

DE LA UTOPIA Y SUS LÍMITES EN CHINA

ROMER CORNEJO BUSTAMANTE

El Colegio de México

EN CHINA, LAS UTOPIAS TIENEN una larga historia; surgieron con sus rasgos propios en la sociedad tradicional, y han acogido, adaptado y recreado utopías foráneas en la época moderna. Por otra parte, es interesante señalar que China ha sido fuente para creaciones utópicas más allá de su propio ámbito cultural. Así, pueden verse las influencias del Estado confuciano sobre el despotismo ilustrado europeo, y del maoísmo sobre algunos sectores de la izquierda europea y latinoamericana, especialmente en la década de 1960.

Una mirada somera a la historia del pensamiento chino nos muestra la presencia recurrente de Estados ideales, de vidas ideales, según la escuela filosófica de la que se trate, hacia donde debe dirigirse el ser humano. Estas proposiciones van desde construcciones políticas ideales de Estados perfectamente jerarquizados y en armonía, que constituyeron los modelos hacia los que todas las dinastías imperiales pretendían dirigirse, y que creyeron lograr en sus momentos de máximo esplendor, hasta las alternativas disidentes del esquema confuciano, que conllevaban una fuerte crítica al sistema político y social. Estas proposiciones encajan perfectamente con lo que en la cultura occidental se conoce como utopía, aunque su denominación en China no fue tan clara como en Occidente. Actualmente se usan en forma generalizada dos palabras para denominar utopías, una es *kongxiang*, esta es la palabra con la que se construye la frase “socialismo utópico”,¹ lo que ya tiene en la República Popular China cierta connotación poco atractiva. *Kong* significa vacío, desocupado y *xiang* significa pensar, pensamiento; originalmente la combinación de ambos caracteres se había traducido como “desear algo en vano” o

¹ *Cibai*, Shanghai, 1979, vol. I, pp. 170-171.

“fantasía”.² La otra palabra es *wutuobang*, una transcripción fonética que además ofrece una idea del concepto que quiere denominar, y que literalmente quiere decir “lugar que no existe”. Además de estas palabras, que son relativamente nuevas y que se han usado para traducir ideas al chino, existen otras expresiones tomadas de textos filosóficos, que actualmente se pueden usar para denominar situaciones o personas poco realistas. Así, de la última parte del primer capítulo del *Zhuangzi* se ha tomado la expresión *Wubeyou zhi xiang*, que quiere decir “campo donde no hay nada”.³ Otra expresión es de una obra del poeta, ex-funcionario, Tao Yuanming o Tao Qian (365-427), como también se le conoce, en la cual se describe un mundo ideal. El título de la obra, *Shiwai taoyuan* (La huerta de durazno fuera del mundo), es usado en la lengua china para denominar situaciones consideradas irreales o poco probables.

El confucianismo en China, convertido ya desde Han en ideología dominante y oficial, prácticamente impregnó de sus conceptos al resto de las escuelas filosóficas, influyendo definitivamente en la lengua, debido a la sacralización de los textos clásicos confucianos y al valor que cobró su estudio y memorización en la conformación de la élite letrada dirigente, que en China encarnó a la llamada gran tradición. El realismo confuciano, su materialismo y, por otra parte, la creencia en la veracidad histórica de la existencia de una época antigua, a la que se le atribuyen todas las cualidades de la perfección (igualitarismo, no propiedad, paz, armonía), probablemente contribuyeron para que en China tradicional no se generalizara una palabra equivalente a utopía, destinada a denominar las proposiciones de sociedades ideales que surgieron en el pensamiento chino de aquella época. Estas proposiciones hacia las que debía dirigirse la sociedad estaban basadas en esas épocas remotas, y nadie ponía en duda su historicidad; así, en la idea china de progreso histórico subyacía la vuelta al pasado remoto. Esta idea estaba enmarcada en una concepción par-

² Mathews, R.H. *Chinese-English Dictionary*, Cambridge, Harvard University Press, 1963 (publicado por primera vez en Shanghai en 1931) pp. 547 y 380.

