciones. Las únicas dos condiciones que realmente importaban a Pekín eran que China condujera las relaciones exteriores del Tíbet y la estación de las tropas del ELP en la zona; éstas fueron diseñadas para eliminar la identidad internacional del Tíbet y para consolidar la ventaja geopolítica de China.

Wang está en lo cierto cuando sostiene que, en un primer período, el objetivo primordial del PCCh era asentar la integración estratégica y legal del Tíbet dentro de la nueva China y que Pekín estaba dispuesto a hacer concesiones para conseguir este objetivo. Sin embargo, nueve años más tarde, una revuelta estalló en el conjunto de la región del Tíbet. Las causas de este alzamiento fueron múltiples, pero su motivo principal fue la incapacidad de Pekín para apreciar la dimensión étnica presente en la cuestión tibetana. El Acuerdo de los Diecisiete Puntos y la promesa de no imponer reformas se aplicó únicamente a la Región Autónoma Tibetana, el área bajo el control inmediato del Dalai Lama y su gobierno en Lasa. La población tibetana en el Tíbet oriental, situada en las hoy provincias de Gansu, Yunnan, Sichuan y Qinghi, fue sometida a las mismas reformas y campañas políticas que el resto de China. Los tibetanos de estas áreas –Amdo y Kham– se sublevaron en el año 1956, y hasta 1960 los comunistas no fueron capaces de doblegar la revuelta. Como consecuencia de ello, cientos de refugiados de las áreas orientales afluyeron al Tíbet central, convirtiéndolo en un teatro de la resistencia china. El hecho de que

el PCCh hubiera mantenido el sistema político y social que existía previamente en el Tíbet central, bajo el control del Dalai Lama, no disipa las aprensiones sobre los fines últimos de China. A pesar de que el partido caracterizó la revuelta como una resistencia de las clases elevadas a la reforma social, la rebelión tibetana fue nacional, con el apoyo de todas las clases. En realidad, el núcleo de la protesta estaba en la gente corriente y en los pobres, resentidos no sólo contra los chinos, sino también contra lo que consideraban la entrega de los intereses de la nación por parte de la clase dirigente tibetana. Después de todo, los comunistas hicieron todo lo que pudieron por complacer a la elite tibetana y asimilarla dentro de su infraestructura con la promesa de un lugar en el nuevo régimen.

A pesar de las desigualdades del sistema tradicional tibetano, ha habido muy pocos alzamientos populares de campesinos en la historia del país. Intentando lidiar con este hecho, Wang vuelve a echar mano, como es habitual, de su concepción de la mentalidad nativa como atemorizada y abrumada:

¿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... si [los campesinos] 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 terrena⁵.

Las presunciones coloniales de Wang entorpecen cualquier investigación empírica seria de la realidad social tibetana. Ciertamente al campesinado se le trataba mal y el sistema de distribución de la tierra era injusto; con todo, debido al inmenso tamaño del Tíbet y a la escasa población, no había miles de campesinos sin tierra o sin derecho a un sustento; tampoco estaban asediados por las incertidumbres económicas sobre su futuro. En este sentido, tenían más comodidades que las vastas capas de pobres en las ciudades y en los campos de la China prerrevolucionaria, quienes demostraron estar más abiertas a las promesas de reforma del PCCh. El campesinado tibetano vivía en áreas aisladas escasamente pobladas; la sociedad tradicional estaba formada por comunidades rurales y nómadas, con pocas tensiones políticas entre los distintos grupos. Hasta mediados del siglo xx el Tíbet tuvo una economía esencialmente premoderna, basada en la agricultura de subsistencia. La gran mayoría de las familias campesinas producían su propia comida y su propia ropa y apenas había comercio o un mercado desarrollado. Con anterioridad a la década de 1950, era casi inaudito que la *tsampa* –la flor de la cebada, la base de la dieta– pudiera comprarse o venderse en el mercado. Incluso en una ciudad como Lasa, las familias contaban con sus familiares en el campo para satisfacer sus necesidades básicas.

⁵ Wang Lixiong, «Reflexiones sobre el Tíbet», cit.

