

LAS MÚLTIPLES REVOLUCIONES CHINAS

Hay muchos tipos de revoluciones en la historia humana: tecnológicas, demográficas, económicas, culturales, ideológicas, intelectuales, políticas*. Se superponen, entrecruzan y entrelazan. En el transcurso de los pasados dos siglos, la vida china, tanto la experimentada por las personas ordinarias como por las extraordinarias, ha pasado por todas estas revoluciones, a menudo más de una vez, en una variedad caleidoscópica fascinante, aunque en ocasiones aterradora. Podemos hacer y hacemos referencia a «las» revoluciones chinas de 1911 y 1949, refiriéndonos a las principales secuencias particulares de los acontecimientos militares y políticos del siglo xx, y esto es aceptable como resumen. Pero quizá el modo más efectivo de percibir en conjunto estos procesos transformadores no sea empezar por lo político propiamente dicho, ni por los acontecimientos políticos en un periodo de tiempo relativamente breve, sino por los cambios más profundos acaecidos en los *relatos* imaginados pero emocionalmente impactantes en los que cada persona entiende su vida, como fenómeno de larga duración¹.

El número de «relatos» en los que los chinos han estado, por así decirlo, «viviendo» en los últimos tiempos –creyéndolos y descreyéndolos, predicándolos y después deshaciéndose de ellos– ha sido notable. A modo de ejemplo, no uno sino *dos* sistemas muy distintos de creencias semirreligiosas, basadas en textos sagrados, elaboradamente articuladas y patrocinadas por el Estado han sido abandonadas de hecho por los chinos en el transcurso de cuatro o cinco generaciones: el primero fue el confucianismo escriturario, que dejó de reproducirse a comienzos del siglo xx, cuando se abolicieron los exámenes del servicio civil imperial; el segundo fue la intelectualmente degradada pero emotivamente impactante simplificación del marxismo efectuada por Mao y su equipo de ideólogos –Chen Boda, Ai Siqi– que no sobrevivió realmente al final de la Revolución cultural, a últimos de la década de 1970.

* Este artículo se publicó por primera vez en chino como aportación a un simposio organizado por el periódico de Taipei *Sixiang* [Reflexión], núm. 18, junio de 2011.

¹ Como escribió Sartre, «un hombre siempre es un narrador de relatos; vive rodeado de sus relatos y los relatos de otros, y percibe lo que le ocurre a través de estos relatos. E intenta vivir su vida como si estuviera contando un relato», Jean-Paul Sartre, *La Nausée* [1938], París, 1958, p. 57.

Y esto por no mencionar florescencias tan breves como la fe que los rebeldes taiping tomaron prestada de los misioneros en la década de 1850 y comienzos de la de 1860: «cristianismo con características chinas», como podría describirse, que incluyó hacia su final un programa de modernización. O el bienintencionado pero intelectualmente poco convincente intento de establecer un culto al pensamiento de Sun Yat-sen (*Sanminzhuyi*) en Taiwán un siglo después. El periodo también experimentó evoluciones nacionales e históricas paralelas: la decadencia de China, uno de los cuatro grandes imperios euroasiáticos durante el siglo XVIII², y después su humillación a mediados del siglo XIX por las fuerzas militares occidentales, aunque *no*, como a veces dan a entender afirmaciones vagas sobre el «imperialismo», su *conquista* general, excluidas limitadas ocupaciones extranjeras de áreas relativamente pequeñas; nunca hubo un virrey extranjero en Nanking, en contraste con el de Nueva Delhi bajo los británicos, y dudo de que hubiera podido haberlo. La decadencia ha ido seguida a su vez por el reciente resurgimiento de China, que se ha convertido, como mínimo, en una potencial superpotencia futura.

Esta época fue también el comienzo de la gradual pero extensa –y aún activa– transferencia de la mayoría de los conocimientos tecnológicos avanzados de Occidente a manos chinas, la cual empezó en serio en la década de 1860 en Shanghái, con los barcos y la maquinaria³. Los abonos químicos inventados en Alemania, tras los descubrimientos de Justus von Liebig (1803-1873), fueron el aspecto más importante de esta transferencia, sin la cual a China le habría resultado imposible alimentar a su abultada población más avanzado el siglo XX. También experimentó la llegada de la ciencia moderna, el principal elemento transformador en el mundo moderno, que había faltado en China antes (aparte de uno o dos éxitos aislados y el marginal aunque analíticamente exigente campo de reconstruir las pronunciaciones antiguas y medievales de la lengua china)⁴. Todos estos fenómenos estaban entrelazados con la política en diversos grados; pero probablemente el único aspecto político indispensable fue la apertura al comercio y a la diplomacia con el mundo occidental en las décadas de 1840 y 1850, tras las dos inadecuadamente denominadas «Guerras del Opio»⁵.

² Véase el mapa «Competing Imperialisms in Eurasia» [Imperialismos rivales en Eurasia], en Carolina Blunden y Mark Elvin, *Cultural Atlas of China*, Nueva York, 1998, pp. 34-35, que muestra las fases de crecimiento de los territorios chinos en la dinastía Qing, los rusos en la época zarista, los de Inglaterra en India y los otomanos.

³ Respecto a la primera parte de este proceso, véase Mark Elvin, «Le transfert des technologies avant la seconde guerre mondiale», *Nouveaux Mondes* 2 (verano de 1993).

⁴ Mark Elvin, «Some Reflections on the Use of “Styles of Scientific Thinking” to Disaggregate and Sharpen Comparisons between China and Europe from Song to Mid-Qing Times, 960-1850 CE», *History of Technology* 25 (2004).

⁵ Hace varias décadas leí artículos que mencionaban el opio en *Qing shilu* [Registros veraces de la dinastía Qing] correspondientes a la década de 1830 y descubrí que, inmediatamente antes de la primera «Guerra del Opio», las referencias a los problemas internos del comercio de opio –China era para entonces un considerable productor de esta droga– superaban

Hace unos años, en *Changing Stories in the Chinese World* [Relatos cambiantes en el mundo chino] intenté demostrar, principalmente mediante extractos de cinco novelas que trataban directa o indirectamente sobre la sociedad china en su periodo, y algunos poemas sobre la vida cotidiana durante la dinastía Qing, lo drásticamente que había cambiado la experiencia vital y la manera de entender el mundo y la historia en China desde la década de 1820⁶. Empecemos por esbozar el mundo sociopolítico que estamos considerando mediante un resumen de lo que este análisis muestra. Es un relato intrincado.

