

DIVIDIR EL GRAN PATRIMONIO FAMILIAR

¿Podrías contarnos algo acerca de tus orígenes?

Nací y crecí en Nanning, capital de Guangxi, en la China sudoccidental, donde mis padres trabajaban en el departamento de educación de la administración provincial. Ambos habían participado activamente en el movimiento estudiantil contra el régimen de Chiang Kai-Shek en Guilin, donde mi padre era un estudiante local en la Escuela Normal Superior. Mi madre había llegado a la ciudad como refugiada en 1937, proveniente de Zhejiang. Ambos pertenecían a la Alianza Democrática, un pequeño partido de intelectuales próximo al PCCh. A principios de la década de 1950, solicitaron sin éxito el ingreso en el partido y en 1957 escaparon de milagro a la campaña antiderechista. Bajo su influencia, empecé muy pronto a interesarme en temas políticos e intelectuales. Puedo recordar escuchar emisiones de las *Nueve cartas abiertas al PCUS* del PCCh a principios de la década de 1960, cuando tenía apenas diez años. Podía recitar de memoria el texto completo de algunos de aquellos polémicos intercambios de la disputa chino-soviética.

Terminé la escuela primaria en 1966, año en el que se desató la Revolución Cultural. Pasé los siguientes tres años nominalmente en la escuela de secundaria, pero como se había suspendido la docencia, no había clases y mis compañeros de clase y yo andábamos por ahí sueltos. Cuando se formó en nuestro colegio la primera ronda de Guardias Rojos –dirigida no contra los partidarios de la «vía capitalista», sino contra las «cinco castas negras», yo me quedé fuera debido a mis orígenes familiares «no rojos». No obstante, como en todas partes en China, esta primera avalancha de Guardias Rojos pronto se vio rebasada por una oleada más amplia de jóvenes que respondían a la llamada de Mao a rebelarse y, más tarde, el mismo año, en la vertiginosa proliferación de nuevas organizaciones de Guardias Rojos, me metí rápidamente en un grupo disidente, como uno de sus miembros más jóvenes. Sin atraer en un principio ni supervisión ni atención, algunos de nosotros empezamos a publicar un boletín informativo. Fue una experiencia muy apasionante para mí, que hizo crecer la confianza que tenía en mí mismo. Hacia principios de 1967, se abrió una

nueva fase en la que se asistió a la fusión de distintos grupos más pequeños en dos grandes organizaciones contrarias de Guardias Rojos. Aquél fue el inicio de un conflicto que condujo a algunas de las batallas más sangrientas de la Revolución Cultural.

Pronto Guangxi se hizo famosa en toda China por las violentas luchas entre diferentes facciones de sus Guardias Rojos, que acabaron desencadenando una guerra civil en toda regla. Esto se debía en parte a que Guangxi era la única región del país en la que el secretario provincial del partido no soltó el poder durante toda la Revolución Cultural; en todos los demás sitios, los secretarios provinciales fueron derrocados. Pero Guangxi controlaba las rutas de suministro hacia Vietnam, donde la guerra con Estados Unidos estaba por entonces pasando por sus momentos más críticos, y el secretario local del partido, Wei Guoqing, disfrutaba de excelentes relaciones con el partido vietnamita del otro lado de la frontera, de modo que Mao no quería verle destituido. Nuestra facción luchó contra Wei en 1967 y 1968. Nuestras bases estaban en su mayor parte en un barrio pobre de la ciudad. Allí recibí reveladoras lecciones de sociología. Nuestros seguidores eran habitantes pobres y marginados de la ciudad, que no prestaban demasiada atención a nuestra retórica ideológica, pero expresaban con increíble energía las quejas que tenían acumuladas contra los funcionarios del gobierno. Asimismo, las actividades económicas en nuestras «zonas liberadas» distaban mucho de estar «planificadas». Por el contrario, el área de gueto del barrio estaba plagada de puestos y vendedores callejeros. Cuando, en determinado momento, nosotros, los estudiantes, después de que la dirección del Grupo Central de la Revolución Cultural declarara su apoyo inequívoco a nuestros adversarios, empezamos a considerar la claudicación, los pobres querían seguir luchando. Entre ellos se encontraban trabajadores portuarios y de los transbordadores del río Yong, a los que la facción encabezada por Wei acusaba de lumpemproletariado, más parecidos a una mafia que a una clase trabajadora industrial moderna. El contraste entre los eslóganes retóricos de las facciones estudiantiles rivales y las divisiones sociales reales entre los grupos que las seguían era notable también en Guilin, adonde viajé en el invierno de 1967. En esta región, a diferencia de lo que sucedía en Nanning, nuestra facción ostentaba el poder municipal, mientras que la mayor parte de los pobres apoyaba la facción de Wei y se resistía a los esfuerzos de meterles en cintura. En efecto, la gente común tendía en estos conflictos a apoyar al bando más débil –a quien no estuviera en el poder– y, una vez que había elegido, era también más firme que los estudiantes a la hora de luchar hasta el final.

El enfrentamiento final se produjo el verano de 1968, cuando Mao lanzó una campaña para parar el caos que sacudía todo el país antes del IX Congreso del partido de principios de 1969. En Guangxi, Wei y sus aliados movilizaron alrededor de 100.000 tropas y militantes para aplastar a la oposición, superando a nuestro grupo con mucho en número. Hubo

duros enfrentamientos en Nanning, donde nuestra gente había levantado barricadas en un barrio antiguo de la ciudad, con apenas cien rifles a nuestra disposición. Tanto los habitantes pobres de la ciudad como los trabajadores portuarios sufrieron importantes bajas, al igual que los estudiantes que se quedaron con ellos. Veinte de mis compañeros de colegio fueron asesinados en el asedio. Yo escapé de milagro: justo antes del enfrentamiento final, me había ido a la ciudad natal de mi madre en Zhejiang, así que estaba fuera cuando se lanzó el ataque. Cuando volví, nuestra escuela de secundaria, al igual que sucedía en todos los demás centros de trabajo y comités barriales de Nanning, estaba consolidando la victoria del régimen con la creación de una nueva organización estudiantil bajo control oficial, que sobre el papel conservaba todavía el nombre de los Guardias Rojos. Las secuelas del enfrentamiento tenían mucho peso en esta nueva organización y no ingresé en ella. Pero todos los estudiantes fueron movilizados para llevar a cabo trabajo «voluntario» de limpieza de las calles, muchas de las cuales habían quedado arrasadas por completo, en escenas que recordaban *La batalla de Stalingrado*.

¿Qué sucedió después de la represión en Nanning?

Me brindaron la oportunidad de continuar mi «educación» durante dos años más. Rehusé, con el apoyo de mis padres. De modo que me enviaron con otra gran cantidad de jóvenes que íbamos a ser reasentados en el campo. En 1969, llegué al condado de Tianlin –en un rincón montañoso de Guangxi que lindaba hacia el oeste con Yunnan y hacia el norte con Guizhou– para superar la división entre trabajo mental y manual trabajando con campesinos. La capital regional de la zona es Bose, donde Deng enarboló la bandera del sóviet de Guangxi en 1930. Se trata de un área de minoría *zhuang*, en la que la población habla una lengua más estrechamente ligada al tailandés que al chino. A tres de nosotros, todos chicos, nos enviaron a una minúscula aldea de once familias, desde la que teníamos que recorrer 60 *li*, o 32 kilómetros, por un sendero de montaña hasta llegar a una carretera –por lo general de noche, para evitar pagar casa y comida– en la que coger un camión que nos llevara a la ciudad del condado, a cerca de 96 kilómetros de distancia. Muchos aldeanos no iban a la ciudad del condado de Tianlin en toda su vida. Cinco años después, me trasladaron con otra docena de estudiantes a una aldea más grande, de setenta hogares. En Tianlin, la vida era muy dura a causa de la pobreza de la gente, pese a que la tierra es tan fértil que se debería poder sobrevivir a base de frutas y plantas salvajes, sin necesidad siquiera de trabajar demasiado. El cultivo que constituye la base alimentaria de la población es el maíz. La pobreza para los campesinos se materializaba en su falta casi absoluta de dinero. Sin embargo, en esta región rica en recursos naturales para la subsistencia, el «Gran Salto hacia Delante» había conseguido crear hambre a escala de masas, al llevarse a demasiada gente de la tierra a «producir acero» y no permitirles regresar. Todas las aldeas de nuestra comuna tenían a gente que había muerto por inanición en

torno a 1959. No hay ninguna duda de que la hambruna era una consecuencia del sistema social y no un desastre natural.

¿Cómo fueron tus relaciones con los campesinos?

Pasé cinco años en la primera aldea y cuatro años en la segunda –fui, por lo tanto, el único de los jóvenes de nuestra comuna enviados al campo que me quedé nueve años en total–. Después de casi dos décadas, cuando nuestro grupo regresó a visitar las aldeas, era el único todavía capaz de comunicarme con la gente de la zona en *zhuang*. Los años en el campo me formaron en un sentido muy profundo, pero esto no significa que fuera el que tuviera mejores relaciones con los aldeanos de mi cohorte. No es que les despreciara. Por el contrario, tenía la convicción ideológica preestablecida de que serían profesores ideales para reformar mi actitud pequeño burguesa. Sin embargo, los campesinos no eran, en realidad, grandes sabios. Quienes les idolatraban no tenían mayores posibilidades de hacer migas con los aldeanos que quienes les discriminaban. En cambio, algunos de nuestro grupo se mezclaban fácilmente con los campesinos, entreteniéndose mutuamente con chistes verdes o contándose cotilleos, aunque es muy posible que, a sus espaldas, les despreciaran por miopes o estúpidos. Para mí, todo esto no constituían más que fenómenos superficiales: lo que yo buscaba era la «esencia» de los campesinos pobres. Por desgracia, los aldeanos rara vez dejaban ver su «esencia», más que en sesiones de estudio político organizadas.