Con esto no se pretende pintar un cuadro de felices campesinos sonrientes; su vida estaba llena de penurias. Además de las desigualdades económicas, el sistema social estaba marcadamente delimitado entre los plebeyos y la aristocracia, donde los primeros estaban totalmente excluidos de los asuntos públicos y sometidos al pago de elevados impuestos a favor de los amos de la tierra, ya fueran la aristocracia o los monasterios. Había mucho resentimiento, que terminaba en peticiones al gobierno de Lasa enviadas por familias particulares. Las razones de por qué esto nunca condujo a una abierta rebelión socioeconómica son complejas; como lo son las causas del fracaso de la movilización de la clase obrera en Occidente. Pero los puros agravios económicos pocas veces son suficientes para encender la mecha de una revuelta; un sentimiento de injusticia puede percibirse a niveles distintos y el desarrollo de la conciencia de clase no es unilateral, sino que implica diferentes factores de índole cultural, social y económica.

La política de la reencarnación

La cuestión de cómo el sistema de creencias tibetano había afectado a sus actitudes sociales y políticas es efectivamente una cuestión de vital importancia, pero exige un tratamiento mucho más afinado del que Wang es capaz de proporcionar. Ciertamente, la creencia en el *karma* y en la reencarnación tendría una influencia discernible tanto en el comportamiento diario de la gente como en su respuesta a cuestiones que van más allá de lo cotidiano. La reencarnación se basa en la idea de que los efectos benéficos del trabajo duro y de hacer buenas acciones en esta vida se acumulan para la siguiente. Lo cual no implica necesariamente una actitud pasiva; por el contrario, puede motivar a un individuo a jugar un papel activo para alterar la propia posición. Las implicaciones del argumento de Wang son que las creencias tibetanas paralizaban cualquier aptitud socialmente transformadora, lo cual no es en absoluto cierto. Aunque no se experimentaron levantamientos de la escala de los verificados en otras partes del mundo durante los siglos XIX y XX, la sociedad tibetana ha experimentado un continuo proceso de cambio y redefinición, claramente visible en la reforma religiosa que tuvo lugar. También se produjeron varios conflictos políticos, que acarrearón movilizaciones masivas, a menudo muy violentas, fundadas en intereses regionales o sectarios. Los asesinatos de Dalais Lamas fueron frecuentes; sólo tres llegaron a la madurez; el resto murió en circunstancias misteriosas, a veces a punto de asumir el poder político. Lejos de ser un factor paralizante, la creencia en la recompensa en su vida más allá de la muerte ni siquiera pudo sujetar las manos de los tibetanos antes de asesinar a las más altas autoridades religiosas. La rebelión de 1959 es la prueba definitiva, si fuera necesaria, de que los tibetanos no tienen ninguna aversión natural hacia la violencia o a la resistencia. El levantamiento, sin embargo, se desarrolló en nombre del nacionalismo y en defensa de la autonomía cultural, antes que en un desafío a las condiciones económicas.

De hecho, la retórica de la modernidad se ha dirigido preferentemente a la joven aristocracia y a los hijos de los comerciantes acaudalados, quienes han viajado al extranjero y han tenido la oportunidad de comprobar los cambios producidos fuera del país. Al igual que en la mayor parte del mundo no occidental, el llamamiento a favor de la reforma se produce originariamente a raíz de influencias exteriores y cuenta con el apoyo de la nueva intelectualidad urbana. En el año 1943, cuando un grupo de tibetanos radicales se reunió en Lasa para fundar el primer Partido Comunista Tibetano, todos eran hijos de ricos comerciantes y de familias aristócratas. El baluarte de una reaccionaria comunidad religiosa con el apoyo de las masas campesinas no les dejó mucha oportunidad para la reforma interna. Intentos anteriores –como la invitación realizada por el decimotercer Dalai Lama en la década de 1930 a educadores ingleses para regir las recién establecidas escuelas– fueron igualmente frustrados. Los estudiantes eran todos hijos de aristócratas tibetanos, pero las instituciones eran en último término clausuradas como resultado de la oposición ejercida desde los monasterios, que movilizaban a las masas por medio de eslóganes como: «En la ciudad sagrada de Lasa hay una escuela impía». La comunidad religiosa, en concreto el monasterio de Gelugpa, interpretaba cualquier reforma como una amenaza a su soberanía.