Campanas de advertencia

La primera novela es *Jinghua yuan* [Los destinos de las flores en el espejo], de Li Ruzhen. Escrito en los años anteriores a 1828, es una *Viajes de Gulliver*, llena de humor sutil, parodia –con una seria intención didáctica tras la risa– de las muchas pretensiones pomposas y las creencias estúpidas de la sociedad en tiempos de la dinastía Qing, por no mencionar las autosatisfechas ineptitudes de una parte excesiva de sus estudiosos. También defiende que se tome a las mujeres –e incluso, en ocasiones, a los jóvenes y a los extranjeros– en serio y se les trate con tanto respeto como a los hombres. En un nivel más profundo, es una mezcla ricamente contradictoria de resuelta creencia en las propiedades morales y rituales del confucianismo –principalmente, la obediencia filial y la abnegación de las viudas fieles– y en la justicia kármica planteada por la reencarnación infinita de los seres humanos, animales e incluso espirituales en el budismo y el taoísmo. En un plano aún más profundo, Li Ruzhen sostiene que hay una red causal predeterminada que en gran medida es eternamente incognoscible para los mortales, pero «las raíces determinan los brotes, al igual que el imán es atraído por el hierro»⁷. La novela presenta una entendida fascinación por la tecnología, incluidos los relojes precisos (útiles, entre otras cosas, para medir la velocidad del sonido), imaginarias máquinas voladoras, y los detalles de la ingeniería necesaria para el control hidráulico de los cursos de agua. También está obsesionado por una sensación de vacío entre lo ideal y lo real. Considera a China, sin duda, como «la raíz de todos los demás países», pero por desgracia una raíz defectuosa que necesita mejoras⁸. El universo está regido por una burocracia celestial de dioses y espíritus menores presididos por el Señor de las Alturas (*shangdi*), aunque tan plagada de perniciosas rivalidades personales e imperfecciones como su homóloga terrenal. Pero, crucialmente, se creía que China era el centro de todo lo importante, ya fuese la historia humana o las ideas hu-

con creces a las referencias al opio importado del extranjero. Los británicos no introdujeron a la fuerza el opio en China, sino que lo vendieron –muy rentablemente– a redes de traficantes chinos ya bien establecidas.

⁶ Mark Elvin, *Changing Stories in the Chinese World*, Stanford, 1998.

⁷ Versión en inglés, Liz Ruzhen, *Flowers in the Mirror*, Berkeley, 1965, cap. 90.

⁸ *Ibid.*, cap. 16.

manas, una creencia en gran medida en ruinas cien años más tarde. La pérdida de esta reconfortante ilusión creó una angustiada nostalgia por un pasado de hecho grandioso –aunque no exclusivamente grandioso– que ni siquiera hoy ha desaparecido por completo.

Esta era una visión algo elitista. Casi ningún habitante común podía hablar directamente por sí mismo en nuestras fuentes históricas. Pero había muchos poetas –algunos de orígenes modestos, aunque, mediante su refinada educación, miembros reales o virtuales de la «aristocracia»– agudamente conscientes de las injusticias y el sufrimiento que envenenaban la vida de los pobres y aquellos que carecían de poder. En *Guochao shiduo* [«La campana de advertencia poética de nuestra dinastía»], publicado en 1859, Zhang Yingchang recopila una antología de unos dos mil poemas a menudo asombrosamente mordaces⁹. Los temas tratan de sequías, hambrunas, inundaciones y ahogamientos en mareas altas y ríos desbordados; los impuestos, el reclutamiento forzoso, las exacciones de los matones y los prestamistas locales; por no mencionar la elevada renta de los terratenientes, respaldados por las amenazas de la fuerza del gobierno local, así como la venta de hijos y el suicidio de padres debido a la pobreza. Hablaban del extenuante trabajo de las mujeres, tanto en las fábricas textiles como en la agricultura –porque el trabajo femenino de este último tipo se estaba haciendo común en tiempos de los Qing en áreas sometidas a una enorme presión demográfica debido a una población más densa– y el salvaje maltrato psicológico al que algunas suegras sometían a sus nueras. En contraste, pero con fuertes connotaciones ideológicas, también describían los placeres de devotas y resignadas mujeres casadas, que superaban sus dificultades y acababan convirtiéndose en amadas y estimadas matriarcas al final de sus días. Estos temas van acompañados de una miscelánea de otras cuestiones: la existencia mimada pero sumisa de las muchachas criadas y formadas desde el nacimiento para ser vendidas como caras concubinas a los ricos; la existencia precaria de los cómicos ambulantes, los recolectores de té, los mineros del carbón, los fabricantes de carbón vegetal, los criados, los soldados y los presos; y, los más numerosos de todos, los trabajos estacionales y los sueños, las amarguras, las frustraciones y las alegrías pasajeras de los campesinos, sus esposas y sus hijos. Estas imágenes escritas forman un manuscrito de vidas no vistas, con poco o ningún parangón en otras literaturas. Un cálido y compasivo sentimiento humano recorre la mayoría de los poemas, junto con la condena abierta o implícita a quienes explotan a los demás¹⁰, si bien no hay conciencia de que un *sistema* social, político o ideológico pudiera ser al menos en parte culpable de los sufrimientos de la gente. Comprender que éste era quizá, y probablemente, el caso tenía consecuencias potencialmente revolucionarias;

⁹ Reimpreso con el título de *Qing shiduo* [La campana de advertencia poética de la dinastía Qing], 2 vols., Beijing, 1960.

¹⁰ Contrapesado en raras ocasiones por una insistencia en que hasta el gobierno y los prestamistas tienen sus propios problemas –como reprimir a los rebeldes y sobrevivir a la pérdida de préstamos que no se devuelven– dignos de ser tenidos en cuenta.

pero era un cambio de perspectiva que no empezó a darse en China hasta finales del siglo XIX, principalmente como consecuencia de las influencias occidentales y, en cierta medida, del ejemplo occidental.