Mis buenas relaciones con los aldeanos nacieron principalmente de mi intención de transformarme en un campesino «auténtico» y modélico. Mientras que ellos se mostraban reacios a que les reclutasen para trabajos de infraestructura, apartándoles de su hogar, yo siempre me ofrecía voluntario. Aunque había decidido ser verdaderamente independiente, rechazando la oferta de mis padres de enviarme paquetes, sí que pedí a mi familia que consiguieran medicinas para la aldea. Así que los aldeanos acabaron encariñándose conmigo. Cuando por fin me marché –ya convertido en el último joven enviado al campo en regresar a las ciudades–, la mayoría de las familias de la aldea mandó a alguien a despedirme. Nadie lloró, pero me expresaron su respeto. Hablando con franqueza, aunque trabajé muy duro durante nueve años, nunca llegué a intimar realmente con los campesinos pobres. Digo esto porque hoy en día la gente tiende a sacar la precipitada conclusión de que estudio la sociedad rural a raíz de mi conexión con este pasado. Aunque sin duda es cierto que esta experiencia directa del campo influyó mi investigación posterior, creo que lo que inspira mis estudios no es el sentimiento sino la razón. No es exacto decir que soy un luchador por los intereses campesinos. Como experto, no puede presentarme a ningún cargo de una unión campesina o de un comité aldeano. Lo que hago no es más que intentar ayudar a los campesinos a conquistar y ejercer derechos civiles, tales como el derecho a organizarse, que les permitirán proteger sus pro-

pios intereses. El interés material de los campesinos no coincide siempre con el mío propio. Pero compartimos un interés en los derechos civiles. Éstos incumben a intelectuales, campesinos, trabajadores y a otros también. No me considero exclusivamente un portavoz de los intereses campesinos.

¿Qué hay de tu desarrollo intelectual a lo largo de estos años?

Entre los aldeanos tenía cierta fama de ratón de biblioteca. Mis lecturas eran muy amplias e incluían obras prácticas sobre medicina, maquinaria agrícola, suministro de agua y electricidad y otras tecnologías rurales. El conocimiento de estas materias me permitió ayudar a resolver muchos problemas de la vida aldeana. En mis últimos tres años, colaboré también algo con el departamento cultural del condado. Allí, desarrollé un vivo interés en la cultura y en las costumbres locales *zhuang*, recopilé canciones populares y mejoré mis conocimientos antropológicos de los *zhuang* como grupo étnico específico. Pero, sobre todo, durante este periodo mantuve despierto mi interés por las teorías sociales. Debido a lo remoto de nuestro condado, a nadie le preocupaba mucho lo que estaba leyendo. Aprendí por mi cuenta a leer inglés, con ayuda del sistema pin-yin chino, un método para sordomudos que me habría de ser muy útil durante muchos de los años venideros.

La mayor parte de los libros me los había traído de casa, pero otra fuente primordial era la biblioteca del condado en Tianlin. Como no había mucha gente leyendo en aquella época y las reglamentaciones eran pocas, podía coger libros en préstamo cada vez que obteníamos permiso para ir allí. En la década de 1960, el gobierno había sacado una serie de títulos sólo para «circulación interna», como material para su campaña ideológica contra el revisionismo soviético. Pero, puesto que nadie más estaba interesado en ellos en Tianlin, no sólo los leí con atención, sino que me llevé algunos de aquellos volúmenes conmigo. Mi copia de *La agricultura socializada de la URSS*, del estudioso estadounidense Naum Jasny, está impresa en agosto de 1965. Otro de los títulos era *La nueva clase*, de Milovan Djilas. Mi caso no era tan raro. En los últimos años de la Revolución Cultural, a muchos chinos se les abrieron los ojos gracias a obras que analizaban el sistema soviético. Era fácil ligar lo que leíamos con lo que estábamos viviendo. Pero estos libros no alteraron mi fe en el comunismo. De hecho, ingresé en el partido durante mi estancia en el campo y seguí siendo un ferviente comunista, sin ninguna duda sobre el sistema, a lo largo de toda mi juventud.

¿Qué hiciste después de tu estancia en estas aldeas?

Como no se habían hecho exámenes de acceso durante la Revolución Cultural por toda una década, las universidades tuvieron que reclutar de la nada a estudiantes licenciados y no licenciados, en un solo año, des-

pués de la caída de la Banda de los Cuatro. El año 1978 fue un año importante para toda mi familia. En un mes, mis padres –que también habían sido enviados al campo, a un condado distinto del mío– volvieron a Nanning. A mi hermana la admitieron en una escuela universitaria después de haber aprobado los exámenes de acceso recién reimplantados. Y a mí me aceptaron en estudios de posgrado en la Universidad de Lanzhou, en la provincia de Gansu, en el extremo noroeste de China. De modo que fui directo de la enseñanza primaria al trabajo de posgrado, saltándome las etapas de la enseñanza secundaria y de la licenciatura, una carrera hecha posible por la Revolución Cultural. Después de tanto tiempo en aquellas aldeas, tenía un tremendo apetito de estudio, el cual me absorbió de forma tan absoluta que no me tomé vacaciones ni una sola vez hasta que obtuve mi título de posgrado tres años después.

¿Qué te llevó hasta el noroeste de China?

Elegí la Universidad de Lanzhou para hacer mis estudios de posgrado porque el catedrático Zhao Lisheng había estado allí exiliado desde la década de 1950 por derechista. Mis lecturas me habían convencido de que era el mejor historiador de la tenencia de la tierra y de las guerras campesinas en China. Quería trabajar bajo su tutela y le había enviado algunos ensayos de prueba desde mi aldea. El análisis de clase de la tenencia de la tierra y de las relaciones de arrendamiento y de las luchas sociales que derivaron en guerras campesinas eran los temas tradicionales de los estudios marxistas del campesinado, pese a que anteriores historiadores marxistas chinos no se hubieran preocupado por estos conflictos. A decir verdad, habían tenido que ser los troskistas chinos quienes publicasen un *Estudio sobre la historia de las guerras campesinas chinas*, de dos volúmenes, a principios de la década de 1930, sin obtener demasiada respuesta ni hacer gran mella. En la década de 1950, después de la liberación, Zhao Lisheng se había encargado de sentar las bases del estudio moderno de las guerras campesinas en China. Se trataba de una «nueva historiografía» inspirada en el marxismo, con grandes dosis de energía y vitalidad tanto en el campo de la investigación empírica como en el de la crítica social. Durante la década de 1970, sin embargo, eran principalmente los viejos paradigmas los que volvían a despertar el interés de la gente, con pobres efectos desde el punto de vista del estímulo de la reflexión. La preocupación por la evolución y los procesos registrados en este campo fue lo que nos puso en relación a Zhao y a mí, pero, una vez que me incorporé a la universidad, abandonamos nuestro interés por los debates «teóricos» de la época y nos volcamos en la investigación empírica. Queríamos cartografiar las visiones sociales que animaban las rebeliones campesinas –que, como es natural, no eran ni el socialismo científico ni el capitalismo– y creíamos que nuestra investigación tenía que ser ante todo empírica, para juzgar los paradigmas existentes con una distancia necesaria.

Esta preocupación dirigió mi atención hacia un área, en lo que hoy en día es Yunnan y Sichuan, donde, durante la transición entre el imperio Ming¹ y el Qing² en el siglo XVII, un régimen campesino rebelde puso en marcha un sistema de producción militar, sustituyendo la organización social patriarcal por una distribución equitativa de la tierra y de sus productos agrícolas. A diferencia de la mayoría de estudios sobre la rebelión Taiping³, por ejemplo, mi investigación se basaba menos en decretos o programas oficiales y más en archivos que documentaban cómo se llevaban las actividades económicas en esta versión patriarcal de «propiedad pública» en una economía de pequeños campesinos. De esta tesis de postgrado salieron dos extensos artículos de investigación. A principios de la década de 1980, acepté un trabajo de docencia en la Universidad Normal de Shaanxi, en la venerable ciudad de Xi'an. Seguía buscando por entonces nuevos paradigmas para entender la larga historia de la economía campesina. La explicación comunista tradicional de las guerras campesinas en la antigua China las sintetizaba en la siguiente fórmula: «relaciones de arrendamiento: apropiación de la tierra: rebelión campesina», en la cual el énfasis recaía en los conflictos de arrendamiento y propiedad entre terratenientes y arrendatarios campesinos, concebidos como lucha de clases; la represión del Estado se teorizaba como una extensión del poder político de los terratenientes. Sin embargo, lo que descubrí a base de estudiar los archivos de los levantamientos campesinos en toda China era lo contrario de esta secuencia. El conjunto principal de ejércitos campesinos no estaba compuesto por arrendatarios, sino por vecinos acomodados de las aldeas y pueblos o incluso pequeños propietarios que ya no podían soportar la explotación estatal. La división entre los poderosos y los que no tenían poder era el factor primordial, y no las cuestiones de propiedad de la tierra.

¹ Primera dinastía imperial autónoma china tras la retirada de la autoridad mongol que, bajo el título dinástico de Yuan (1279-1368), dominó China como parte de un imperio que se extendía desde la Europa oriental hasta Corea y desde el norte de Siberia al sur de la frontera norte de la India. La dinastía Ming, fundada por Zhu Yuanzhang en 1368, con capital en Pekín desde 1421 y que gobernaría hasta ser sucedida por los manchús en 1644, inauguró un periodo de expansión y exploración, en el que China mantendrá un contacto estable con Europa [N. de la T.].

² Dinastía establecida por los manchús que gobernó China entre 1644 y 1922. Su derrocamiento en 1912 a manos de Sun Yat-sen y sus seguidores puso fin al dominio imperial en China [N. de la T.].

³ Nombre por el que se conoce a la revolución popular (y a sus protagonistas) de origen religioso, social y económico que agitó los cimientos del Imperio manchú durante la década de 1850. La rebelión, dirigida por Hong Xinquan, que afirmaba ser hermano pequeño de Jesucristo y había formado un grupo religioso inspirado en elementos de la teología cristiana y que preconizaba políticas sociales igualitarias, surgió en la provincia de Guangxi en 1851; hacia 1853, un ejército de hombres y mujeres se había desplazado hacia el norte y tomado Nanjing, donde establecería la capital del recién creado Estado Taiping. Aunque no fueron capaces de ocupar Pekín, hacia 1860 estaban firmemente atrincherados en el valle del Yangzi Jiang y amenazaban Shanghai. Sin embargo, en su asalto a Shanghai, recibieron un duro golpe a manos de un ejército entrenado por el general británico Gordon. La rebelión fue finalmente derrocada en 1864 con la reconquista de Nanjing y el asesinato de veinte millones de personas, no sin que todo ello debilitara fuertemente a la dinastía manchú Qing [N. de la T.].

Mi investigación sobre la economía rural de la llanura de Guanzhong, en la zona central de Shaanxi, respaldó todavía más mi hipótesis. En esta área, encontré un «feudalismo sin propietarios», en el que los pequeños campesinos estaban subordinados directamente a una estructura de poder tradicional. La clase alta explotaba al campesinado no a través de su posición como propietarios de la tierra o de capital, sino por medio del Estado, que funcionaba como una especie de omnicomunidad que dominaba a toda la población gracias a su sistema de registro fiscal. La cuestión para mí aquí no era discutir definiciones del feudalismo, sino reexaminar los conceptos clave del paradigma teórico que había dominado por mucho tiempo nuestro campo.