Una vez que los comunistas tomaron el poder, hubo incluso menos oportunidades para que se produjeran reformas exitosas sin recurrir a la coacción. Por muy liberales que pudieran haber sido las primeras medidas del PCCh la gran mayoría de la población tibetana las veía como imposiciones coloniales. Al mismo tiempo que en algunos aspectos los campesinos pudieron alegrarse de la reforma agraria o de la abolición del trabajo servil feudal, las medidas antirreligiosas del partido les colocaban en una posición de antagonismo respecto a él. Los efectos positivos de las primeras reformas también se vieron socavados por el asalto indiscriminado de la campaña antirrebelión, en la cual miles de personas corrientes acusadas de participar en la rebelión de 1950 fueron enviadas a campos de trabajo. La cuestión de la reforma en esta sociedad tradicional es una cuestión compleja; sin embargo, es imposible abstraerla del elemento nacional en la relación entre China y Tíbet. En la medida en que las críticas al «retraso» de las prácticas tibetanas fueran vistas como provenientes de una fuente extraña, la respuesta sería instintivamente defensiva. Como dice Lu Xun, «si un hombre se da una palmada en su propia cara no se sentirá insultado, ahora bien, si alguien más lo hace, se enfadará».

Wang describe la sociedad tradicional del Tíbet como oscura y corrupta, con la gente corriente viviendo al borde del abismo. Ésta fue también la percepción del PCCh. Sin embargo, la respuesta que dieron a la situación en 1959, cuando en Lasa tomaron las riendas del poder, fue hundir al Tíbet en la más profunda miseria que jamás había conocido antes. Las condiciones económicas y el nivel de vida de la gente cayó bruscamente en picado entre 1960 y 1979; en muchas áreas la gente se vio obligada a realizar una única comida al día. Hasta la década de 1980 las condiciones

de vida no empezaron a mejorar, con el nuevo líder Hu Yaobang. Pero aunque fueron bienvenidas, para muchos tibetanos las reformas de Hu no fueron lo suficientemente lejos, lo cual se hizo evidente en la extensión de los disturbios del final de la década de 1980. Tal como Wang correctamente sugiere, las nuevas reformas se vieron como meras enmiendas a los errores cometidos en las décadas anteriores. Incluso líderes liberales como Hu no estaban preparados para afrontar las cuestiones fundamentales de los derechos de los tibetanos. Retrospectivamente, las reformas de la década de 1980 podrían verse como un modo de aplacar el resentimiento de los tibetanos en una época en la que el nuevo líder en Pekín estaba intentando ganar legitimidad y la posición del partido en el Tíbet se estaba deteriorando progresivamente.

La gran acogida popular a la delegación enviada por el Dalai Lama en 1979, cuando cientos de personas se congregaron en los puntos de su recorrido, puso de manifiesto los límites de la hegemonía del partido. Esta reacción dejó sorprendidos a los líderes chinos; era la clara señal de que en los corazones y en las mentes de la gente el Dalai Lama todavía mandaba sobre el Tíbet. La delegación estaba en el Tíbet oriental de camino a Lasa cuando los oficiales del partido comprendieron definitivamente que podría tratarse de una incontrolable muestra de lealtad al Dalai Lama y aconsejaron a Ren Rong, el secretario del partido en Lasa, que la visita de la RAT fuera cancelada. Ren confidencialmente contestó que el pueblo de la región tenía una elevado sentido de conciencia de clase. Al igual que Wang, estaba malinterpretando la situación. La Revolución Cultural no sólo no liberó al campesinado, sino que avivó el profundo resentimiento hacia la autoridad en Pekín.