³ Véase Mathews, R.H. ob. cit., p. 1066; *Cihai*, Shanghai, 1947, p. 851 y *Chuang-tzu*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, edición bilingüe, traducción de Carmelo Elorduy, p. 10.

ticular del progreso como un proceso histórico cíclico.

Aunque el confucianismo haya sido ideología oficial, sus contenidos utópicos permanecieron y fueron fuente de expectativa en cada cambio dinástico. En el *Liji*, uno de los clásicos confucianos, se presenta de una manera explícita la descripción de una edad dorada igualitaria donde predominaba el espíritu público, donde los hombres no amaban tan sólo a sus padres, ni trataban como hijos sólo a los propios.⁴ En esta antigua descripción de una sociedad ideal ya se notaba una separación de las esferas sexuales, lo que será criticado en las utopías no estrictamente confucianas. El confucianismo también ofreció como utopía un sistema equitativo de relación del campesino con la tierra, el sistema *jingtian*, según el cual la tierra debía dividirse en nueve cuadrados iguales (como el carácter *jing*), donde los campesinos cultivaban ocho cuadrados para sí y el noveno para el bien público, bajo un sistema de ayuda mutua.⁵ Esta idea estuvo presente en muchos de los levantamientos campesinos que plagaron la historia de China, provocados en su mayoría por problemas en la producción agrícola, por las malas condiciones del tiempo y/o por cargas tributarias demasiado elevadas. Estas ideas de los clásicos confucianos eran consideradas realizables.

Por su parte, el daoísmo, la otra gran corriente filosófica china, planteó utopías que estaban fuera de cualquier esquema de organización política, pues sus fines eran más individuales. El principio de *wuwei* (no intervención) para alcanzar el *dao* (la vida) era planteado como una meta alcanzable con una metodología individual de comunión con la naturaleza. De igual manera, para alcanzar la meta de la inmortalidad, otra de sus utopías, desarrolló toda una alquimia unida a ejercicios prácticos y formas de vida particulares.

Tanto en los fines utópicos de las rebeliones populares, como en las utopías creadas por intelectuales críticos del sistema confuciano, siempre estuvo presente un rasgo sincrético

⁴ Véase la traducción de James Legge en Müller, F. Max (ed.), *Sacred Books of the East*, vol. XXVII, *The Sacred Books of China*, vol. III "The Li Ki", Libro VII, Sección 1, pp. 364-366.

⁵ Véase Legge, James, *The Chinese Classics*, vol. II, *The Works of Mencius*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960, pp. 243-244.

donde se combinaban el daoísmo, el budismo (en especial al principio de la reencarnación) y elementos del propio confucianismo. En muchos casos los intelectuales que criticaban al confucianismo habían llegado a esa posición por haber fallado en los exámenes imperiales, por haberse resistido a presentarlos o por haber sido expulsados del servicio civil; así, sus utopías eran una caricaturización de los ideales confucianos revertidos en sus escritos. Una muestra de ello, que resulta interesante reseñar, está en la obra de Li Ruzhen (1763-1830) *Jinghuayuan* (Las flores en el espejo). Li Ruzhen había fracasado en los exámenes imperiales y su obra ha sido catalogada dentro del daoísmo popular. La historia se ubica durante el reino de la emperatriz Wu Zetian (gobernó de 684 a 705) en la dinastía Tang, la cual, según la obra, una noche tuvo el deseo de que al día siguiente su jardín amaneciera florido. Los espíritus de las flores se dirigieron al hada de las cien flores, y ante la negativa de ésta de ir contra las leyes de la naturaleza la enviaron al mundo como castigo, junto con sus noventa y nueve subordinadas. El hada reencarnó en la hija de Tang Ao, a quien la emperatriz había degradado como funcionario por sospechas de rebelión, y quien había decidido buscar la inmortalidad y cultivar el *dao*. Tang Ao, en un largo viaje que hace en su búsqueda daoísta, visita más de treinta islas y lugares, donde se describen situaciones imaginarias que plasman algunas viejas leyendas daoístas, combinadas con elementos budistas; estos lugares imaginarios se utilizan para criticar la sociedad imperial china, con sus prejuicios sexuales, su hipocresía, sus rígidos principios de autoridad, etc. Así, Tang Ao visita el País de las Mujeres, donde se invierten los papeles sexuales de la sociedad china, la Tierra de las Personas Sin Sexo, el País de los Gigantes, la Tierra de los Hombres Superiores, el País de las Personas con Dos Caras, etc. Las muchachas que habían venido con el hada de las flores y que habían encarnado en flores una vez recuperadas por Tang Ao en el curso de su viaje, se unen entre sí y toman parte en los exámenes imperiales para mujeres. Junto con sus esposos y hermanos derrotan a la emperatriz Wu Zetian, y al final restauran al emperador.⁶