Este interés me llevó a un estudio comparativo del periodo que abarca los Reinos Combatientes⁴, la dinastía Qin⁵ y la dinastía Han⁶ en China, desde el año 475 a.C. hasta el año 220 d.C., y la época grecorromana en Occidente. En él, observé que las relaciones de arrendamiento y tenencia de la tierra estaban mucho más desarrolladas, con diferencia, en el Imperio romano que en la China bajo dominio Han, aunque ambos casos compartían muchas semejanzas en las relaciones de crédito, que contrastaban extraordinariamente con los préstamos de elevados intereses de la Europa

⁴ Se conoce como periodo de los Reinos Combatientes (481-221 a.C.) a una etapa en la historia china, marcada por un estado de guerra casi incesante, que coincide con el ocaso de la autoridad política de la dinastía Zhou (1122-256 a.C.), la proliferación de poderosos Estados periféricos y la creciente inestabilidad de las relaciones interestatales [N. de la T.].

⁵ Primera dinastía china propiamente imperial, que gobernó sobre una China unificada entre el año 221 y el año 206 a.C. En el año 221 a.C., el rey del reino de Qin, uno de los Estados periféricos emergentes desde el siglo IV a.C., se autoproclamó *Qin Shi Huangdi*, o primer emperador de la dinastía Qin. Con la ayuda de un ministro legalista, Li Si, el emperador unificó el mosaico de Estados feudales en un imperio administrativamente centralizado y culturalmente unificado. El primer emperador intentó también extender las fronteras exteriores de China: en el sur, sus ejércitos marcharon hacia el delta del río Rojo, lo que en la actualidad es Vietnam; en el suroeste, su dominio se extendió para englobar la mayor parte de las actuales provincias de Yunnan, Guizhou y Sichuan; en el noroeste, sus conquistas alcanzaron Lanzhou, en la actual provincia de Gansu; y en el noreste, un sector de lo que hoy es Corea reconoció la soberanía de los Qin. El centro de la civilización china, sin embargo, permaneció en el valle del Huang He. Aparte de la unificación y expansión del imperio, el logro más conocido de la dinastía Qin fue la conclusión de la Gran Muralla china. El nombre *China* deriva de esta dinastía [N. de la T.].

⁶ Término que originalmente designaba a la dinastía china que gobernó durante más de cuatro siglos (206 a.C.-220 d.C.) con apenas un breve interregno: se trata, por consiguiente, de la dinastía más duradera de la Era Imperial. El periodo Han se caracteriza por la expansión del imperio a Mongolia, la creación de un complejo sistema de funcionarios (mandarines) no hereditario sino de base meritocrática que se habría de encargar de la administración del Estado, la adopción del confucianismo como filosofía de Estado y el cuidadoso mantenimiento de un exhaustivo registro histórico de todos los avatares del imperio. Este periodo asiste asimismo al florecimiento de las artes y a avances tecnológicos que incluyen la invención del papel. La era Han constituiría el referente hacia el que futuras dinastías se volverían en busca de un modelo. Actualmente, el término *han* se emplea también para describir al grupo étnico dominante de China (frente a los numerosos grupos minoritarios) [N. de la T.].

medieval o del periodo Tang⁷. Me daba la impresión de que muchos de nuestros conceptos subyacentes contenían supuestos importados de los estudios de la Antigüedad occidental, que no encajaban realmente con las evidencias halladas en China. Al mismo tiempo, en el estudio valoraba las actuales interpretaciones occidentales de la economía grecorromana y proponía modelos alternativos para comprenderla.

Retrospectivamente, creo que no presté suficiente atención a la intervención económica por parte del Estado autocrático, ejemplificada por la extraordinaria capacidad de las administraciones Qin y Han a la hora de movilizar recursos humanos a enorme escala para proyectos imperiales. En este sentido, la dinastía Han se parecía más al Imperio bizantino que al romano. La «desclanificación» provocada por los Qin y los Han no supuso la erosión de los lazos de parentesco en virtud de alguna versión de los derechos individuales del ciudadano, sino que el Estado autocrático aplastó los derechos ligados al parentesco. Fue un proceso comparable a aquel por el cual el poder imperial bizantino dismanteló los derechos de linaje romanos. El derecho romano, codificado a partir de la práctica bizantina, pese a ser, en apariencia, bastante «moderno» en su purga de los residuos de linaje de la República romana, en realidad, se alejaba todavía más de las nociones de ciudadanía y se aproximaba a las normas de un despotismo oriental. La disolución de las comunidades locales bajo las dinastías Qin y Han tomó también como patrón el Estado autoritario, en lugar del individuo. Se trataba de una liquidación del patriarcado que llevaba en la dirección contraria a la de la sociedad civil.

¿Crees que tu desarrollo intelectual se benefició de la apertura de la década de 1980? Y, desde un punto de vista más general, ¿cuál es tu opinión de aquel periodo?

En retrospectiva, cabe decir que sí que me beneficié. Mi carrera se desarrollaba sin apenas contratiempos, mientras iba subiendo los escalones académicos que llevaban de profesor a catedrático, pero desde el punto de vista del estímulo intelectual o de la inspiración estaba muy desencantado en aquella época. A finales de la década de 1980, el interés por la historia campesina había disminuido rápidamente. Los especialistas conservadores estaban ahora volviendo a los estudios dinásticos tradicionales, mientras que otros quedaban atrapados en la «fiebre cultural»

⁷ Dinastía que se instauró en China en el año 618 d.C., tras el derrocamiento popular de la dinastía Sui, que había logrado reunificar el Imperio chino y reorganizar la Administración después de siglos de inestabilidad y conflicto. El reinado de los Tang, que se extendería hasta el año 907 d.C., sería una época de una fuerza y de una brillantez sin precedentes en la historia de la civilización china, marcada por las conquistas territoriales y la prosperidad económica y considerada la edad dorada de la poesía y del arte chinos. Los Tang son entre otras cosas conocidos por la introducción de un sistema de exámenes para reclutar a los funcionarios públicos de la administración tan refinado para su momento que, en su forma básica, ha sobrevivido hasta el siglo xx y continúa rigiendo a China en la actualidad [N. de la T.].

cada vez más sofocante de la época, haciendo todo tipo de comparaciones genéricas entre «Oriente y Occidente», en las que la cultura se convertía en un vector de carácter nacional, en lugar de entenderse como un fenómeno histórico o social. La insistencia en las diferencias entre «China y Occidente» pasó a ser una forma de minimizar diferencias entre pasado y presente, entre la elite y las masas, entre los detentores del poder y la gente común, dentro de China. Por supuesto, reconozco que la «fiebre cultural» de la década de 1980, al igual que el Nuevo Movimiento Cultural del 4 de mayo de finales de la de 1910, fue un momento importante de crecimiento intelectual. Pero, mientras que en el periodo del 4 de mayo había un enérgico enfrentamiento entre distintos «ismos», ahora de lo único de lo que la gente podía hablar era de «cultura», hasta el punto de que muchas nociones modernas como las de democracia liberal o socialdemocracia, echadas con tantas otras al saco de la «cultura occidental», se volvían completamente obtusas. Por consiguiente, no había ningún debate real entre posturas contrarias, tal y como sucedió a raíz del periodo del 4 de mayo, en particular entre puntos de vista conservadores y radicales.

Un síntoma del vacío del periodo era la sustitución en mi propio campo del paradigma de la relación tenencia-arrendamiento por visiones de una «comunidad aldeana armoniosa», cuyo *ethos* se hallaba protegido por la resistencia de la pequeña aristocracia local a la penetración del Estado imperial. Pero si la comunidad local «tradicional» era tan armoniosa ¿cómo explicar las guerras campesinas a gran escala que estallaban una y otra vez en China y que, a todas luces, trastocaban su vida sociopolítica y económica? Esta pregunta me llevó a reexaminar mi interpretación de la sociedad campesina en general. Empecé volviendo a estudiar las teorías marxistas sobre la sociedad campesina y la práctica de los socialdemócratas rusos, de Plejanov a Lenin, al mismo tiempo que revisaba la obra en lengua inglesa en este campo: Teodor Shanin, los debates entre James Scott y Samuel Popkin acerca de la «moralidad» *versus* la «racionalidad» campesina en Asia sudoriental, y Philip Huang sobre la involución de la economía agraria china. En 1985, comencé a investigar la tradición rusa de estudios campesinos representada por Chayanov, en colaboración con mi esposa Jin Yan, una especialista en Europa del Este, y organizamos una traducción al chino de su obra de 1925, *Organización económica campesina*. Nuestro libro *Mir, reforma y revolución –Nongcun gongshe, gaige yu geming–* se publicó en 1996. Esta nueva orientación me sacó de los estudios campesinos en su definición más estricta y me llevó hacia una perspectiva más amplia en torno a la historia china.

Así pues, aunque estuviera desencantado con los cambios que habían tenido lugar en mi propio campo durante la década de 1980, mi particular desarrollo intelectual está sin duda en deuda con este periodo. Después de todo, fue una etapa muy animada, en la que reinaba en todas

partes una atmósfera muy instructiva. Políticamente, la mayor parte de la gente era optimista acerca del futuro de las reformas y yo mismo todavía creía en el sistema y en su capacidad de realizar mejoras en su interior.

¿Qué cambió tu punto de vista político?

El movimiento social de 1989 cambió todo. Xi'an pronto se vio afectada por el malestar reinante en Pekín. Pero durante cerca de un mes, mientras los estudiantes empezaban a boicotear las clases, los profesores se veían arrastrados a las protestas y la conmoción crecía en todas partes, yo me encontraba tan volcado en mi propio trabajo que no hice demasiado caso. Recuerdo que el 16 de mayo, cuando la oleada de protestas contra el gobierno alcanzó su clímax, acudí como de costumbre a las aulas con mi maletín, en medio de un campus completamente desierto. El 20 de mayo se declaró la ley marcial y se impuso el toque de queda. En los días siguientes, los estudiantes estaban extremadamente decepcionados porque no podían encontrar intelectuales radicales que se hubieran mantenido activos hasta el 20 de mayo. Entonces, el comité provincial del partido aprobó la ley marcial y ordenó a todos y cada uno de los miembros del partido expresar su apoyo respecto a esta medida. Yo ya no podía seguir callado. El 24 de mayo, redacté un comunicado de protesta y fui con algunos miembros más de la sección local del partido a colgarlo como un cartel de grandes caracteres, que denunciaba la imposición de la ley marcial y la deposición de Zhao Ziyang como secretario general del partido como violaciones de la constitución del PCCh. Al reafirmar los derechos democráticos de los miembros del partido, el cartel daba a los «Cuatro Principios Cardinales» del PCCh un giro antiautoritario, en lugar de antiliberal, exigiendo «empeño en la dirección colectiva contra el totalitarismo personal; empeño en el socialismo contra el feudalismo; empeño en el marxismo contra una Inquisición de corte medieval; y empeño en la dictadura democrática del pueblo contra la dictadura sobre el pueblo».