Títeres del partido

Hoy en día muchas de las reformas iniciadas por Hu han sido descartadas y en su lugar se ha instaurado un nuevo proceso de gobierno colonial. La «autonomía» de los cuerpos regionales tales como el Congreso Nacional del Pueblo y la Conferencia Consultiva Política son completamente espurias, con una existencia meramente nominal. Ciertamente durante la década de 1980 se produjo un aumento ininterrumpido en el número de cuadros tibetanos y de oficiales superiores del partido y el tibetano se declaró la lengua oficial de la región. Pero fue a camaradas tales como Raidi y Pasang, quienes han ocupado puestos superiores en el partido regional desde 1967 y son conocidos por no hablar la lengua tibetana, a quienes el partido nombró para las posiciones de liderazgo. El objetivo primordial de la «tibetanización» fue colocar a fieles *apparatchiks* en posiciones de poder. Prueba de ello es que muchos de los antiguos comunistas tibetanos protegidos por el partido desde la década de 1950 —o, en el caso de Tian Bao, desde la Larga Marcha— eran incapaces de leer su propia lengua. Los líderes tibetanos tanto dentro como fuera del partido lamentaban amargamente estos nombramientos, pero ni siquiera Hu Yaobang los rechazó. Como él mismo

declaró al Foro de Trabajo sobre el Tíbet en 1984, a ambos se les consideraba entre los más leales al partido y a la patria. El intento de reforma realizado por Hu fue desestimado de lleno por la resistencia de los cuadros chinos del partido que se resistían a entregar su poder en la región o a aceptar que los últimos treinta años de su trabajo en el Tíbet hubieran sido, como Hu lo calificaba, «un error». Cuando Hu y Wu Jingua perdieron más tarde el poder, aquellos oficiales lo celebraron abiertamente y aprovecharon la oportunidad para deshacer todas las medidas liberales que éstos habían implantado.

Ciertamente los tibetanos estaban adecuadamente representados en órganos como el Congreso Nacional del Pueblo y la Conferencia Consultiva del Pueblo. De hecho, iría más lejos y diría que estaban sobrerrepresentados, dado el número de la población tibetana. Pero su presencia en estas augustas instituciones no significa que ellos tengan ni el poder ni la voz para articular las opiniones reales del pueblo. Es un gesto simbólico, diseñado para mostrar la integración de la patria. Los miembros tibetanos de estos órganos son ciudadanos modélicos seleccionados por el PCCh, que les da su aprobación, y muy a menudo sus posiciones se conceden como recompensa por su lealtad al partido. Entre la mayoría de los tibetanos corrientes, no gozan ni de su respeto ni de su confianza. Hay una broma sobre estas personas que viene a expresar esta idea: «¿Cuáles son las responsabilidades de los representantes en el Congreso del Pueblo y de los miembros de la Conferencia Consultiva del Pueblo? Son tres: una, estrechar las manos cuando entran en la sala de congresos; dos, aplaudir después del discurso; y tres, levantar las manos cuando se cuentan los votos». Sería completamente ingenuo suponer que la presencia tibetana en estos órganos demuestra una verdadera integración. Ya sea a escala regional o nacional, estos tibetanos únicamente desempeñan lo que yo llamaría un papel de «mensajero»: ellos funcionan como una casta cuya tarea es proporcionar una presencia simbólica y actuar como altavoces del PCCh. Su papel no es hacer oír la voluntad del pueblo tibetano, sino difundir la voluntad del partido entre éste.

Hoy en día el partido ha conseguido someter la rabia de los tibetanos, no por medio de obtener su consentimiento, sino instituyendo un elevado grado de integración dentro de la RPCh. Las medidas de los últimos años muestran que el gobierno chino ha adoptado la clásica estrategia colonial de contención y asimilación. Los opositores al gobierno chino más escuchados durante la última década provienen de la comunidad religiosa. Los monjes y monjas que virtualmente han estado recluidos en los monasterios mientras el partido se encargaba de realizar la depuración de la influencia religiosa en la vida pública. Sin embargo, ésta no ha sido una tarea fácil, ya que los miles de seguidores de los grupos religiosos representan un desafío enorme al PCCh. Las autoridades chinas saben que la religión representa una ideología nacionalista muy poderosa en el Tíbet, con la capacidad de movilizar al público y de contestar a la autoridad del partido. Esto se puso crudamente en evidencia durante la selección del nuevo