⁶ Véase Li Ju-chen, *Flowers in the Mirror*, traducido y editado por Lin Tai-yi, Ber-

Uno de los elementos más interesantes del trabajo de Li Ruzhen es que, a la vez que constituye una fuerte crítica al confucianismo, no puede prescindir totalmente de sus valores. Ello puede explicarnos la restauración final del emperador, cuyo trono Wu Zetian había usurpado.

Durante la gran crisis general del sistema imperial chino en el siglo XIX, que se vio agravada por la presencia del imperialismo, surgieron nuevas utopías. De todas ellas cabe mencionar dos, la de la rebelión Taiping y la del filósofo Kang Youwei. Los rebeldes Taiping aspiraban a una sociedad altamente igualitaria, con especial énfasis en la reivindicación de la mujer, y con un marcado acento colectivista; en esta utopía se mezclaron las viejas aspiraciones igualitarias y colectivistas de la tradición china con ideas cristianas introducidas en China por los misioneros.⁷

Kang Youwei (1818-1927) formó parte de esa generación de intelectuales que buscaban una respuesta china a su enfrentamiento con Occidente y participó del movimiento político de reforma de 1898. Kang ha sido considerado el utópico por excelencia de China por su obra *Datong* (La gran igualdad), escrita en 1902. En esta obra Kang propone una reorganización de los estados a través de un gobierno mundial, así como la igualdad, la desaparición de la opresión y de sus instrumentos como la familia, etc. Esta utopía se inscribe definitivamente dentro de la tradición cultural china, aunque Kang mencione en su texto haber oído acerca de Marx y de Sócrates; además pueden vislumbrarse rasgos del evolucionismo social darwiniano, en ese momento en boga en China.⁸ Esta obra ha te-

keley y Los Angeles, University of California Press, 1965, pp. 310. Esta versión está resumida en algunas de sus partes. También puede verse una pequeña referencia en Bauer, Wolfgang, *China and the Search for Happiness*, Nueva York, the Seabury Press, 1976, pp. 263-268. Además está el interesante artículo de Frederick P. Brandauer "Women in the Ching-hua yuan: Emancipation Toward a Confucian Ideal", *The Journal of Asian Studies*, vol. XXXVI, núm. 4, agosto 1977, pp. 647-660, el autor presenta una evaluación de parte del contenido de la obra haciendo hincapié en su entorno histórico confuciano.

⁷ Véase Shih, Vincent Y.C., *The Taiping Ideology*, Seattle, University of Washington, 1967, pp. xix + 553.

⁸ Véase *Ta Tung Shu, The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Introducción, traducción y notas de Laurence G. Thompson, Londres, George Allen & Un-

nido gran importancia en la historia del pensamiento de la China moderna y ha sido vista como un antecedente de ideas socialistas. En la introducción de una recopilación llamada *Textos sobre ideas "utópicas" en China*, aparecida en 1959 en la República Popular China, los compiladores usan el término *datong* para designar utopías, en vez de la transliteración *wu-tuobang*, alegando que dicho término describía mejor las ideas de los precursores del comunismo en China.⁹

Las ideas occidentales de fines del siglo XIX y principios del XX tuvieron una gran acogida dentro de la ávida juventud china, ansiosa de soluciones para la deteriorada situación de su país. Así, en los "Tres Principios del Pueblo" de Sun Yatsen pueden verse influencias del pensamiento socialista, así como de la social democracia.¹⁰ Igualmente, los movimientos anarquistas chinos también se nutrieron de ideas europeas, aunque ya contaran con una tradición propia en el daoísmo.¹¹ Fue a través de los anarquistas como se introdujeron las ideas marxistas a China. Los primeros extractos del *Manifiesto Comunista* aparecieron en la revista anarquista *Justicia Natural* en 1908.¹²