De modo que me metí en un movimiento que ya parecía condenado a la derrota. El cartel consiguió ejercer bastante influencia en Xi'an. Luego, llegaron las duras medidas del 4 de junio. En Xi'an, las manifestaciones y la resistencia civil contra la represión duraron hasta el 10 de junio. Estos acontecimientos marcaron un punto de inflexión para mí. En un largo ensayo sobre el movimiento social de 1989, Wang Hui ha sostenido recientemente que el movimiento estaba ligado a los valores del pasado socialista y se oponía a los del liberalismo. Si el socialismo del que está hablando es el socialismo democrático, entonces hay que reconocer el peso que sin duda éste tenía en 1989, pero, cuando afirma que el movimiento era antiliberal, se equivoca de lleno. Mi llamamiento a «empeñarse en los Cuatro Principios Cardinales» era más «socialista» que los ejemplos que ofrece Wang Hui en su ensayo y, sin embargo, no era ni mucho menos antiliberal.

Ésta era la primera vez que me involucraba directamente en asuntos de actualidad. Esto no significa que no hubiera ninguna conciencia de las realidades contemporáneas en mi investigación. Pero hasta 1989 mi principal frustración era la crisis en nuestro campo, mientras que, a partir de 1989, mis preocupaciones empezaron a centrarse en preguntas como: ¿adónde deberían ir los campesinos chinos? ¿Adónde debería dirigirse una China campesina? Así pues, a principios de la década de 1990, cuando la mayoría de los intelectuales estaban abandonando los ambiciosos discursos de la «fiebre cultural» por los estudios empíricos, yo dejaba los estudios empíricos por un interés mayor en los «ismos» teóricos. En 1994, me trasladé a un instituto de investigación en Pekín y, al año siguiente, empecé a enseñar en la Universidad de Qinghua. A finales de la década de 1990, los «ismos» volvían a ponerse de moda y yo me sentí listo una vez más para retomar los estudios empíricos. Desde mi punto de vista, una de las debilidades del panorama intelectual actual en China es la separación entre el debate sobre los «ismos» y la investigación de «cuestiones» en la realidad social. El mérito de los «ismos» generales reside en los valores universales que los informan; sin embargo, la teoría específica de un «ismo» dado tiende a construirse en respuesta a cuestiones históricas particulares, no universales. Por consiguiente, cuando defendemos valores universales, deberíamos tener cuidado de no confundirlos con cuestiones universales. Mi eslogan es: los «ismos» se pueden importar; las «cuestiones» hay que generarlas localmente; y las teorías deberían construirse siempre de manera independiente.

¿Cuáles eran las perspectivas más amplias en tu campo que estabas desarrollando en la década de 1990?

Durante la década de 1980, había llegado a convencerme de que lo que estaba sucediendo en China debía considerarse dentro de un proceso de desarrollo humano a mucho más largo plazo. Era la época, por supuesto, en la que se disolvieron las comunas populares y se introdujo el sistema de responsabilidad por hogar, que devolvía la iniciativa económica a los agricultores individuales. Se trataba del cambio esencial de la primera fase del periodo de reformas inspirado por Deng Xiaoping. Yo lo interpreté como el último episodio de la lucha milenaria de la sociedad humana por «desechar los lazos de la comunidad en busca de la libertad individual». La primera fase de este proceso, pensaba, fue el desarrollo de la comunidad tribal primitiva a la sociedad clásica de hombres libres (no creía que el término «sociedad esclavista» fuera una definición adecuada de la Antigüedad); la segunda consistía en el paso de la comunidad patriarcal feudal a la sociedad ciudadana premoderna; y la tercera estribaba, entonces, en el desarrollo de nuestra comunidad de «cuenco de arroz garantizado» al estilo soviético a un socialismo democrático que creía que era el objetivo de las reformas de aquel momento.

Después de 1989, mucha gente pensaba que las duras medidas militares tomadas interrumpirían el proceso de reformas, reformas económicas in-

cluidas, y que acarrearían un restablecimiento del viejo sistema del «cuenca de arroz garantizado». Mi esposa y yo creíamos lo contrario. Desde nuestro punto de vista, ahora que los disparos del 4 de junio habían arrancado el discreto velo de la «gran familia patriarcal», probablemente el proceso de «división de los bienes familiares» se aceleraría. Aunque las posibilidades de una división democrática se habían vuelto exiguas, el «sumo patriarca», después del enfrentamiento con los «más jóvenes», estaría muy poco interesado en recomponer apresuradamente el antiguo «gran clan». Resultaba más probable un desarrollo parecido a la represión de la revolución de 1905 por parte de Stolypin, la cual aceleró la disolución del *mir* ruso. Presentíamos ya que se avecinaba una combinación, al estilo de Stolypin, de control político y «libertad» económica. Con la gira meridional de 1992 de Deng, ésta llegó tal y como habíamos previsto.

Desde un punto de vista teórico, nuestro interés en la comunidad y en su disolución provenía principalmente del *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Tönnies. Marx, en su obra madura, emplea estos términos en un sentido sociológico parecido al de Tönnies para designar un conjunto social unido por el *status*, que puede encontrarse en las sociedades antiguas o subdesarrolladas. Hay diferencias. Marx no sólo brinda una explicación materialista y voluntarista de este proceso, sino que también define la comunidad en un sentido mucho más amplio. En los *Grundrisse*, como es bien sabido, declara que «cuanto más nos remontamos en la historia, el individuo se nos presenta más dependiente, más unido a un todo mayor». Desde su punto de vista, la evolución de estos «todos» atravesó formas sucesivas, desde la familia aislada a la tribu, hasta convertirse, a través del «conflicto y la fusión», en esa unidad total que se erige sobre todas las comunidades más pequeñas que era el «Estado asiático». En todas estas formaciones, se elimina el carácter personal; los individuos constituyen meramente piezas atadas al todo, como propiedad de la comunidad; y de la dependencia individual a la comunidad se deriva la unión de todos sus miembros a la figura patriarcal que la lidera.

Habría que esperar hasta el desarrollo de una «sociedad civil» para que el individuo pueda romper los lazos de la comunidad, por «la fuerza del intercambio», y conquistar la independencia humana, y luego, con posterioridad, superar la «alienación» de la propiedad privada y avanzar hacia un estado ideal en el que los individuos sean libres y estén a la vez unidos. Aunque se produjeron algunos cambios menores en la obra tardía de Marx, su punto de vista sobre la evolución de los miembros de una comunidad hasta convertirse en individuos independientes siguió, en lo esencial, siendo el mismo.

Hasta el ascenso de Stolypin, los socialdemócratas rusos se distinguían de los populistas manteniendo esta misma postura. Plejanov hablaba de la «comuna explotadora y del individuo explotado», una tradición que compartía una base intelectual común con Tönnies. Las formas de comunidad

social y sus cambios a lo largo del tiempo han sido muy distintos en China y en Occidente. De la Antigüedad clásica a la Edad Media y la Moderna, la sociedad europea estuvo basada en gran medida en pequeñas comunidades, mientras que China desarrolló la supercomunidad primordial a partir del periodo Qin (221-207 a.C.). Por consiguiente, mientras que, en Europa, la modernización supuso la unión del ciudadano individual y de una comunidad total, el Estado monárquico, contra el poder del señor feudal, es posible que en China tengamos que estudiar la posibilidad de que el ciudadano individual y la pequeña comunidad de aldeas se alíen contra el poder supremo y eterno del colosal Estado central, si se ha de llevar a cabo el objetivo de la modernización, esto es, convertir al ciudadano individual, a un mismo tiempo, en fundamento y fin de la sociedad.

¿Qué conclusiones políticas extraes de esta perspectiva macrohistórica?

Cualquiera que sea el recorrido hasta la disgregación definitiva de la comunidad, su disolución siempre plantea tres cuestiones. En primer lugar, deshacerse de los lazos de la comunidad y perder su protección son dos caras del mismo proceso. El individuo se ve «liberado» de ellos, en ambos sentidos. No obstante, estos dos aspectos tienen una importancia distinta para las diversas clases sociales, cuyos miembros, por regla general, tienen la posibilidad de obtener de ellos beneficios o pérdidas diferentes, de hecho contradictorios. Cada clase social luchará inevitablemente por la «división de los bienes familiares» que más se adecue a sus propios intereses. Esto significa, en segundo lugar, que la cuestión de *cómo* dividir los bienes familiares resulta más importante que el hecho de si deberían o no ser divididos. Pese al tradicional énfasis marxista en las clases reaccionarias y revolucionarias, en la práctica, ningún grupo social está nunca inherentemente a favor ni de la división ni de la preservación de la comunidad. En la Grecia y la Roma antiguas, tanto los aristócratas como los plebeyos traicionaron las tradiciones tribales. En la Francia moderna, tanto los monárquicos como los jacobinos destruyeron la comuna rural. En la China de la actualidad, la «gran comunidad del *wok*⁸» se está resquebrajando bajo una doble presión: la del «padre despreocupado» y la de los «hijos no filiales».

En tercer lugar, las disputas acerca de «cómo dividir» no distinguen a los contendientes como «radicales» o «conservadores», sino que, a decir verdad, implican cuestiones de justicia e injusticia, con importantes consecuencias para el desarrollo histórico subsiguiente. Cuando la sociedad humana evoluciona superando las formas de una comunidad tribal, hay una gran diferencia si toma un camino ateniense o uno macedónico. En Atenas, un gobierno dinástico, dominado por los ancianos, se transformó en un gobierno democrático, o sociedad civil clásica, a través de una revolución plebeya que incluyó la cancelación de las deudas y la distri-

⁸ Sartén china con forma de cuenco gigante de origen cantonés [N. de la T.].

bución equitativa de la tierra para crear la propiedad privada plebeya llevadas a cabo por Solon. Un proceso análogo se produjo en Roma con la *Leges Liciniae Sextiae*. En Macedonia, la estructura tribal dio paso a un gobierno de hombre fuerte, sustituyendo el poder dinástico por el imperial –lo cual incluía la formación de vastos dominios privados, bajo la forma del *Ptolemy*– para instaurar un dominio real despótico sobre cada sujeto. Igualmente, existen dos vías de salida de una comunidad feudal. Una consiste en que los «jóvenes» rompan con el control patriarcal y dividan los bienes existentes democráticamente entre sí; la otra, en que el propio patriarca, tal vez con la ayuda de algunos hermanos mayores, utilice su mano de hierro para monopolizar los bienes familiares y se quite de encima o esclavice a los jóvenes. Lenin llamaba a estas dos trayectorias la vía americana y la vía prusiana al capitalismo, durante los debates rusos sobre las reformas agrarias de Stolypin.