Panchen Lama en 1955. Aunque Pekín estaba facultado para imponer sus propios candidatos, los tibetanos se negaron a reconocer al nominado por el partido. El incidente puede haber acarreado al PCCh la pérdida definitiva de autoridad sobre los grupos religiosos, unidos en su oposición respecto a esta cuestión. Incluso el monasterio Tashilhunpo, la sede tradicional del Panchen Lama y que en el pasado siempre había sido considerado como leal al partido, rehusó cooperar y proporcionar un alojamiento al candidato oficial. Todos los altos lamas tibetanos han desdeñado la decisión del partido y han rehusado sancionar el nombramiento, excepto cuando se les obliga a ello por la fuerza. Lo cual es una muestra de la capacidad de los grupos culturales para organizar y movilizar a sus miembros por un objetivo común. Los devotos religiosos se han mantenido fieles a su fe.

El problema se agrava por el hecho de que aunque casi todos los líderes religiosos tibetanos están en el exilio, el partido sabe que ocupan un lugar en el corazón y en las mentes del pueblo. Los monjes y monjas han estado en primera línea del frente en las manifestaciones antichinas y son percibidos como los defensores de la cultura y las tradiciones tibetanas. Ellos despiertan la lealtad y el respeto de la población local, mientras que los líderes del PCCh local son vistos como ajenos y corruptos. Pekín está inmerso en una contienda con la opinión pública, en la que se hallan en juego las cuestiones de liderazgo y de legitimidad. Por encima de todo, teme la pérdida de control de la autoridad social, moral y política, pero sabe que la gente ha perdido toda la fe en el comunismo y en el partido, el cual ya no puede seguir recabando apoyos apelando a los antiguos éxitos revolucionarios o a las maldades de sus antecesores.

El hechizo se desvanece

La combinación de la fe religiosa, la identidad étnica y la desventaja económica y social, ya sea ésta real o percibida, proporciona un terreno fértil para el nacionalismo tibetano. A pesar de las mejoras económicas realizadas desde la pasada década, la mayoría de los tibetanos considera su posición dentro de la China de hoy en desventaja y marginada. En este sentido, Wang tiene razón. Si bien en la superficie el partido ha logrado contener las latentes aspiraciones nacionalistas del pueblo tibetano, los factores señalados, junto con la presencia de un poderoso líder en el exilio, proporcionan de hecho una amenaza de primer orden al PCCh. A pesar de todo, la solución al problema tibetano no es ni compleja ni difícil; tampoco requiere de ninguna concesión importante por parte del gobierno chino. La idea del Tíbet como parte integrante de China es una invención reciente del Partido Comunista en su proceso de construir una nación. El Tíbet nunca ha sido central para la imaginación china. Nunca hubo ningún Woody Guthrie chino que cantara «esta tierra es nuestra tierra, desde la cima del Himalaya a las orillas del mar de la China meridional»; el partido recreó este sentimiento después de 1950. El encanto puede desva-

necerse tan rápidamente como se hizo aparecer. El Tíbet no es Palestina o Cachemira, con pasiones extremas en ambos lados que se remontan a siglos de fanatismo religioso.

En verdad, el principal interés de China en el Tíbet es estratégico. Sin embargo, desde que el Dalai Lama ha declarado que no quiere la independencia del Tíbet y está dispuesto a respetar los intereses de China llegando a un acuerdo por el que se renuncie al control sobre los asuntos exteriores y de defensa a favor de Pekín, China debería reconocer que otorgar al Tíbet su legítima autonomía no pondría en peligro ni la seguridad de la RPCh ni su posición en el mundo. Si se concediera al Tíbet esta autonomía mañana, o incluso la independencia, China no se derrumbaría. La jefatura china debería ser lo suficientemente juiciosa como para admitir que la oferta del Dalai Lama salvaguarda sus propios intereses y al mismo tiempo concede a los tibetanos su legítima libertad a practicar su cultura y su tradición.