La utopía comunista del marxismo fue rápidamente acogida en China. Para Meisner ello se debió más que al método de análisis histórico de la realidad del marxismo, sobre la base de criterios económicos objetivos, al planteamiento de sus metas utópicas.¹³ En un principio, para los intelectuales chinos

win Ltd. 1958, pp. 300; Hsiao Kung-Chuan, *A Modern China and a New World, K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle, University of Washington Press, 1975, pp. vii + 669; y *K'ang Yu-wei A Biography and Symposium*, editado y con traducción de Lo Pang-Jung, Tucson, The University of Arizona Press, 1967, pp. 541.

⁹ Bauer, W. ob. cit., p. 88.

¹⁰ Véase Schiffrin, Harold Z, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1968, pp. xv + 412.

¹¹ Los movimientos anarquistas chinos han sido poco estudiados, pueden verse algunas referencias en Scalapino, Robert A., "Prelude to Marxism: the Chinese Student Movement in Japan, 1900-1910", en Feuerwerker, Albert, Rhoads Murphey y Mary C. Wright (eds.) *Approaches to Modern Chinese History*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1967, pp. 190-215 y Bernal Martin, *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, pp. 259.

¹² Meisner, Maurice, *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 53.

¹³ *Ibidem*, p. 157.

no estaba clara la delimitación ideológica entre su propia tradición filosófica y las corrientes que venían de Occidente. El rechazo violento de los principios confucianos de autoridad por parte de los jóvenes del Movimiento del 4 de mayo¹⁴ contribuyó a sentar las bases para el replanteamiento de los modelos políticos, desde puntos de partida totalmente nuevos para China. Sin embargo, a los chinos les ha sido muy difícil, si no imposible, zafarse de su propia tradición, y junto con este rechazo total también ha surgido la tendencia al sincretismo. En este sentido, resulta interesante reseñar la visión de Guo Moruo de la relación entre marxismo y confucianismo, en su poco conocido texto de 1925, "Marx visita el templo ancestral de Confucio". Allí Guo narra de una manera humorística una entrevista entre Marx y Confucio, presentando la coincidencia en algunas metas, a pesar de la diferencia de métodos. Se pone además en evidencia una atmósfera de mundos diferentes, una manera distinta de tomar las cosas, pero la coincidencia en los fines últimos.¹⁵

El Partido Comunista Chino ha asumido la utopía comunista del marxismo, la cual no es vista como utopía sino como un futuro hacia donde se dirige inexorablemente la humanidad.¹⁶ Esa utopía, al igual que metas más concretas a largo plazo (alcanzar el nivel de desarrollo de los países capitalistas más avanzados), es compartida por los diversos grupos del Partido Comunista Chino. Algunos intelectuales marxistas chinos han buscado en su propia tradición histórica las raíces de la utopía marxista; en este sentido destacan los trabajos de Hou Wailu publicados en 1959. Pero esa tendencia, y en particular los mencionados trabajos de Hou, fueron dura-

¹⁴ Véase Chou Tse-tung, *The May Fourth Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, pp. xv + 986.

¹⁵ Guo Moruo "Marx visita el templo ancestral de Confucio", en Lin Wu-chi y Li Tien-yi, *Readings in Contemporary Chinese Literature*, vol. II, New Haven, Yale University, segunda edición, 1968 (Mirror Series C, núm. 8) pp. 6-15.