Antes de estas reformas, el zar era venerado por los campesinos como «padre del *mir*», que tanto los liberales como los socialdemócratas rusos querían abolir para liberar al mismo tiempo a los campesinos y la tierra. Esto suponía, en efecto, la privatización de la tierra, de acuerdo con criterios democráticos. He aquí el motivo por el cual Lenin observaría más tarde que el programa agrario original de su partido había «sido llevado a cabo por Stolypin». La injusticia de las reformas de Stolypin no residía en la privatización de la tierra, sino en la expropiación opresiva de los campesinos para realizarla. En aquella época, los populistas denunciaron amargamente que la disolución del *mir* estaba destruyendo el «socialismo ruso tradicional», de forma muy semejante a como algunos «izquierdistas» de la China actual se quejan de que Deng Xiaoping ha destruido el socialismo de Mao. Por otra parte, algunos liberales rusos se hicieron partidarios de la oligarquía del periodo de Stolypin, creyendo que, con independencia de los métodos empleados, la privatización era un gran logro y que la gente tenía que reflexionar sobre el excesivo radicalismo de 1905 y cambiar «de signo» para cooperar con las autoridades. Hoy en día, este tipo de liberal es muy común en China.

¿Cuál es tu actitud frente a estas posturas?

He criticado ambas. Estoy en contra de la alabanza del socialismo tradicional por parte de nuestros «populistas» y estoy asimismo en contra del apoyo por parte de nuestros «liberales oligárquicos» a la privatización llevada a cabo por la elite en el poder o por el Estado policial, según el modelo de Stolypin. Con el mismo espíritu de los liberales disidentes (como Miliukov) y de los socialdemócratas (como Plejanov y el primer Lenin) en la Rusia zarista, creo que la cuestión que hay que arrostrar a día de hoy no es la de si elegir entre capitalismo o «socialismo», entre el estilo *mir* o el estilo Mao, como si hubiéramos pecado por abandonar este último; ni entre «feudalismo» o capitalismo, como si todo fuera a ir bien mientras rechazáramos el primero. La verdadera cuestión a la que nos

enfrentamos es la de cuál de las dos vías posibles, la prusiana o la americana, debería tomar la China rural: la expropiación de los campesinos desde arriba, por parte de los grandes terratenientes o de las grandes empresas, como sucedió en la Prusia del siglo XIX, o el surgimiento desde abajo de agricultores independientes modernos, pequeños y medianos, como en el Estados Unidos del siglo XIX. Lenin siempre atacó el primer modelo y defendió el segundo.

En la época de Stolypin, Rusia no era todavía una sociedad industrial y su programa consistía principalmente en una privatización de la tierra. Ésta no es la situación en la China de hoy en día. A mi juicio, existen dos mitos populares sobre la privatización de la tierra en la actualidad. Uno dice que desencadenará la anexión de parcelas, la crisis social y la guerra campesina; el otro, que optimizará automáticamente la distribución de recursos agrarios a través del mercado. El primero es históricamente erróneo. Los orígenes de la revuelta campesina en China, como he dicho, tienen menos que ver con conflictos de tenencia-arrendamiento que con las expropiaciones efectuadas por el Estado autoritario. Por otra parte, creo que, en las circunstancias actuales, la privatización de la tierra constituye el mejor modo de aumentar la eficacia agrícola o de resolver problemas campesinos. En general, me sigue convenciendo la postura de Plejanov, según la cual los socialistas no tendrán preferencia por la privatización de la tierra, pero a lo que de verdad se deben oponer es a «la expropiación de la tierra por parte de un Estado policial que borrarán todas las conquistas de la modernización y restablecerá una autocracia asiática». Así pues, en la China actual, lo que hay que detener no es la distribución de la tierra entre los campesinos como propiedad privada, sino la violación de los derechos campesinos a la tierra existentes por parte de las autoridades políticas. En particular, siempre que no se presenten cuestiones de ubicaciones específicas o de planificación nacional, soy partidario de conceder más derechos a los campesinos y restringir el poder gubernamental. Esta postura no se basa en consideraciones económicas —puesto que, como ya he explicado, no creo que el libre mercado en la tierra produzca «grandes y eficaces fincas»— sino en la convicción de que, en tanto que grupo social desfavorecido, vulnerable al abuso, los campesinos deberían disfrutar de mayores derechos a la tierra, como línea de defensa frente al Estado. Si los funcionarios pueden quitarles la tierra a los campesinos a voluntad, ¿qué derechos cívicos les quedarán?

En la actualidad, muchos campesinos que viven cerca de las grandes ciudades o a lo largo de la costa sudoriental se han convertido en propietarios que arriendan su tierra a jornaleros de las provincias del interior. En el resto de regiones, los campesinos están abandonando el campo por completo, dejándolo sin cultivar, para evadir las cargas fiscales que se les imponen. Pero el gran peligro que amenaza a la población del campo no es una fusión de parcelas campesinas, sino la expropiación estatal de tierras campesinas para el desarrollo comercial. Se trata de un fenómeno

generalizado en China. En Jiangxi, por ejemplo, el gobierno local expulsó recientemente a los campesinos de cerca de 32 kilómetros cuadrados, con capacidad para mantener a 20.000 personas, para dar la tierra en arriendo a una compañía que supuestamente se dedicaba a la agricultura ecológicamente avanzada. En la práctica, la única compensación que recibieron los campesinos fue quedar eximidos del pago de impuestos. No obtuvieron nada de la transacción y cuando protestaron, el gobierno envió a la policía a aplacarles. Si la tierra hubiera sido propiedad privada de los campesinos, a la compañía le hubiera resultado muy difícil anexionarse un área tan extensa como aquella por medio del intercambio mercantil. La magnitud de este abuso suscitó fuertes reacciones, pero no se trata de un caso aislado. Por consiguiente, mucha gente tiene ahora la opinión de que el único modo de proteger a los campesinos consiste en entregarles tierra y privar a las autoridades del poder de hacer negocios con la tierra a sus espaldas. Así pues, mi defensa de una privatización condicional de la tierra en China es más política que económica. De hecho, la idea de que las reformas de Stolypin aseguraron el desarrollo de una rica economía campesina en Rusia es de suyo una exageración.

La «apuesta por el fuerte» de Stolypin fracasó en gran parte porque subestimó la cohesión moral de las comunidades aldeanas rusas, que se resistían a que las familias aisladas se «apartaran» de las prácticas de propiedad colectiva de la tierra y se mantenían ojo avizor ante la posibilidad de una conducta oportunista por parte de los campesinos acomodados. Los bolcheviques, que no tenían arraigo alguno en el campo, del que tenían una comprensión muy pobre, cometieron más tarde la misma equivocación desde la orientación contraria. Intentaron desatar la lucha de clases en las aldeas rusas, movilizando a los «campesinos pobres» contra los kulaks. Pero a las comunidades aldeanas tampoco les gustó aquello: tenían una tradición igualitaria muy fuerte, pero también autónoma, que unía a todos los campesinos en una economía moral común. La colectivización soviética se demostró un desastre. En China, por otra parte, el partido tenía un fuerte arraigo en el campo, por lo que disfrutaba del respeto de los campesinos después de la liberación, mientras que las aldeas carecían del tipo de organización autónoma y colectiva que distinguía al mir ruso, pareciéndose mucho más a la «bandeja de arena» de Sun Yat-sen. ¿No explica esto la relativa facilidad con la que el PCCh pudo en un principio llevar a cabo la colectivización de la década de 1950, en comparación con el cataclismo provocado por el PCUS?

Más o menos, coincido con esta descripción de las colectivizaciones rusa y china, aunque creo que en China la falta de instituciones autónomas aldeanas fue mucho más importante que la implantación del partido en el campo. Otra diferencia significativa fue que las reformas agrarias rusas supusieron una inversión total de las medidas de Stolypin, al eliminar a los campesinos independientes y comunizar las aldeas. Por el contrario, la reforma china no sólo eliminaba a los propietarios, sino también todas

las instituciones locales que había, las cuales, por otra parte, nunca habían sido muy fuertes. Sin embargo, precisamente porque los campesinos chinos carecían de lazos comunes, eran bastante incapaces de oponer una resistencia colectiva a la voluntad del Estado del tipo que enarboló la tradición del *mir* en Rusia. Para un Estado autoritario fuerte, resulta mucho más fácil controlar un campo atomizado que uno comunizado.

Por este motivo, cuando hablo de privatización hoy en día, nunca la separo de la democratización. La una sin la otra conduciría a gran cantidad de sufrimiento y de catástrofes. En nuestras circunstancias actuales, el eslogan «Ningún gravamen sin representación» tendría mucha fuerza para los campesinos chinos, aunque no dejaría de pecar todavía de optimismo. En Europa, la gente supone que si un gobierno no protege a sus agricultores, no está haciendo su trabajo. Allí, la derecha aboga por el *laissez-faire* y la izquierda por un Estado del bienestar. Pero en la situación de los campesinos chinos, éstas son falsas alternativas. La mayoría de la población china —es decir, el campesinado, que constituye cerca del 65 por 100 de los chinos, alrededor de 800 millones de personas— carece tanto de libertad como de seguridad. Necesitan, de una vez y al mismo tiempo, más *laissez-faire* y más apoyo asistencial.

¿A qué tipo de servicios tienen acceso hoy en día?

La crisis de los servicios propios de una sociedad del bienestar en el campo es acusada. El colapso más visible públicamente —discutido ahora incluso en los medios de comunicación oficiales— se está produciendo en la educación rural. Bajo la Ley de Enseñanza Obligatoria, se supone que el gobierno proporciona educación libre a todos sus ciudadanos. Pero en China esta ley se está interpretando ahora con frecuencia exclusivamente como el deber de los campesinos a enviar a sus hijos al colegio. Las autoridades rurales a menudo arrestan campesinos que no quieren enviarlos, acusándoles de infringir la ley, obviando el hecho de que no pueden permitirse pagar la matrícula.