Los peligros del absurdo

A comienzos de la década de 1920, sin embargo, surgió en las partes más desarrolladas de la sociedad china lo que solo puede denominarse «una crisis del absurdo». Timms, en su libro sobre Karl Kraus, el autor satírico austriaco prácticamente de la misma época, ha señalado «las contradicciones entre una estructura social dada y las formas de conciencia en las que es aprehendida» como mecanismo que produce una sensación de que la vida es absurda¹¹. No es una cuestión trivial. Sentir que la propia existencia es absurda es una emoción peligrosa. Una emoción que probablemente contribuyó, mediante la necesidad de negarla y suprimirla, al ascenso del nacionalsocialismo en Viena, y después en Alemania. Dicho sentimiento de absurdo es probablemente el síntoma de una fase transitoria en la descomposición de un viejo patrón de significados, cuya inadecuación se ve cada vez con mayor claridad, aun cuando siga aferrándose a la mente de las personas. Una forma comparable de autotortura mental, aunque por supuesto en un modo cultural chino, se extendió por la China culta al comienzo de la República; fue una de las causas psicológicas que condujeron a una serie de activistas e intelectuales, a menudo brillantes e idealistas, a formar el primer Partido Comunista Chino. Había una dolorosa necesidad de entender lo que ocurría, en medio de la confusión y la humillación; un hambre de certeza, de dominio y esperanza; al final, a cualquier precio.

Muchos lectores argumentarán que había suficientes razones objetivas y válidas para que las personas quisieran dar este giro. No es completamente falso. Un análisis marxista desapasionado, autocrítico y no dogmático, basado en los hechos, podría haber sido útil e inspirador. Pero decir esto es no comprender el argumento principal. No era esto lo que los fundadores del Partido querían. Una vez adquirida su doctrina cuasirreligiosa y, a su debido tiempo, la apología de un sinuoso camino por la historia —que les permitía tolerar los, por lo demás, intolerables cambios de línea del Partido, como Ai Siqi pronto predicaría en *Dazhong zhixue* [La filosofía de las masas]¹²— distorsionaron su conocimiento de la realidad para hacer encajar sus creencias, con consecuencias en último término terribles. Muchos lectores pedirán, como es lógico, una prueba de que dicha distorsión se

¹¹ Edward Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven, 1986, p. 10.

¹² No he podido encontrar un ejemplar de la edición original pero, por lo que puede decirse, la teoría llevaba para entonces mucho tiempo establecida. La idea básica es que, dado que los fenómenos del mundo están siempre cambiando, nuestras ideas deben cambiar en correspondencia con este cambio. Así, dicho crudamente, diferentes puntos de vista se vuelven «ciertos» bajo diferentes circunstancias. Véase *Dazhong zhixue*, p. 123.

produjo; de hecho, hay muchos casos en los que se pueden obtener pruebas directas en los archivos del propio PCC. Desviémonos por lo tanto un momento del tema principal, y consideremos un ejemplo basado en *The Land Revolution in China, 1930-1934* [La revolución agraria en China, 1930-1934] de Hsiao Tso-liang¹³.

Mitos y realidades rurales

Los patrones de propiedad agraria variaban de un lugar a otro en China, pero, siguiendo el conocido estudio efectuado por John Buck a finales de la década de 1920, se puede decir que en términos generales el sector agrario a comienzos del siglo xx era un mundo de pequeños propietarios: más de la mitad de los campesinos eran propietarios, menos de un tercio eran aparceros, y el 17 por 100 eran arrendatarios. El tamaño medio de las explotaciones agropecuarias era diminuto, 1,34 hectáreas, y en comparación con la usura y el comercio la tierra no era en sí una inversión muy buena para quienes disponían de fondos, a no ser para aumentar la seguridad. Una proporción significativa de los grandes terratenientes tendían a ser absentistas residentes en las ciudades, con propiedades dispersas, y una presencia limitada o inexistente en las comunidades locales. Las divisiones socioeconómicas entre los campesinos eran en su mayor parte pequeñas, y las que existían estaban principalmente comprimidas en estrechos límites, mientras que la movilidad social ascendente y descendente dentro de esos límites o, para unos pocos, incluso fuera de ellos, era relativamente rápida. Cuando las fuerzas armadas del PCC ocuparon parte de la provincia de Jiangxi a comienzos de la década de 1930, tuvieron que trazar la más fina de las distinciones entre categorías de campesinos consideradas ideológicamente distintas, para crear siquiera una ilusión del «poder feudal rural» del que hablaba Mao. Tuvieron, por ejemplo, que usar como criterio el *porcentaje* de renta familiar obtenido de arrendamientos, que con facilidad podía clasificar temporalmente, de manera injusta, a una familia de pobres trabajadores como explotadora. En un condado, el primer estudio de propiedad de la tierra encontró 1.576 familias de «terratenientes» y «campesinos ricos»; la investigación complementaria efectuada por Mao en 1933 encontró 536 más; pero un nuevo examen de los casos hizo que 941 quedasen exentos de esta categoría de «explotadores». Así, el Partido acabó, después de todo este esfuerzo, con solo un 74 por 100 del porcentaje hallado en el estudio original¹⁴.

La revisión tipo yoyó de las cifras habla con elocuencia de la dificultad práctica de crear una imagen verosímil de una *estructura* de clases estable y es-

¹³ Hsiao Tso-liang, *The Land Revolution in China, 1930-1934: A Study of Documents*, Seattle, 1979; respecto a mi reseña de este libro, véase Mark Elvin, «Early Communist Land Reform and the Kiangsi Rural Economy», *Modern Asian Studies* 4/2, abril de 1970.

¹⁴ Hsiao Tso-liang, *The Land Revolution in China, 1930-1934: A Study of Documents*, cit., p. 117.

traticada, con datos extraídos de la realidad; porque la realidad adoptaba aquí predominantemente la forma de un *continuo* de clase, con posiciones permanentemente inestables. La velocidad de la movilidad social hizo que los investigadores del PCC decidiesen que en tres años podía considerarse establecida una categoría de «terrateniente» o «campesino rico». Pero incluso tenían problemas para clasificar casos como el de un jornalero sin tierras que en veinte años pasó a ser terrateniente y prestamista. Un documento inusualmente verosímil del PCC observaba también que «los campesinos medios prósperos constituyen una proporción considerable de la población en los distritos rurales [de la provincia de Jiangxi]»¹⁵. Cuando el nivel económico general es bajo, las pequeñas diferencias pueden desde luego significar mucho; pero es razonable suponer que el movimiento de reforma agraria obtuvo la mayor parte de su respaldo al movilizar la feroz competencia de quienes se sentían perdedores respecto a otros cercanos a ser sus iguales sociales, más que de un antagonismo estructural entre clases claramente diferenciadas. Dicha estructura de clase había existido de hecho con anterioridad en muchas partes del centro y el sur de China; y duró hasta que, en el siglo XVII, fue eliminada por los levantamientos de los siervos arrendatarios¹⁶. No debería olvidarse que ha habido importantes revoluciones *premodernas* en China, aunque menos extensas y drásticas que las resultantes del contacto con el Occidente moderno.