¹⁶ Aunque Marx y Engels escribieron poco sobre el comunismo, puede verse Marx, C. y F. Engels "Manifiesto del Partido Comunista", Marx, C., "Crítica del Programa de Gotha", en Marx C. y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1969, pp. 29-63 y 336-353 respectivamente, así como también la selección Marx-Engels-Lenin, *La Sociedad Comunista*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1974, pp. 214.

mente criticados por la Revolución Cultural, por lo que se perdió su rastro en 1965.¹⁷

Dentro del Partido Comunista Chino, enfrascado primero en una dura lucha revolucionaria, y luego en la ardua tarea de la constitución de un Estado nacional y del desarrollo económico, es interesante plantear los contenidos utópicos de la tendencia maoísta. Meisner y Schwartz han reflexionado sobre ello partiendo del estilo de vida austero propio de la concepción maoísta del hombre nuevo, y de las motivaciones de la ética y de algunas metas políticas del maoísmo.¹⁸ Nosotros abordamos el tema a partir de los experimentos políticos más importantes del maoísmo: las comunas populares y la Revolución Cultural.

En los escritos de Mao Zedong —que hasta ahora no se conocían fuera de China— es difícil encontrar claramente plasmada cuál era su idea de esa nueva sociedad hacia la que pretendió dirigir a su país. Parece no haber en el pensamiento de Mao la concepción de una sociedad ideal, que signifique la solución de las contradicciones. En su concepto de la historia predomina la idea de la contradicción, y no plantea de una manera explícita la solución, lo que lo acerca más a la escuela del Yin y el Yang. Así, para Mao el mundo se ha desenvuelto y se desenvolverá en un enfrentamiento continuo de elementos contradictorios en varios niveles y en varios grados de intensidad. “. . .La contradicción es universal, absoluta; existe en los procesos de desarrollo de todas las cosas y recorre cada proceso desde el comienzo hasta el fin. . . ¿Qué es la aparición de un nuevo proceso? La vieja unidad y los contrarios que la constituyen, dejan lugar a una nueva unidad y sus correspondientes contrarios; así nace un nuevo proceso en remplazo del viejo. Termina el viejo proceso y comienza el nuevo. El nuevo proceso contiene una nueva contradicción e inicia su pro-

¹⁷ Véase Bauer, W. ob. cit. pp. 371-404.

¹⁸ Véase Meisner, Maurice, “Utopian Goals and Ascetic Values in Chinese Communist Ideology”, *J.A.S.*, vol. XXVIII, núm. 1, noviembre 1968, pp. 101-110; Schwartz, Benjamin I., “The Reign of Virtue: Some Broad Perspectives on Leader and Party in the Cultural Revolution”, *The China Quarterly*, núm. 35, julio-septiembre 1968, pp. 1-17 y Schwartz, B., “Modernization and the Maoist Vision — Some Reflections on Chinese Communist Goals”, *The China Quarterly*, núm. 21, enero-marzo de 1965, pp. 3-19.

pia historia, la historia del desarrollo de su contradicción.”¹⁹ Así, se afirma y se comprueba a lo largo del texto la universalidad de la contradicción. Más adelante, cuando se refiere a la solución de la contradicción entre campo y ciudad en la sociedad comunista,²⁰ hace posible deducir el surgimiento de nuevas contradicciones.

Lo que nos permite hablar de una utopía maoísta, más que los escritos filosóficos de Mao, fue la puesta en práctica de radicales modelos sociales y políticos sin precedentes: las comunas populares y la Revolución Cultural. En este sentido es interesante recalcar cómo el maoísmo asume sólo algunos elementos de la utopía comunista de Marx y Engels y soslaya otros, como el internacionalismo y la disolución de la familia, por ejemplo. Los ejes de la utopía maoísta pasan a ser, dentro del planteamiento marxista, la solución de la contradicción entre campo y ciudad y entre trabajo manual e intelectual, todo ello dentro del marco de darle un acento especial a las capacidades humanas de transformar la realidad según criterios ideológicos. Ambas contradicciones atañen especialmente a la realidad histórica de China, y de igual manera puede explicarse el soslayamiento de otras metas comunistas-marxistas.