En los años de Mao, la educación estaba estrictamente controlada como «frontera ideológica» del Estado. Se exigía a las masas que se imbuyeran de una destilación de las doctrinas oficiales. La inversión en educación era aún más baja de lo que lo es hoy: las escuelas locales tenían en su mayor parte profesores «suplentes» y «financiados localmente», en la práctica pagados por los propios campesinos. Pero como el hogar campesino no era una entidad económica independiente en aquella época y los profesores financiados localmente recibían su salario directamente de la unidad de producción, las familias campesinas no sentían los gastos educativos como una carga inmediata sobre sus espaldas. Esto concordaba con la situación general, en la que el Estado extraía su acumulación original directamente de la «economía colectiva», en lugar de hacerlo a través de mecanismos fiscales. El régimen maoísta no imponía cargas fiscales a los

hogares campesinos y, de este modo, no había ningún problema de «deber campesino» hacia las cargas fiscales como el que existe hoy en día. Con todo, no hay motivo alguno para lamentar la desaparición de aquel sistema –millones de campesinos murieron por inanición– y quienes ahora señalan la ausencia de matrícula escolar en aquel periodo muestran en todo caso su parcialidad. No se trata de que las reformas de las dos décadas pasadas hayan destruido el sistema de escolarización obligatoria de China. Por el contrario, la cuestión estriba en que el Estado chino nunca ha cumplido con su deber de proporcionar educación a los campesinos.

En todo caso, es cierto que los problemas educativos en el campo son otros en la actualidad. Con Mao, a los niños campesinos nunca se les impidió asistir a la escuela porque no pudieran pagar la matrícula escolar; pero sin duda había casos en los que los niños no tenían ninguna escuela a la que asistir debido a la escasez de equipamientos. Las condiciones escolares eran muy malas y durante mucho tiempo no se enseñó nada más que el pequeño libro rojo de Mao. El sistema de profesores financiados localmente creaba ocasiones para la corrupción por parte de los cuadros locales, que tenían el poder de elegir al profesorado. Las cosas mejoraron a principios del periodo de reformas. Se redujo la cantidad de propaganda política en las escuelas y aumentó la calidad de la educación rural; otra gran mejora consistió en permitir que los profesores financiados localmente pasaran a estar bajo los auspicios del Estado, a través de un proceso de selección mediante exámenes unificados.

Sin embargo, la situación se deterioró significativamente en la década de 1990. Por un lado, en este periodo se dispararon las matrículas escolares, mientras que, por el otro, un nuevo sistema fiscal dictaminó que «los ingresos crecieran y los gastos bajaran», fomentando de hecho que las aldeas recaudaran dinero de los campesinos. Esta práctica no sólo liquidó por completo las reformas positivas de principios de la década de 1980, sino que también convirtió a los profesores «financiados por el Estado» en profesores financiados localmente, es decir, mantenidos por los campesinos. Por consiguiente, volvemos a la misma cuestión: la crisis en la educación rural viene provocada por un Estado que tiene demasiado poder y acepta demasiado pocas responsabilidades. La situación es tan crítica que en estos momentos hay por todas partes organizaciones benéficas privadas, que intentan recaudar dinero para la educación de los niños de aldea. Estas organizaciones, sin embargo, están en realidad controladas, aunque no financiadas, por el gobierno. Las autoridades no proporcionan ningún apoyo administrativo; tampoco existe ningún tipo de reglamentación que rija la proporción de donaciones que puede emplearse en gastos corrientes en vez de en distribución de ayudas benéficas. Como es lógico, en condiciones de ausencia de cualquier tipo de transparencia o supervisión, esto conduce a la malversación de fondos y a la corrupción. Cuanto más estrechamente ligadas al gobierno estén las organizaciones benéficas, más fácil les resultará ocultar cualquier irregularidad. Lo mismo puede decirse

de la ayuda a los pobres, desde la cual se desviaron durante muchos años fondos de los campesinos necesitados a los bolsillos de las autoridades locales.

¿Cómo han reaccionado los campesinos a los cambios que se han producido en el campo desde la época de Mao?

Desde el punto de vista de sus derechos, los campesinos necesitan ver tanto la justicia como las ventajas de las reformas; desde el punto de vista del desarrollo histórico, tienen que transformarse de «campesinos» en «agricultores». No se trata de una cuestión de propiedad pública *versus* propiedad privada o de «privatización concentradora» *versus* «privatización distribuidora». Para ser más exactos, se trata de un proceso desde la no libertad hacia la libertad o, en palabras de Marx, de la «dependencia» a la «independencia del ser humano». Con el sistema maoísta, los campesinos chinos estaban controlados de forma muy estricta y recibían poca protección. Luego, a principios del periodo de reformas, se disolvieron las comunas populares y su principal patrimonio, la tierra, se redistribuyó entre los campesinos de forma relativamente justa, bajo el sistema de «responsabilidad por hogar». De modo que, al principio, los campesinos estaban a favor de las reformas y hacían gala de una conciencia «cívica» bastante fuerte. Por el contrario, el viejo orden proporcionaba más protección a las poblaciones urbanas, de ahí que el precio a pagar por romper sus lazos fuera más alto. Además, el modo en el que se dividió la industria —el aparente custodio llevándose todos los objetos de valor de un hogar prácticamente en bancarota, al mismo tiempo que echaba a patadas a sus miembros, que habían tenido allí su «cuenco garantizado»— fue sumamente injusto. Así que los habitantes de las ciudades, en especial los trabajadores de las empresas de propiedad pública, opusieron más resistencia a las reformas y se sintieron más apegados al anterior sistema de rangos.

Pero estas relaciones han cambiado a medida que el proceso de reformas se ha ido desarrollando. En los últimos años, la transferencia continua de los costes de transición al campo ha empeorado significativamente la situación del campesinado. Con la incorporación de China a la OMC, su situación se hará todavía más crítica. Por un lado, la entrada en la OMC constituirá un duro golpe para la agricultura china, ya que afluirán al país importaciones baratas, que disminuirán los ingresos de los campesinos. Esto supondrá un desafío muy importante para la población rural. Por otro lado, la extensión de un «criterio internacional» de derechos humanos a través de la OMC abrirá la esclusa de la emigración campesina a las ciudades, suprimiendo paulatinamente las barreras de rango y reportando a los campesinos libertades de mercado, por consiguiente, liberando, una vez más, su potencial de desarrollo. Esto constituirá una oportunidad para la población rural. Si la liberalización tanto del comercio como de los controles residenciales se maneja bien, la OMC traerá más ventajas que perjuicios a los campesinos chinos y, de este modo, a China en su conjunto.

La cuestión decisiva aquí será la de quién recibe el tratamiento de «ciudadano», es decir, la posibilidad de disfrutar de igualdad de derechos ante la ley y de competir en igualdad de oportunidades. Si el «tratamiento de ciudadano» se reserva sólo a los inversores extranjeros, pero no se concede a nuestros propios campesinos, su situación se deteriorará todavía más y habrá resistencia a las reformas por su parte. Si los «campesinos» han de convertirse en «agricultores», es preciso que su condición pase –en la terminología de Henry Maine– del *status* al contrato y que adquieran así las libertades de los ciudadanos modernos. Si se les niegan estas libertades y no perciben ni justicia ni ventajas en las ya inminentes reformas, se les estará «empujando a la reacción», al igual que se hizo con los campesinos rusos en la época de Stolypin. En este caso, el futuro de China podría torcerse.

En Irán, la «Revolución Blanca» del sah fue un programa capitalista oligárquico de modernización autoritaria que provocó una fuerte reacción fundamentalista hasta desatar finalmente la «Revolución Negra» de Jomeini. Este transcurso de los acontecimientos coincide en varios puntos con el modo en el que las reformas de Stolypin se toparon con una enérgica reacción proveniente de la tradición del *mir*; que preparó el terreno para la Revolución de Octubre. No obstante, los campesinos rusos odiaban las reformas de Stolypin porque les habían privado de la tierra, mientras que la actitud de los campesinos iraníes fue exactamente la contraria. Cuando la Revolución Islámica azotó las principales ciudades de Irán en 1977-1979, los campesinos iraníes –cerca de la mitad de la población– se mantuvieron indiferentes u hostiles al levantamiento contra el sah. Se habían beneficiado de su reforma agraria, que había distribuido entre ellos también las tierras de las mezquitas, y creían que debían serle fieles, en ocasiones, atacando mítines revolucionarios y asaltando las casas de propietarios de tierras y de activistas islámicos. Por los mismos motivos, los propietarios de tierras iraníes con frecuencia apoyaron la revolución contra el sah, mientras que los rusos se convirtieron en el principal objetivo de la revolución de 1917. Menciono todo esto para demostrar que ninguna clase es inherentemente «progresista» en la historia. No deberíamos preguntarnos qué clase puede movilizar a todas las demás a favor de reformas, sino qué tipo de reformas serían justas y beneficiarían a la mayoría de la población, que en China es obviamente el campesinado.

¿Cuál ha sido el impacto inicial de la entrada de China en la OMC?

El acuerdo de China con la OMC incluye un tope máximo del 8,5 por 100 en concepto de subsidios agrícolas, un techo extremadamente bajo a ojos de los negociadores estadounidenses y europeos. Pero lo que no entienden los extranjeros es que los subsidios que los campesinos chinos han recibido siempre del Estado han sido igual a cero, cuando no negativos. En la práctica, entonces, se trata de una cláusula que subsidia a los exportadores de productos agrícolas y que poco tiene que ver con los campe-

sinos. Por ejemplo, en 2002, el primer año de la pertenencia de China a la OMC, la balanza de comercio agrícola registró una caída en las importaciones y un acusado aumento en las exportaciones, todo ello llevado a cabo con subsidios y aranceles bajos, tal y como se había acordado, pese a las acusaciones estadounidenses de que había habido trampa. De hecho, el mercado nacional de grano de China ha estado estancado durante años, pero cuando, el pasado año, los precios del grano subieron en Canadá y en Estados Unidos debido a catástrofes naturales, los exportadores chinos aprovecharon la oportunidad. Los subsidios que recibían del Estado chino no sobrepasaban los dictados de la OMC, pero les bastaron para comprar grano a los campesinos a unos precios insólitamente bajos y, a continuación, venderlo en el mercado internacional obteniendo cuantiosos beneficios. Los medios de comunicación oficiales alabaron esta hazaña como arte para «transformar un desafío en una ocasión», cuando, en realidad, se basaba en la transferencia de los costes reales sobre los hombros del campesinado, en otro ejemplo más de dura imposición de «gravámenes sin representación». ¿Constituye una práctica como ésta una rendición a Estados Unidos? ¿Una rendición a la «globalización»? ¿Una rendición a la OMC? ¿O es una rendición a la larga tradición –desde el primer emperador Qin hasta Mao Zedong– que no trata a los campesinos como ciudadanos individuales?