Las sátiras de Shanghái

Volvemos a nuestro tema principal, la crisis del absurdo, con *Renhai chao* [Mareas en el mar humano] de Ping Jinja, que escribía bajo el pseudónimo de «la araña en la telaraña»¹⁷. Este libro de cinco volúmenes, publicado por primera vez en 1927, parece haber sido un superventas a mediados de la década de 1930, y probablemente fue más leído que la literatura que ahora consideramos canónica del periodo republicano. Es un cuadro, con tramas entrelazadas, de la sociedad de Shanghái y la zona rural circundante, que comienza en los años siguientes a la caída de los manchúes. Las escenas están trazadas con el ojo agudo e irónico de un abogado, que era la

¹⁵ *Ibid.*, p. 263.

¹⁶ Véanse por ejemplo los siervos rebeldes que se llamaban a sí mismos los «reyes niveladores» (*chanping wang*) de Jizhou, en Jiangxi, 1644-1645: «Siempre que tomaban un sorbo ordenaban a los señores que se arrodillasen y les sirviesen el vino. Los abofeteaban y les decían: “Todos somos hombres iguales. ¿Qué derecho tenías a llamarnos siervos? ¡De ahora en adelante va a ser al revés!”». Véase Fu Yiling, *Ming-Qing nongcun shehui jingji* [La sociedad y la economía de las aldeas en las dinastías Ming y Qing], Beijing, 1961, p. 109. Obsérvese, sin embargo, que geográficamente la categoría semiservil estaba distribuida con irregularidad a finales de la época Ming, siendo importante principalmente en el centro y el sur de China, y que distaba mucho de existir en todas partes.

¹⁷ Ping Jinya, *Renhai Chao* (1927), Shanghái, 1935; editado por Zhongyang shudian. Esta obra fue reeditada en 1991 en caracteres simplificados por la Shanghai Guji Chubanshe, con material informativo útil. Me gustaría agradecer al profesor Rudolf Wagner de la Universidad de Heidelberg, antiguo compañero, su ayuda para datar la primera edición.

profesión de Ping, y un humor despiadado y grotescamente inventivo cuyo detalle realista nos convence a veces de que nos está diciendo algo importante acerca de la verdad. La vida es surreal, aleatoria y está plagada de estupidez y superstición, está guiada por la avaricia, la lujuria y el engaño, y toma por víctimas a quienes son de naturaleza dulce, sincera e ingenua. En momentos breves, la tristeza subyacente de Ping ante esta situación asoma a la superficie divertida pero un tanto despiadada de su escritura, al igual que su amor por la belleza del mundo natural comparado con el cielo del mundo humano: estas dos emociones dan a su sátira una profundidad repentina e inesperada. Cada concepción y cada institución históricamente reverenciadas son tratadas como falsas o infundadas y perjudiciales para la humanidad. Los términos relacionados con el «Cielo» se dan más comúnmente en el habla de mentirosos o hipócritas descarados. La efigie de una deidad menor, un dios de la ciudad de categoría inferior (*cheng-buang*), es objeto de hilarante burla sexual cuando una madama de burdel de Shanghái interpreta la boda «post-mortem» de un fiel modelo en cera de su prostituta favorita y más rentable con dicho dios, para impedir que el marido legítimo de la mujer la reclame. El marido, como los funcionarios locales, acepta un soborno por participar en esta farsa, y recibe solemnemente un falso ataúd, que él después arroja subrepticamente en una fosa, para ahorrarse el gasto de un entierro.

Aunque los simples puedan a menudo pensar lo contrario, Ping insiste en que el curso de los acontecimientos humanos no está regido por la justicia de causa y efecto contemplada por la moral budista: la vida de las personas se ve arruinada por accidente, a menudo debido a la malicia personal o al mal humor de matones localmente poderosos, a veces debido a una falsa interpretación de acciones y motivos. O, de manera igualmente casual, pueden enriquecerse. Muestra la familia tradicional como opresión e infelicidad institucionalizadas. A menudo una mujer está mejor emocional y económicamente, da a entender Ping, escapándose —con su hija si hace falta— a trabajar en un burdel acreditado. En el caso más cruel descrito, la tradicionalmente honorable fidelidad de una joven viuda maltratada por la familia de su difunto esposo debido a un chismorreo malicioso e infundado, y que la lleva al suicidio, se presenta como doblemente horrible por ser *inútil* y estar motivada por anticuados ideales confucianos en los que es imposible seguir creyendo. Aunque sincero, la mayoría de los espectadores se burlan del suicidio, pues asumen que es solo una farsa para presionar al suegro. La viuda acaba también engañada al creer que se reunirá con su marido en el mundo de los muertos, algo que, como tradicionalmente se ha imaginado, es una ficción.

Con sus maliciosos trucos, a los miembros más elevados de las comunidades locales y a los árbitros de disensiones se les presenta casi universalmente como seres que predicán la moral y hacen exactamente lo contrario en su intento de obtener dinero; y como seres que disfrutan lastimando, mediante el uso de sus mezquinos poderes, a aquellos que no les gustan. Los monjes budistas más jóvenes se muestran ansiosos de sexo y porno-

grafía, o adictos a drogas, y aprovechando cualquier oportunidad para robar en sus templos y escapar. La medicina y la farmacología tradicionales aparecen como prácticas de fraude consciente bajo el simulacro de una cháchara médica aprendida que no son más que tonterías en el sentido intelectual, pero en ocasiones con consecuencias literalmente mortales. Ping es suficientemente artista como para equilibrar el comportamiento maligno con unos cuantos ejemplos de honradez y altruismo. Del último se muestra, sin embargo, que a veces tiene que hacerse inevitablemente por medios intrínsecamente inadecuados, como usando mentiras inventivas para conseguir el perdón para alguien injustamente acusado.

La propia Shanghái, aunque a finales de la década de 1920 ya era un rápido motor financiero, comercial y de crecimiento industrial moderno, es experimentada por Ping como una mera explotación ingeniosa pero inmisericorde, en la que la vida humana se ha separado de la naturaleza y se expresa en su mayor parte mediante el engaño, el fingimiento seductor y la autoparodia grotesca. Hay, por ejemplo, una secuencia de escenas diestramente convincentes que muestran el mundo de los mendigos urbanos como un simulacro del mundo «respetable», con estratificación social, leyes y gobierno, jefes, territorios y eruditos propios, incluso la «modernización» de las técnicas de mendicidad, y con criterios morales que no son de hecho peores. El aprendizaje ahora inútil de cincuenta años antes es atacado por el «Dr. Duplex» (*Er xiansheng*), en otro tiempo graduado de primer curso en los antiguos exámenes imperiales, pero convertido ahora en una especie de mendigo que vive prediciendo el futuro y enseñando escritura china a unos cuantos niños pobres:

Solo odio a mis padres. ¿Por qué tuvieron que hacerme estudiar desde mi más tierna juventud? ¿Por qué tuvieron que enseñarme a reconocer los caracteres escritos? ¿Por qué querían que me examinase y avanzase en mis estudios, infligiéndome así esta miseria?