Las comunas populares, tal como fueron planteadas en 1958, constituían la base de una organización colectivista amplia la cual, al combinar las actividades agrícolas con las industriales, con la defensa, la educación y otros servicios y la colectivización de otros sectores de la vida cotidiana, parecía ser la vía que conduciría hacia la desaparición de las diferencias entre campo y ciudad. Además, las comunas eran presentadas como un núcleo experimental donde el individuo podía participar en una gran gama de actividades diferentes, rompiendo con la alienación de un solo tipo de trabajo. Las comunas, además, se crearon en el marco de un movimiento que pretendía sustituir la utilización de maquinaria pesada con el uso intensivo de grandes contingentes humanos, y la tecnología avanzada, que el país sólo poseía en forma limitada, con

¹⁹ Mao Tsetung, “Sobre la Contradicción”, *Obras Escogidas*, tomo I, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971, p. 341.

²⁰ *Ibidem*, p. 368.

la inventiva popular. Ese movimiento fue el llamado Gran Salto Adelante.²¹

Cuando presentamos estas políticas maoístas de 1958, en nuestro intento por reconstruir la utopía que implican, lo hacemos sólo tomando en consideración su formulación teórica, al margen de los obstáculos que tuvo su aplicación práctica y de los problemas que ello generó, tanto a nivel de la producción como de la lucha política interna. Después de este gran movimiento de masas y de su posterior freno, la idea de la división del trabajo volvió a retomarse con el Movimiento de Educación Socialista, que fue preludeo de la Revolución Cultural.

En el caso de la Revolución Cultural, haciendo abstracción de la lucha política que durante ella se llevó a cabo, encontraremos que su eje ideológico fundamental estuvo en el replanteamiento de la relación entre trabajo manual y trabajo intelectual lo que, traducido en términos prácticos, era la relación entre dirigentes y dirigidos, entre cuadros y masas, entre administradores de una empresa y trabajadores.²² Cuando durante la Revolución Cultural se planteaba el surgimiento de una nueva burguesía en el partido, a lo que los líderes de aquélla se estaban refiriendo era a la conformación de una burocracia dirigente, constituida como tal en virtud de los privilegios que le ofrecía la educación o la pericia técnica. Esta visión de la Revolución Cultural se explica analizándola en el contexto de la historia china, donde el modelo de estado imperial estaba encarnado por una burocracia letrada, cuyo ejercicio del poder no se basaba teóricamente en la propiedad de los medios de producción, sino en un largo proceso de estudio de los clásicos confucianos, que debía culminar en los

²¹ Para mayores detalles véase *Un Brillante Decenio*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1960, pp. 404; Prybyla, Jan S., *The Political Economy of Communist China*, Pennsylvania, International Textbook Company, 1970, pp. 605 y Dutt, Gargi "Some Problems of China's Rural Communes", en Mac Farquhar, Roderick (ed.) *China Under Mao: Politics Takes Command*, Massachusetts, M.I.T. Press, 1966, entre otros.

²² Para mayores detalles puede verse Cavendish, Patrick y Jack Gray, *La Revolución Cultural y la Crisis China*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1970, pp. 244; Daubier, Jean, *Historia de la Revolución Cultural Proletaria en China*, México, Siglo XXI Editores, 1972, pp. 434; Fan, K.H., *La Revolución Cultural China*, México, Ediciones Era, 1970, pp. 284 y Karol, K.S., *La Segunda Revolución China*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pp. 620, entre otros.

exámenes imperiales. En la práctica, el financiamiento de tan largos estudios —aunque hubo muchas excepciones— sólo podía ser prerrogativa de las clases económicamente más favorecidas. Pero la existencia de estos estudios le ofrecía al sistema la posibilidad de renovación de los grupos dirigentes, lo que en gran medida fue responsable de su larga permanencia.