Obviamente, en el sector manufacturero, no hay fuerza de trabajo –ya sea bajo el sistema de bienestar de los países desarrollados o respaldada por sindicatos en el Tercer Mundo o en las democracias de Europa del Este– que pueda «competir» con la clase trabajadora china, que no tiene ningún derecho de sindicación ni de negociación de las condiciones de trabajo. Del mismo modo, a los agricultores occidentales que dependen de subsidios estatales les puede resultar difícil competir con exportadores chinos que pueden contar con productores campesinos que nunca han disfrutado de protección alguna, sólo de estrictos controles, lo cual explica muchos de los «milagros» de la China actual, que con frecuencia resultan igual de desconcertantes para la derecha que para la izquierda en Occidente. A decir verdad, aunque nadie en el mundo contemporáneo lo diría, una situación como ésta no carece de precedentes históricos. En torno al siglo XVI, algunos países del este de Europa se volvieron sumamente competitivos en la agricultura comercial gracias a la instauración de una «segunda servidumbre». Se puede encontrar gente en los grupos de expertos chinos de hoy en día que comprende esto muy bien. En algunas discusiones internas, declaran con absoluta franqueza que, como China no tiene ventajas comparativas ni en recursos ni en tecnología en el mundo actual y no puede avanzar hacia un socialismo real ni hacia un capitalismo real, la posición de ventaja respecto de la competencia sólo puede derivarse de su sistema único de trabajo dependiente.

Objetivamente, debo admitir que lo que dicen es en gran medida cierto. Sin este sistema laboral, China no hubiera podido lograr el «milagro de

competitividad» que atrae tanto el interés de Occidente, del antiguo bloque soviético y de muchas democracias del Tercer Mundo, pero que ninguno de ellos podrá jamás emular. La pregunta que yo haría, sin embargo, es si un «milagro» de este tipo es sostenible. Cabría estudiar las consecuencias a largo plazo de la «segunda servidumbre» en Europa del Este. En estos momentos, en Estados Unidos se habla mucho de la «amenaza china». En realidad, al igual que no surgió ninguna gran potencia de la experiencia de la Europa del Este del siglo XVI, es sumamente dudoso que el presente milagro chino pueda continuar hasta el punto de llegar a suponer una amenaza real para Occidente. Pero incluso si una magia económica de este tipo, que no trata a la gente como seres humanos, llevara a China a la cumbre del mundo, ¿de qué habría servido? Un desarrollo como éste amenazaría en primer lugar la existencia de los propios chinos.

Tu énfasis en los problemas agrarios te ha granjeado en ocasiones la etiqueta de populista chino. ¿La aceptas?

No, si la connotación del término se entiende como esencialmente rusa, no la acepto. Pero se me podría considerar parecido a los populistas estadounidenses. Soy un adversario del populismo al estilo ruso, en particular de la versión representada por figuras como Petr Tkachev. Esto no significa que mi oposición tenga que ver en primer término con el terrorismo *narodnik*. Muchos *narodniks* no estuvieron implicados en asesinatos y quienes sí que lo estuvieron no fueron siempre *narodniks*. Mi postura radica en estar del lado de la gente común —es por ello que comparto parte de la perspectiva de los populistas estadounidenses—, pero contra cualquier tipo de colectivismo que niegue la libertad personal y suprima los derechos individuales. A veces, tal colectivismo parece de carácter popular, cuando en realidad está a apenas un paso de la oligarquía. El tipo de populismo que permite que un consenso de cinco personas prive al sexto de su derecho de expresión se convierte en una oligarquía de quienes, a continuación, se atribuyen la representación de todos los demás. Witte dijo en una ocasión que, en Rusia, las Centurias Negras tenían algo en común con los *narodniks*: simplemente, estos últimos representaban un colectivismo inocente e idealista, mientras que los primeros representaban un colectivismo gángster. Ajmed Iskenderov ha observado a su vez que, en la década de 1890, la extrema izquierda y la extrema derecha en Rusia formaban una extraña unidad respecto a la cuestión del *mir* versus el individuo. A mi juicio, lo contrario es también cierto: en los últimos años de la Rusia zarista, los socialdemócratas y los liberales estaban unidos (de forma no tan extraña) a favor de la emancipación de la libertad individual de los lazos comunales. Se trataba de una unidad que era al mismo tiempo antipopulista y antioligárquica.

En un principio, a los *narodniks* se les conocía por un programa que pretendía «avanzar del *mir* a la comuna y de ésta al socialismo», reforzando las comunidades aldeanas existentes y combatiendo el «individualismo» de

los hogares campesinos independientes. En aquella época, los socialdemócratas criticaban esto por considerarlo una forma de «dictadura popular» y de «socialismo de Estado», que protegía el «*mir* explotador» y obstruía la libertad campesina. Pero, con el tiempo, los *narodniks* moderados se hicieron más tolerantes respecto de los campesinos independientes, mientras que la corriente socialdemócrata dirigida por Lenin, en su lucha contra las reformas de Stolypin, cambió de orientación, poniendo cada vez más énfasis en la nacionalización de la tierra, como si fueran *narodniks* radicales. Por consiguiente, lo que Plejanov una vez condenara por tratarse de un horizonte *narodnik* de dictadura popular acabó haciéndose realidad de la mano de sus estudiantes, Lenin y otros, que le traicionaron. Plejanov fue un teórico occidentalizado, muy familiarizado con la civilización moderna de Europa y con sus tradiciones de socialismo y liberalismo. Pero no estaba muy bien informado sobre la sociedad rusa o sus tradiciones, de las que sabía mucho menos no sólo que los sociólogos *narodniks*, sino también que Lenin.

Sin embargo, la ironía de la historia –y no sólo de la historia rusa– es que mientras Plejanov, que comprendía la modernización pero no Rusia, no pudo llevar a cabo su programa, los que entendían Rusia pero no la modernización sí que llevaron a cabo el suyo; con todo, su éxito no condujo sino a la metamorfosis de los tradicionales males de Rusia y al fracaso de la socialdemocratización. Hoy en día, nos enfrentamos a problemas semejantes en China. La lección de la experiencia rusa, a mi juicio, es que una lucha consecuente contra las políticas al estilo de Stolypin no puede basarse más que en las posturas que adoptaron originariamente los liberales y los socialdemócratas, es decir, en el apoyo de la vía americana al capitalismo agrario frente a la prusiana, en vez de en el apego a cualquier tipo de «socialismo» tradicional.

¿Cómo describirías entonces el abanico de prescripciones para el futuro de China en los debates contemporáneos?

Permítanme exponerlo de la siguiente forma. Desde la década de 1950 hasta la de 1970, cabría representar a China como una gran familia patriarcal; el Estado lo controlaba todo, bajo la dirección del partido. En la década de 1980, esta «familia» ya no podía mantenerse unida y, por consiguiente, se hacía inevitable la división de su patrimonio. Hoy en día, todo el mundo coincide en que la «familia» debe separarse, pero hay una acalorada discusión acerca de cómo se debería dividir. Éste es el tema que define actualmente los diferentes bandos en China. En primer lugar, están los que quieren recuperar las tradiciones colectivas para resistir a la extensión del individualismo de corte occidental. Cuentan con lo que consideran el legado socialista de China como antídoto a la enfermedad del liberalismo. Esto es lo que yo llamo populismo chino. Sus baluartes intelectuales se encuentran en su mayoría en las humanidades. El segundo bando está compuesto por los oligarcas al estilo de Stolypin. Su perspectiva es muy simple: los

bienes del Estado son un botín que hay que saquear, de acuerdo con el principio «a cada cual según su poder». Desde un punto de vista intelectual, donde este bando está representado más claramente es entre los economistas. La gente, por lo general, califica al primer grupo –a los populistas, según mi definición– de nueva izquierda china y al segundo –a los oligarcas, de acuerdo con mi concepción– de liberales.

Yo he sido crítico con ambas posturas, desde un punto de vista que donde tiene probablemente más fuerza es en las ciencias sociales y que es posible que resulte desconcertante en un contexto intelectual occidental. Mis objeciones a la denominada nueva izquierda de China están basadas principalmente en la teoría socialdemócrata y mis objeciones al programa oligárquico o liberalismo económico están basadas principalmente en la teoría liberal. Además, las tradiciones socialdemócratas en las que me inspiro no son las de los partidos occidentales contemporáneos, que parecen estar dando un giro a la derecha, sino, por el contrario, las del legado clásico de la Primera y la Segunda Internacional, desde Marx y Engels hasta Bernstein y Plejanov. Igualmente, las fuentes liberales a las que recurro no son las de la izquierda liberal contemporánea, del tipo de las tradiciones redistributivas de Roosevelt o Rawls, sino las del liberalismo clásico de Robert Nozick. Cuando critico al bando oligárquico, me atengo al argumento de Nozick de que la privatización debe respetar la «justicia esencial de posesión», es decir, los principios de adquisición justa, intercambio justo y justa compensación. Esto supone rechazar la senda de Stolypin de expolio en la privatización de los bienes públicos. Que ignore aquí la tradición de Roosevelt no significa que me oponga a ella. Pero ¿cómo vamos a hablar de un Estado del bienestar en China cuando no podemos siquiera parar el expolio generalizado de la propiedad pública?

En Occidente, hay contradicciones entre estas dos herencias –socialdemocracia clásica y liberalismo clásico– sobre cuestiones como las políticas de bienestar social y la regulación de la economía. Pero no se trata de cuestiones con gran relevancia en China a día de hoy. La situación de nuestro país se parece mucho más a aquella a la que se enfrentó Marx, que prefería a los fisiócratas paladines del libre mercado de la Francia del siglo XVIII antes que a los mercantilistas orientados hacia el Estado, y a Adam Smith por encima de la escuela histórica alemana; o, en realidad, también a la de Plejanov, que temía las consecuencias del programa de Stolypin. A decir verdad, siempre que se ha visto enfrentada a un Estado policial, la izquierda ha defendido el *laissez-faire* con mucha más fuerza que la derecha.