Si, por el contrario, me hubiesen enviado desde mis primeros días a una casa de placer a aprender a hervir el agua, o a una empresa de ricksahws a aprender a tirar de uno, habría vivido satisfecho desde entonces hasta ahora, y de ninguna forma me habría visto obligado a sufrir durante todos estos años¹⁸.

Duplex añade que cuando muera y vaya al infierno, pretende arreglar cuentas con su padre. Una buena muestra de devoción filial.

En *Renbai chao*, la cultura literaria tradicional de China queda convertida en una desagradable mezcla de clásicos recordados a medias e ideas occidentales mal digeridas como las de la Escuela Realista (*xieshipai*), que los *littérateurs* usan como forma útil de glorificar poemas de tercera clase sobre cosas tales como los mosquitos y los piojos en un dormitorio escolar¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 118.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

Los escritores tienen que ganarse la vida escribiendo cotilleos para periódicos baratos y copiar anuncios, al tiempo que fantasean (estúpidamente) con su propia grandeza trágica²⁰.

Debería añadirse que Ping considera casi todo lo claramente occidental como algo pretencioso, exagerado, y muy a menudo perjudicial. Así los periódicos entretienen a los lectores en lugar de ofrecerles noticias útiles: en un episodio, una joven esposa bienintencionada, aspirante a directora modernizadora de una escuela primaria, está leyendo una tierna noticia periodística sobre un perro pequinés atropellado por un coche en Shanghái; su marido observa que las enormes inundaciones que, sin que ella se percatase, han barrido la escuela y obligado a muchos campesinos a huir, ni siquiera se mencionan en sus páginas.

Maoísmo mágico

Tenía que haber medicina para esta anomia espiritual; y dicha medicina podía también servir fácilmente como poderoso medio de movilización política. Es por lo tanto comprensible que los comunistas chinos, además de probar medidas más prácticas, algunas sensatas y otras no, proporcionasen al pueblo chino un relato alternativo en el que vivir. Para ver el resultado en su forma más clara, lo más sencillo es tomar un ejemplo casi del final de lo que podríamos denominar el «maoísmo ideológicamente vivo», *Xisiba Ernü* [Los hijos de las Arenas Occidentales] escrito por Hao Ran, y publicado en 1974 en una primera edición de un millón de ejemplares²¹. Esta novela de dos volúmenes está ambientada en las islas del sur del mar de China, históricamente reivindicadas por varios países. El primer volumen cubre la guerra contra Japón; el segundo, los años posteriores a 1949 y la construcción del socialismo en las islas. El libro está escrito con un estilo brillante y lúcido, y muchos de sus ideales son –en abstracto– altruistas y valiosos, incluso nobles. Su defecto más grave, sin embargo, aparte de un chauvinismo que destruye todos los demás intereses morales (un problema que no es aplicable únicamente a los chinos), es que retrata la moral maoísta con una cualidad esencialmente mágica, lo cual constituye un autengaño de crueles consecuencias. El aspecto más triste de su función histórica, sin embargo, es que fue distribuida, principalmente con fines políticos cortoplacistas, por poderosos que no creían en absoluto que los mensajes de la novela fuesen aplicables a sus propias acciones.

Es la historia de Abao, «Joya», que sobrevive a su peligroso nacimiento en una barca de pesca durante un temporal debido –se da a entender– al apa-

²⁰ Véase Mark Elvin, «Littérateurs and Voyeurs: Shanghai Men of Letters of the 1930s», en Rachel May y John Minford (eds.), *A Birthday Book for Brother Stone: For David Hawkes, at Eighty*, Hong Kong, 1999.

²¹ Hao Ran, *Xisiba Ernü*, Beijing, 1974, 2 vols.: vol. 1, *Zhengqi pian* [Tendencias saludables], vol. 2, *Qizhi pian* [Ambiciones sublimes].

sionado ruego ideológico de su padre Cheng Lian a los elementos de los cielos y de los mares para que permitan que la aurora retorne a los pobres y a los oprimidos, y para que las niñas vuelvan a ser valoradas como se merecen. Poco después, su valiente madre muere resistiéndose a los intentos del jefe pescador local, un colaborador de los japoneses, a obligarla a hacer de ama de cría para un compinche militar japonés, y se hunde «con el corazón en paz en las profundidades de los mares de la Tierra Ancestral, convirtiéndose en una de sus rocas y bajíos»²². Este tema de la absorción geoespiritual es una vieja solución, pero con una formulación nueva –patriótica y libre de superstición– a la cuestión de qué ocurre después de la muerte.

Pronto el padre de Abao descubre gracias al movimiento comunista clandestino «la Gran Estrella de la Salvación de los pobres de todo el país: el presidente Mao», y cuando lo admiten en el Partido «por primera vez supo en realidad y verdaderamente que su vida tenía un significado»²³. Padre en solitario, hace que su hija sea criada por todos los camaradas de la guerrilla, y la condiciona a una resistencia indómita que asombra hasta a los soldados más endurecidos. Cuando, después de la Revolución, Cheng Liang tiene que organizar las provisiones de emergencia en una batalla contra los vietnamitas del sur, pone a su hija la última de la lista, sabiendo que ella resistirá cuando nadie más pueda hacerlo. La proximidad física de los camaradas del otro sexo ya no se considera moralmente peligrosa, debido a la fuerza de los controles psicológicos internos de la nueva generación.

Para Cheng Liang, desarrollar las Arenas Occidentales es una actividad inspiradora, pero no todos están contentos en la nueva sociedad de dos clases compuesta por cuadros que dirigen y gente que obedece. Casi todas las familias intentan conseguir que sus hijos salgan de la comuna y vayan a vivir a Cantón, para obtener una formación especial y una profesión. Abao, que ha sido enviada a la universidad, la deja pronto basándose en que todos los que van allí tienen motivos equivocados, y meramente quieren hacer carrera, y «harían cualquier cosa por evitar volver a una aldea pesquera a capturar pescado». Su padre la apoya frente a las críticas feroces, diciendo: «¡Tú estás mucho más avanzada que nosotros! Tu padre debe aprender mucho de ti, de la nueva generación! [...] *Entre camaradas no puede haber jóvenes ni viejos*»²⁴. Así, el principio chino más antiguo, la superior autoridad de la edad, queda rechazado.