El fuerte arraigo de la contradicción, de su permanencia y universalidad en el pensamiento maoísta, le ha imprimido a éste la conciencia de que la sociedad se encuentra en proceso de transformación, en contradicción continua y que no se ha llegado al *clímax* de su sistema político y social. Ello explica el énfasis en la lucha de clases como expresión de la contradicción, lo cual, durante la Revolución Cultural, permeó desde las actividades artísticas y científicas hasta los hechos más insólitos de la vida cotidiana, dándole así al sistema político y social un carácter paranoico que frenó el desarrollo de las artes y de las ciencias, y tornando la posible participación política de la gente en una repetición cínica de consignas. Junto con ello, no cabe duda que la Revolución Cultural dejó una sociedad con niveles poco conocidos de igualitarismo económico, a la vez que contribuyó a la ruptura de uno de los principios tradicionales de autoridad que era la generación y la edad. Muchas de las innovaciones maoístas al marxismo, que se plantearon con las Comunas Populares y la Revolución Cultural, cumplieron el papel de renovar, en ciertos sectores de la izquierda marxista del mundo la fe en el socialismo, deteriorada por la práctica política en la Unión Soviética. Aunque este fenómeno se produjo con más intensidad en algunos países del Tercer Mundo,²³ tanto los movimientos estudiantiles de 1968, como las reacciones de algunos sectores de la izquierda europea con el giro de China después de la Revolución Cultural, demuestran que la utopía maoísta trascendió en cierta medida el ámbito de su propio país.²⁴

²³ Véase, entre otros, Marisela Connelly, "La Influencia del Pensamiento de Mao en América Latina", *Estudios de Asia y África*, núm. 56, vol. XVIII, abril-junio de 1983, pp. 215-231.

²⁴ Véase la reacción de Bettelheim ante la caída de la llamada Banda de los Cuatro en Bettelheim, Charles, *China después de la Muerte de Mao Tse-tung*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 154 (Colección mínima núm. 74).

La experimentación práctica de las políticas maoístas, que hemos considerado utopías, se enfrentaron a la realidad del atraso tecnológico-económico de China en relación con una comunidad internacional inestable, en competencia y en expansión y a la falta de consenso político interno. Lo anterior, unido a los excesos extremistas del liderazgo, llevaron al fracaso del maoísmo, a la lucha política y al ascenso de un nuevo grupo de líderes. Estos líderes han propuesto nuevas metas, que ponen el acento en el desarrollo económico más que en la lucha política, movidos por dos necesidades fundamentales: 1) recuperar la legitimidad del sistema político, lesionada durante la Revolución Cultural, elevando la capacidad de consumo del pueblo y 2) buscar un espacio político en la comunidad internacional, acorde al tamaño del país y a sus aspiraciones.

Vista de una manera general la utopía, igualitaria y basada en un pasado remoto, presente siempre en toda la historia de China, cumplió el papel de mantener viva la esperanza en una nueva sociedad dentro del sistema confuciano, a la vez que fue vehículo de crítica y refugio de quienes rechazaban al interventor Estado confuciano, el cual a la vez también fue fuente de inspiración para el despotismo ilustrado europeo.²⁵ Desde que se inició el contacto con Occidente, los chinos incorporaron a su tradición utópica igualitaria los contenidos similares que las corrientes del pensamiento occidental le ofrecían. Por otra parte, aunque parezca contradictorio, ha sido característico del pensamiento chino que las proposiciones que hemos denominado utopías hayan tenido un elevado sentido de su aplicabilidad práctica, de su experimentación.

Visto en perspectiva histórica pareciera que en China se ha producido una dicotomía en cuanto a las ofertas de proposiciones sociales: por un lado, las de las ideologías seculares dominantes, otrora el confucianismo, hoy el marxismo; y por otro lado las utopías, en su tiempo poco difundidas, ideadas fuera del sistema confuciano y en muchos casos con un alto contenido crítico. ¿Habrá hoy otras proposiciones sociales no conocidas? Es probable que existan. Por una parte, junto con

²⁵ Véase Botton Beja Flora, *China: su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984, pp. 356-357.

los problemas del desarrollo aún hay muchas metas comunistas por lograr, así como algunos viejos problemas sociales por resolver como la discriminación sexual, entre otros; por otra parte, China es un país donde el cambio social es un proceso tan dinámico que a veces se hace inasible por su celeridad. Quizás la liberación actual del sistema político chino y su apertura permita a los “tendedores de puentes”²⁶ hacernos conocer esas nuevas utopías en un futuro próximo.

²⁶ Afortunada expresión tomada de Wang Meng “Jiaqiao zhe” *Shijie Wenxue*, Beijing, núm. 2, 25 de abril de 1985, pp. 258-262.