Históricamente, la tradición de la izquierda en Occidente ha sido socialista, no estatalista, ya que durante mucho tiempo el estatalismo fue considerado un apéndice de la derecha. El Estado del bienestar defendido por la izquierda hoy en día adscribe más responsabilidades al Estado,

pero no se trata de ningún Leviatán que expanda su propio poder indefinidamente, del tipo que los liberales siempre han temido. Por su parte, los liberales han demostrado una y otra vez hasta qué punto un Estado sobredimensionado puede amenazar la libertad de los ciudadanos, pero nunca han defendido que el Estado no deba tener ninguna responsabilidad pública. De modo que tenemos que preguntarnos: ¿bajo qué circunstancias entran estas dos tradiciones en contradicción? La respuesta es que pueden hacerlo cuando los poderes y obligaciones de un Estado están basados en un contrato social en el que los ciudadanos delegan todo el poder al Estado y esperan a cambio que el Estado, en virtud de éste, cumpla con ciertos deberes. El grado de responsabilidad que los ciudadanos quieren que el Estado adquiera determinará entonces la cantidad de poder que deleguen en él. En esta situación, los socialdemócratas, con su exigencia de que el Estado adopte más responsabilidades, entrarán en conflicto con los liberales, que lo que reivindican es que se restrinjan los poderes del Estado.

En China, sin embargo, donde la legitimidad del Estado no se basa en el principio de un contrato social, los poderes del Estado no se corresponden en modo alguno con las responsabilidades del Estado. Aquí, por el contrario, el Estado disfruta de enormes poderes y acepta muy pocas responsabilidades. En esta situación, la exigencia socialdemócrata de aumento de las responsabilidades del Estado está en armonía con la reivindicación liberal de restricción y reducción de los poderes del Estado, ya que esto establecería un equilibrio mayor entre ambos elementos. En la China de hoy en día, tenemos que circunscribir los poderes del Estado y ampliar sus responsabilidades. Sólo la democracia nos permitirá conseguir este doble cambio.

¿Hasta qué punto está extendida una opinión como la que tú expresas?

Son posturas que debieran haber recabado apoyos entre socialdemócratas y liberales por igual, pero en la China actual esto todavía no es una realidad. Tengo amigos en los dos bandos que critico, en la «nueva izquierda china» y entre los «liberales». Sin embargo, pese a que, hasta cierto punto, estas dos posturas son toleradas por las autoridades, la mía no lo es. Vivimos en un periodo en el que los espectros de Stalin y Pol Pot todavía andan sueltos, aunque sean Suharto o Pinochet quienes nadan a favor de la corriente de los tiempos. Los primeros todavía pueden despojar a la gente de su propiedad privada para llenar las arcas del Estado, mientras que los segundos pueden robar de las arcas del Estado para engrosar las fortunas privadas de los que detentan el poder. En la práctica, todos ellos comparten un mínimo tácito: los primeros todavía pueden castigar a «Havels» como antes y los segundos no tienen ninguna dificultad en ejecutar a más «Allendes». En estas condiciones, ¿por qué deberían pelearse entre sí los Havels del verdadero liberalismo y los Allendes de la verdadera socialdemocracia?

Mirando hacia el futuro, ¿consideras que una evolución similar a la taiwanesa constituye un escenario posible en China, en la que el PCCh siguiera el camino del Kuomintang y fuera reduciendo paulatinamente su control de la situación para permitir una transición a una democracia multipartidista?

Realmente, espero de todo corazón que así sea, pero será mucho más difícil para la China continental hacer el mismo tipo de transición. Hay quien diría que esto se debe a que el PCCh es todavía más autoritario de lo que solía serlo el Kuomintang, pero no es éste el problema fundamental; todos los partidos pueden cambiar con el tiempo, si no, obsérvese a los partidos comunistas de Europa del Este. La verdadera dificultad estriba en los problemas que puede tener la RPCh para retirarse de la vía Stolypin por la que ahora está avanzando. Además, en Taiwan, Indonesia o Sudáfrica, la democratización política tuvo lugar dentro de un sistema económico que se mantuvo intacto. La democratización en estos países era fundamentalmente una cuestión de reconciliación política: el apretón de manos de Mandela y De Klerk. En Europa del Este, por el contrario, la privatización y la democratización se produjeron más o menos al mismo tiempo. Cuando se realizó la democratización, los bienes de propiedad pública estaban todavía relativamente intactos, de modo que se acometió su división a través de un proceso de negociación que –por más que la gente se quejara– se percibía como relativamente legítimo. Nadie, de la derecha o de la izquierda, pretende ahora anular sus resultados, aunque es posible que la gente de la izquierda critique su falta de justicia «fundamental».

Pero, en China, la privatización se está produciendo *antes* de la democratización. Si todos nuestros bienes públicos van a ser confiscados por oligarcas, el resultado será flagrantemente pirático e injusto. Qué duda cabe de que si la democracia se pospone doscientos años más, la gente habrá olvidado la descarada injusticia cometida hoy y aceptará los resultados. Pero si la democratización llega pronto, no habrá ninguna «reconciliación política» al estilo de Mandela, sino una gran ira popular y la determinación de invertir la injusticia perpetrada. Entonces, el resultado podría volver a ser el de Rusia: los nuevos Stolypines de China desencadenarían una nueva revolución bolchevique que conduciría otra vez a un nuevo despotismo.

Pero ¿cualquier funcionario competente del PCCh no te diría: precisamente por eso tenemos que mantenernos en el poder por lo menos medio siglo más y sólo entonces se podrá acceder a la democracia sin ninguna conmoción?

Cincuenta años más, ¿se podría sostener la tasa de crecimiento tanto tiempo? Es más fácil construir la democracia en buenos tiempos, bajo condiciones de prosperidad. Pero hay una paradoja en este hecho, dado que

es justamente en tiempos prósperos cuando la presión por la democracia tiende a ser menor. Habría sido mucho más fácil crear la democracia en Rusia en 1913 (o todavía más en 1905) de lo que lo fue en 1917. Pero en los malos tiempos la gente pondrá el grito en el cielo —¿por qué tenemos que aceptar injusticias?— como lo hizo en 1917. Por otra parte, tal indignación es históricamente poco frecuente. En Indonesia, aunque la gente exigió el juicio de Suharto como individuo, no cuestionó el régimen de propiedad en su conjunto. Pero Indonesia no es una sociedad en transición como lo es China, donde el resultado podría ser mucho más caótico. No obstante, examinando los archivos de historia comparada, reconozco que probablemente sea un dato de la naturaleza humana el que la mayoría de la gente no tenga un fuerte sentido de justicia.

Afirmas que en Europa del Este se han aceptado los resultados de la privatización. ¿Sostendrías lo mismo respecto de Rusia, donde la corrupción oligárquica ha sido tal que hasta los defensores de la privatización han tenido que justificar el pillaje de hoy como el lamentable precio que había que pagar por el brillante futuro de mañana? La población de China es 10 veces mayor que la de cualquier país de Europa del Este o la de Rusia. ¿No es utópico imaginar una privatización justa entre esta inmensa población?

Es cierto que la democratización en Rusia estaba mucho menos avanzada que en la República Checa o en Polonia y, por consiguiente, sus privatizaciones fueron mucho menos equitativas. El gobierno de Yeltsin faltó a su promesa de dividir y redistribuir los bienes del Estado y, en lugar de ello, los puso directamente en los bolsillos de una nueva oligarquía. Hasta la «redistribución justa» al estilo checo ha tenido en la práctica sus inconvenientes. En todo caso, mi razonamiento sólo consiste en decir que la democratización es una condición necesaria para un proceso relativamente aceptable de privatización, no una condición suficiente. En una sociedad democrática, las privatizaciones pueden no ser completamente justas, pero en una sociedad no democrática serán sin duda injustas. Ésta es la distinción que quiero establecer.

Cuando los economistas occidentales piensan en China, tienden a dividirse en escuelas. Una es la del «consenso de Washington» de los liberales clásicos, que creen que, al eludir la cuestión de la privatización, China sólo está consiguiendo beneficios temporales y se enfrentará a graves consecuencias en el futuro, mientras que los países de Europa del Este, que han llevado a cabo una privatización radical, están atravesando dificultades temporales, pero asegurándose la prosperidad a largo plazo. La otra es más o menos keynesiana: cree que China es una economía «controlada por el Estado» o «casi de Estado del bienestar» y la elogia por no precipitarse hacia una mercantilización excesiva. Ambos cometen el error de pensar que la transición china es más «gradual» y «socialista» que la de Europa del Este. En realidad, el proceso de «división del patrimonio familiar» ha avanzado de forma igualmente inexorable en China que en Europa

del Este. Lo que Europa del Este no ha podido igualar es nuestro estilo Stolypin de redistribución, mientras Rusia se acerca más a él. En lo que creo firmemente es en un proceso equitativo, justo y abierto de privatización, basado en la participación democrática y en la supervisión pública; sencillamente, resultaría práctico vender los bienes de propiedad estatal de manera justa y utilizar la recaudación para financiar la seguridad social y un sistema de asistencia social público. Por otra parte, si la privatización es una operación llevada a cabo de manera clandestina, bajo un régimen autoritario, ya sea mediante «división» o «venta», será inevitablemente un expolio de las masas.

Algunos intelectuales chinos han lanzado el eslogan «Adiós a la utopía». No estoy de acuerdo con ellos. Los «desastres utópicos» de la China del siglo xx vinieron provocados por experimentos coercitivos, no por la utopía en sí misma. En primer lugar porque la utopía, si por esta palabra entendemos «un ideal que no puede llevarse a cabo», no es algo a lo que sencillamente se pueda decir «adiós», en la medida en que los seres humanos no siempre pueden establecer qué es factible y qué no. Así que no hay ningún modo por el cual pudieran limitarse a pensar dentro del ámbito de las ideas «realizables». En este sentido, después de un «adiós» a la utopía, ya no quedarán pensadores libres independientes. Hayek señala con acierto los límites del pensamiento racional, instándonos a desconfiar de la «vanidad de la razón». Pero elude la paradoja de que, precisamente porque nuestra razón es limitada, no podemos saber dónde pueden estar sus límites. Por consiguiente, resulta innecesario y, al mismo tiempo, imposible «limitar la razón», mientras que limitar la coerción es fundamental y posible. En otras palabras, ninguna idea humanista –sea práctica o utópica– debería llevarse a cabo al destructivo coste de la libertad privada o de la democracia pública. Debemos mantener los ideales y resistir a la violencia. Imaginar una privatización justa en condiciones democráticas entre nuestra vasta población puede resultar utópico, pero sin sueños como éste estaremos abriendo la puerta al avance sin trabas de una privatización no democrática.