Cuando un traidor que espía para los survietnamitas realiza una huida nocturna en una barca, Abao nada tras él, llevando un fusil por encima de la cabeza, y después –en una oposición simbólica a la muerte de su madre– se eleva del mar, sube a la barca y lo mata.

²² *Ibid.*, I, p. 35.

²³ *Ibid.*, I, pp. 65, 75.

²⁴ *Ibid.*, II, pp. 38, 41.

Presionó su joven rostro, su rostro levemente ruborizado, con amor contra la cámara del fusil que tenía asido en la mano.

La cámara del fusil también estaba caliente.

Las olas saltaban con alegría a su lado. ¿Era porque deseaban subir a bordo del sampán para abrazarla o tomarle la mano con afecto?²⁵.

Hao Ran hace parecer hermosa la muerte justificada, y convierte a la naturaleza en cómplice voluntaria.

El libro culmina exaltando la magia del poder moral. Primero, Cheng Liang rechaza las meras finanzas del planeamiento, declarando por ejemplo que una barca nueva cuesta «solo sudor». También es peligroso, dice, hacerse dependiente de especialistas en cosas tales como las máquinas: las personas deben hacer estas tareas técnicas por sí mismas. No es algo completamente erróneo. Pero más tarde, de manera más drástica, se presenta a los isleños desarmados de un barco de pesca observando con menosprecio el poder naval de los survietnamitas por mera bravuconería y fuerza de voluntad, amenazando con la venganza irresistible de China si les hacen daño. Después, cuando el conflicto se agrava, el marido de Abao, Dragón Marino (*Hailong*), capitán de la armada china, vence en una batalla desesperada contra los survietnamitas, a pesar de que estos han inutilizado el mecanismo de gobierno de su barco. Lo hace siguiendo la sugerencia planteada por su timonel de que la tripulación forme un grupo para cambiar el timón a mano aunque esto suponga permanecer sumergidos hasta el pecho en las ensangrentadas aguas del mar, mientras otros forman una cadena humana para transmitir sus órdenes desde el puente. La gloria del ser humano revolucionario es convertirse en la suprema pieza intercambiable, a un tiempo superior y subordinado a la máquina a la que sirve.

El desmoronamiento del prestigio

Una década más tarde, cuando ya las reformas de Deng Xiaoping estaban en marcha, este relato y sus sueños se olvidaron como si nunca hubieran existido. De hecho, cada vez eran más objeto de burla. Sería erróneo, sin embargo, suponer que el relato dominante no va a volver a cambiar. ¿Cómo y por qué se dieron con tanta rapidez unos cambios tan inmensos entre los mundos de las dos primeras obras (*Flores en el espejo* y la *Campana de alarma de la poesía Qing*) y los de las dos segundas (*Mareas en el mar humano* e *Hijos de las Arenas Occidentales*)? El núcleo de la respuesta es que el régimen tardoimperial chino, comparado con la mayoría, tenía un grado excepcional de *estructura de prestigio*. El por qué esto era crucial necesita una pequeña explicación²⁶. Una estructura de prestigio de-

²⁵ *Ibid.*, II, pp. 181-182.

²⁶ Respecto a un análisis anterior de estos temas, véase Mark Elvin, «How Did the Cracks Open? Origins of the Subversión of China's Late-Traditional Culture by the West», *Thesis Eleven* 57 (mayo de 1999).

pende de la creación y el mantenimiento de una imagen que inspira respeto y temor a quienes están en contacto con ella. Además, debe presentarse como garante de un futuro que gracias a ella está destinado a llegar; los involucrados deben asociarse con ella si quieren disfrutar de buena fortuna. Un prestigio de este tipo constituye una reputación inexistente o completa: un régimen –o una ideología– lo tiene o no lo tiene.

El antiguo concepto del «mandato divino» (*Tianming*) expresaba una idea típica de una estructura de prestigio: se consideraba que una dinastía poseía el mandato o lo había perdido, dependiendo de que hubiese atraído o no el corazón y la mente del pueblo. En tiempos modernos, parece haber sido sustituido por una versión laica implícita y más compleja. Se considera que un gobierno y una sociedad tienen, o han perdido, lo que podría denominarse el «mandato de la Historia». No existe en la lengua china un término estándar y comúnmente entendido para esta idea, aunque no es difícil parafrasearlo. A un número creciente de estudiosos y pensadores, que miraban hacia atrás desde la segunda mitad del siglo XIX, el éxito histórico relativo de China en el mundo hasta finales del siglo XVIII parecía sugerirles que el Estado de los Qing, como sus predecesores, había tenido en otro tiempo derecho a este mandato, pero lo había perdido en el transcurso del siglo XIX, cuando el Imperio chino y sus conocimientos parecían débiles y atrasados en comparación con el Occidente moderno. Y también empezaron a plantearse una pregunta: ¿quizá este fracaso se deba también a las creencias y los valores tradicionales de China, y no solo a un gobierno determinado?

Las estructuras de prestigio son relativamente rígidas. La percepción de un cambio abierto puede sugerir un error pasado, y esto daña la imagen. En la medida en que la imagen se conserve, sin embargo, dichas estructuras pueden tener una considerable flexibilidad secreta. En cuanto la imagen empieza a deteriorarse, el proceso de retroalimentación positiva puede acelerarse y conducir a un hundimiento repentino. Se desarrolla una mentalidad de rebaño: la mayoría puede al principio resistirse a cambiar lealtades, pero en cuanto piensan que detectan un cambio decisivo se dan prisa en asociarse con él. Esto ayuda a explicar tanto la rápida expansión del entusiasmo por los nuevos movimientos en China, como la abrupta desilusión de ellos. Para los políticos de un sistema de prestigio, mantener la fachada es la clave de la supervivencia. Se resisten hasta a la más mínima concesión porque no hay forma de conocer cuándo la catástrofe de la retroalimentación positiva puede provocar el colapso. El control de las actitudes mentales es vital; la publicación de aspectos de la realidad que arrojan dudas sobre la fachada no solo se considera bochornosa sino –en cierta medida con razón– peligrosa. Esto va a menudo complementado, pero no contrapesado, por el escepticismo entre las personas inteligentes, que poseen un cierto conocimiento de la lógica de este tipo de sistema, respecto a lo que realmente está ocurriendo entre bambalinas. Debido a una condición política de este tipo, el establecimiento forzoso de un puñado de diplomáticos occidentales en Beijing en la década de 1850 provocó al principio una xenofobia plagada de pánico entre muchos altos cargos chinos.

Aproximadamente al mismo tiempo que ocurría esto, una rebelión denominada el Reino Celestial de la Gran Paz ocupó buena parte del valle del Yangtsé y estuvo a punto de derrocar a la dinastía Qing manchú. Si las potencias extranjeras la hubiesen apoyado, en lugar de resistirse a ella, probablemente lo habría conseguido. Su ideología, el nuevo relato en el que intentaba hacer vivir a sus seguidores, se basaba en préstamos de los panfletos misioneros cristianos mezclados con elementos del confucianismo convencional y del utópico. Intentaba destruir la religión popular, el taoísmo y el budismo, tachándolas de superstición, y estaba guiada por una visión de lo que era, en términos generales, un futuro económico colectivo. Equivalía a una cruzada contra el sexo extraconyugal, el opio y el juego con apuestas. Alimentaba en sus seguidores un sentimiento de culpa y un deseo de arrepentimiento y redención. En otras palabras, usó y desarrolló la mayoría de los potenciales psicosociales que más tarde explotaría el comunismo chino. La naturaleza se veía como manifestación del poder unificado de Dios, no como obra de espíritus y deidades. La humanidad era una sola familia, todos hijos de Dios. Una innovación en el contexto chino era la afirmación taiping de que el Mal provenía de una sola fuente, el Diablo, identificado con el soberano de los purgatorios budistas, y no de una multitud de aflicciones separadas, más parecidas a enfermedades morales. El idealizado sistema económico de los taiping nunca se puso en práctica. Pero la liberación social de las mujeres se hizo en gran medida realidad, incluido el reclutamiento para el ejército. Los escritos de Hong Ren'gan, el primo del fundador, mostraron que es muy posible efectuar una síntesis entre elementos de la doctrina cristiana y elementos del confucianismo. Definía a Dios, por ejemplo, como el poder creado a sí mismo, eterno y que ha dado forma a las formas de todo el universo, algo que lo hacía similar al Tao. Hong también promulgó un programa de modernización técnica y los elementos del Estado de bienestar.

La revolución silenciosa

El Reino Celestial fue estratégicamente derrotado en 1864, en último término como resultado de las disensiones internas entre sus líderes cada vez más corruptos. Numerosas rebeliones menores, pero aun así graves, fueron aplastadas, incluida la reconquista del recientemente adquirido, pero después perdido, Turquestán Oriental. Tras esto siguieron más de treinta años de vida política en una camisa de fuerza de conservadurismo, ya que los políticos gobernantes tenían miedo a los riesgos que suponía cualquier cambio que no fuesen las necesarias adaptaciones tácticas a las presiones extranjeras. Se comenzó la construcción del ferrocarril y de las líneas telegráficas; la industria moderna creció con rapidez en Shanghái y en una o dos ciudades más; algunos oficiales del Ejército recibieron instrucción en el extranjero, y se creó la Armada. Pero poco más. Paradójicamente, sin embargo, durante este tiempo, en especial en la década de 1890, las ideas que sostenían el orden imperial heredado se debilitaron, casi imperceptiblemente, debido al persistente cuestionamiento de un pequeño número

de funcionarios preocupados y a las crecientes ansiedades de unos cuantos miembros notables de la clase culta.

Si ha habido una «revolución» política china *profunda* en tiempos modernos, ha tenido que ser –de manera extraña pero innegable– la que se experimentó en estas décadas en apariencia casi silentes. ¿Por qué? Porque cuando acabaron, el confucianismo escriturario estaba estratégicamente muerto. «Muerto» en el sentido en que no hubo más pensadores creativos de importancia capaces de revitalizarlo y desarrollarlo²⁷. Y, de manera igualmente crítica, los contornos de las nuevas políticas habían sido formulados, aunque sus dificultades no se comprendían aún por completo. Los primeros brotes de instituciones democráticas locales y, brevemente, de alto nivel durante la primera década del siglo xx²⁸, y después la Revolución de 1911, son pruebas bien conocidas de la gravedad del impacto del cambio conceptual, aun cuando no sobrevivieron a su promesa inicial. Pero el gobierno chino está también, en cierto sentido, siguiendo incluso hoy, como aspecto principal de su estrategia exterior, una versión refinada y más compleja de aquella primera, propuesta por quien tal vez fuese el más importante de estos críticos de la ortodoxia existente, Zheng Guanying. Zheng fue el creador del concepto de «guerra comercial» (*shang zhan*) como forma de derrotar a los occidentales con sus propias armas²⁹.

Los estudiosos que escribían sobre temas de actualidad en aquellos años también coincidían en que algo iba muy mal en su país, en comparación con otros que parecían estar prosperando. Entrelazados con preocupaciones más efímeras, seis temas con repercusiones a largo plazo dominaban sus debates. El primero hacía referencia a la interpretación de la historia: ¿era el momento presente solo otro capítulo en la larga saga de conflictos entre chinos y «bárbaros», o se trataba de una era completamente nueva? De ser así, ¿en qué aspectos? ¿Era posible y deseable cierto grado de cooperación, en lugar del conflicto directo? El segundo tema se centraba en la soberanía: ¿cómo podía China resistir mejor las amenazas militares y comerciales de Occidente? ¿Bastaría algo en lo que todos coincidían, a saber, la reanimación de «la resolución de las masas» (*zhongzhi*) –expresión utilizada por Liu Xihong–, combinada con un fortalecimiento de la tecnología militar tradicional? ¿O se deberían adquirir armas modernas, ya fuese fabricán-

²⁷ Véase Mark Elvin, «The Collapse of Scriptural Confucianism», en *Papers on Far Eastern History* 41 (marzo de 1990).

²⁸ Acerca de la fase inicial, el único análisis completo sigue siendo el de Mark Elvin, «The Gentry Democracy in Shanghai, 1905-1914», tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 1967. Véanse los capítulos 5 y 6 dedicados a Shanghai en M. Elvin, *Another History: Essays on China from a European Perspective*, Broadway, Nueva Gales del Sur, 1996. Respecto a la evolución posterior, véase John Fincher, *Chinese Democracy, the Self-Government Movement in Local, Provincial and National Politics, 1905-1914*, Londres, 1981, y Mireille Delmas-Marty y Pierre-Etienne Will (eds.), *La Chine et la démocratie*, París, 2007.

²⁹ A menudo impreciso y retórico en este tema, pero también un ojo sagaz para los puntos vitales. Véase su texto *Shengshi weiyuan* [Palabras de advertencia para una edad próspera] en Jian Bocan et al. (eds.), *Wuxu bianfa* [Las reformas de 1898], Shanghái, 1957, vol. 1, pp. 83-87.

dolas o comprándolas?³⁰ ¿Debería China imitar, con colonialismo, imperia-
lismo y propaganda religiosa propios, el reciente asentamiento de occi-
dentales en otros territorios además del propio («colonialismo» en el senti-
do estricto de la palabra), o la conquista occidental de los territorios de
otros pueblos («imperialismo» en el sentido tradicional de la palabra), o el
envío occidental de comerciantes al extranjero para vender sus productos,
y de predicadores a convertir a los extranjeros a su fe, en otras palabras,
apoyar los esfuerzos de los misioneros confucianos?

En tercer lugar, había en juego cuestiones culturales vitales. Si China de-
cidió que estaba obligada por seguridad a adoptar una selección de ras-
gos culturales occidentales, ¿acaso no equivaldría esto, se preguntaba
Wang Tao, «prácticamente a convertir China en una nación de Occidentales?»³¹. ¿Cómo debería entonces preservarse la identidad cultural china?
¿Intensificando el adoctrinamiento o conservando el énfasis en la preocu-
pación sensible por otros (*ren*) y un sentimiento de espíritu público (*yi*)
que, creía Wang, había librado a China del abrupto ascenso y hundimiento
de otras civilizaciones, basado solo en la fuerza? El cuarto tema era
económico: ¿deberían usar maquinaria extranjera para sustituir la mano de
obra humana y aumentar la producción? De ser así, ¿qué consecuencias
probables tendría sobre los valores morales el crear una sociedad irrazo-
nablemente atraída por los beneficios? ¿Y sobre el empleo, si las máqui-
nas le quitaban el puesto a las personas? ¿Y también sobre los recursos na-
turales, en especial si se agotaban por la creciente demanda? Incluso Xue
Fucheng, apasionado admirador de los avances tecnológicos occidentales,
señalaba que «hay un límite en el que el crecimiento de todo ser vivo se
para»³². Wang Bing, sin embargo, sostenía en oposición, pero con cierta
justificación para este periodo, que muchas de las técnicas de agricultura
intensiva en China eran demasiado delicadas como para mecanizarlas,
aparte de bombear agua, y que los campesinos comunes nunca podrían
pagar las máquinas³³.

El quinto tema implicaba cuestiones políticas. Dado que casi todos los es-
tudiosos y las autoridades creían que una de las fuentes principales de la
fuerza de los países occidentales era la estrecha relación y el conocimien-
to mutuo entre el gobierno y el pueblo, ¿sería útil para China introducir al
menos cierto grado de democracia? De ser así, ¿cuánto y de qué tipo? Por
último, el sexto tema que debía abordarse era la cuestión de la ciencia: la
apreciación de los avances occidentales en este campo fue tardía pero,
preguntaba Zheng Guanying, ¿no era el aspecto más vital de todas las crea-
ciones recientes de Occidente?

³⁰ Zhongguo Shisuehui (ed.), *Yangwu yundong* [El movimiento de los asuntos exteriores],
Shanghái, 1962, vol. 1, p. 284. Aparte de los últimos artículos acerca de Zheng Guanying, toda
la documentación incluida en el apartado que sigue está sacada de este libro, pp. 263-599.

³¹ Zhongguo Shisuehui (ed.), *Yangwu yundong*, cit., vol. 1, p. 512.

³² *Ibid.*, p. 391.

³³ *Ibid.*, pp. 460-461.

La razón de que la *gezhi* (ciencia experimental) agote los [secretos de] los manantiales del Cielo y la Tierra, y explique los Principios Básicos de las Diez Mil Cosas, es complementar las obras del Cielo {a saber, los fenómenos naturales} con las acciones humanas, y poner las obras del Cielo {a saber, la naturaleza} al servicio de los asuntos humanos. Cuando estos principios y patrones {es decir, las leyes de la naturaleza} se conozcan, es posible que una persona provea a mil o a diez mil o a un millón. ¿Puede nuestra China, con su población de cuatrocientos millones, y ocupando el primer lugar en los cinco continentes, [seguir] tratando a sus masas como si fueran niños, y no, con urgencia, hacer planes para «alimentarlas mediante la instrucción»?³⁴

En otras palabras, Zheng proponía una educación general en ciencias naturales. Aparte de los asuntos prácticos, que sitúa en primer lugar, imaginó también que con el transcurso del tiempo, los principios y patrones chinos (*li*) y los números (*shu*) de la ciencia occidental podrían combinarse armoniosamente para descubrir «el eje central de la naturaleza y el destino humanos» (*xingming zhi shuniu*)³⁵. Incluso permitir algunos vínculos parciales con anteriores pensadores del periodo Míng/Qing, especialmente aquellos que como Fang Yizhi habían establecido durante un tiempo lazos con los jesuitas en el siglo XVII, y una nostalgia cultural por el *li*. Este era un cambio de perspectiva radical.

Este debate, por supuesto, no acabó en un único programa acordado; pero sí determinó una serie de problemas para China, relacionados con lo que vagamente denominamos la «modernidad» política, económica y social, que alteraron para siempre la naturaleza subyacente del debate político en dicho país. También es posible sostener que, en formas más complejas, no fue solo el principal factor intelectual que extinguió el confucianismo escrito, sino que, de muchas maneras implícitas, también sobrevivió al maoísmo escriturario. Hubo factores accidentales de peso en las dos revoluciones políticas chinas formalmente reconocidas: en la de 1911 fue la extraordinaria ineptitud de los políticos Qing restantes, que fácilmente podían haber alcanzado un acuerdo con los aristócratas y los oficiales que lideraban el movimiento en pro de una constitución; en la de 1949 fue que a mediados de la década de 1930 el PCC consiguiera escapar de la amenaza de los nacionalistas, desviados por el intento japonés de conquistar China. El radical realineamiento conceptual y cultural asociado con las décadas de 1870, 1880 y 1890, en contraste, tiene mucho más el carácter de algo prácticamente inevitable e irreversible. Al menos, es interesante considerar dicho punto de vista.

³⁴ Jian Bocan *et al.* (eds.), *Wuxu bianfa*, cit., vol. 1, p. 74.

³⁵ *Ibid.*, p. 44.