

*Viaje a la China maoísta**

Nicola Chiaromonte

«A mi llegada, estaba cautivado; cuando me fui, lo que sentía era asfixia.

»Al llegar, durante un tiempo, uno se siente presa de la euforia: para empezar, en la frontera con Hong Kong, una vez se atraviesa el guerrero de Gengis Khan con la estrella roja en el casco, la estación de tren china es tan limpia, tan perfectamente inodora, incolora e insípida que, a ojos del viajero, esta China presenta el aspecto de una especie de Suiza. Y nada de registros, nada de aduanas: los primeros momentos son muy tranquilizadores.

»Al marcharme, dos meses después, me precipité hacia la salida. La única comunicación con el resto del mundo que posee esta China colosal es la verja de una estación de tren: es hacia ese lugar adonde uno se apresura con alegría, como si caminara hacia la luz que se adivina al final de un largo túnel, hacia el aire libre.

»¿Explicarán algún día los psicólogos el misterio de la libertad, fruto del cual el individuo que pone los pies en un país donde ésta no existe, sufre un malestar casi físico? Poco a poco, una angustia constante y sutil se mezcla con el aire que respiras, un fardo invisible que se cierne sobre la espalda.

»Al día siguiente de mi partida, respiraba a pleno pulmón el aire liviano de la libertad. A decir verdad, ahora sé que no tiene el mismo regusto que el otro...».

Así comenzaba, en el diario *Le Monde* del 17 de enero de 1956, la serie de dieciocho artículos en los que Robert Guillain daba cuenta de su segundo viaje a la China de Mao Zedong. Del primero, que Guillain llevara a cabo en 1949, había referido su admiración por la energía e integridad de los líderes comunistas chinos, así como su advertencia a Occidente de que el Estado de Mao era un fenómeno de un alcance y de una seriedad incalculables. Pero también había dejado por escrito las náuseas que había sentido ante las matanzas masivas y sistemáticas que habían acompañado a la victoria del ejército de Mao.

* *Tempo Presente*, julio de 1956. Traducción de Salvador Cobo.

El segundo testimonio de Robert Guillain ha supuesto un terrible golpe a la retórica de progresistas y comunistas. Se trata, en primer lugar, de unos de los mejores periodistas en activo: sus artículos tienen el sello inconfundible de la verdad. Guillain ha vivido durante mucho tiempo en el lejano Oriente, conoce bien, y desde hace muchos años, China, habla chino; sus escritos no relatan impresiones, sino hechos observados y razonados; sus artículos de 1949 impedían despachar su testimonio como el de un anticomunista sectario; el periódico para el que escribe es famoso, al mismo tiempo, por su hostilidad hacia la política estadounidense y por la magnanimidad que dispensa a los regímenes comunistas. En segundo lugar, y mucho más importante, Guillain no niega en absoluto lo esencial de la tesis comunista: el imponente éxito político del régimen, su eficacia administrativa, los progresos de la industrialización, la posibilidad de que tuviera éxito incluso la empresa más ardua de todas, esto es, la completa colectivización de la agricultura, ordenada por Mao el 31 de julio de 1955, y anunciada al pueblo el 1 de octubre.

Guillain describe estos hechos en nueve de los dieciocho artículos. En los nueve restantes, explica y analiza algo que los comunistas tacharían tranquilamente de fútil «espiritualidad»: la condición asfixiante del aire que había respirado en China, la espantosa uniformidad de la existencia colectiva, la «socialización de los cerebros», el minucioso funcionamiento del control político sobre la población establecido por el régimen, labor en manos de los comités de barrio y de bloques de vivienda, en virtud del cual todo el mundo se sabe fatalmente vigilante y espía, sin necesidad de una abstrusa organización policial. Guillain describe también el terror ejercido contra los intelectuales, así como el terror antirreligioso: hechos corroborados en la prensa oficial y a través de testimonios directos.

Por un lado, una inmensa empresa organizativa y tecnológica; por el otro, un pueblo de seiscientos millones de individuos reducidos al estado de hormigas y de gramófonos. Hormigas y gramófonos *voluntarios*, insiste Guillain: representante, detentor y maestro de todas las virtudes, desde el pensamiento recto a la higiene doméstica, el Estado chino impone irremediabilmente a sus súbditos, al menos en las apariencias, el ejercicio de la

virtud voluntaria: porque, cuando impera por doquier la virtud, ¿quién osará declararse réprobo y corrupto?

En los artículos de Guillain, los comunistas hallaron un amplio reconocimiento de los éxitos materiales, y hasta del triunfo «moral», del régimen de Mao: o, al menos, del triunfo de *su moral*. Por tanto, deberían haberse quedado con ese reconocimiento, y despachar el resto como meras ensoñaciones burguesas. Pero no. Se declararon enemigos de Robert Guillain y desencadenaron en su contra una campaña que, tras recibir el pronto beneplácito y adhesión de Jean-Paul Sartre, rebasó las fronteras de Francia hasta alcanzar Italia.

El último eco de esta campaña es un artículo en el número de mayo de 1956 de *Temps Modernes* firmado por un tal Jacques Locquin, corresponsal de la agencia France Presse en Pekín. El señor Locquin contrapone su autoridad de periodista igualmente experto sobre China a la del «amigo» Guillain para demostrar que no, que por desgracia Guillain no ha conseguido comprender la nueva China. Tras diecisiete páginas de sofisterías y de distingos, a base de *Estoy decepcionado... No habrías más que decir, pero... Yo creo sinceramente que Guillain se equivoca... La situación dista de ser definitiva...*, se llega al quid de la cuestión: a eso que Guillain denomina «la socialización de los cerebros», y que Locquin rebate de manera hartamente curiosa:

¿Por qué esta disciplina? Por la sencilla razón de que, sin ésta, se destruiría el carácter igualitario de cada diente [del engranaje], que no debe ser ni mayor ni menor que su vecino; se deformaría todo el engranaje [...] Ciertos «dientes» deben ser cepillados para poder encontrar su lugar; otros han aumentado de tamaño. Pero, poco a poco, tanto unos como otros adquieren conciencia de su papel y lo cumplen. La revolución china se hace así: la transición de «hormiga-esclava» a «diente de engranaje», de estado gregario a estado colectivo.

Nada de hormigas reaccionarias: dientes de engranaje progresistas y conscientes. ¿Apreciáis la diferencia? «Se trata de una clara victoria para los individuos», añade nuestro Tartufo.

Aun así, por muy hipócrita que sea, el señor Locquin tiene las de perder. Guillain nos ha proporcionado hechos, documentos, la viveza de unas observaciones veraces y, por encima de todo, el juicio de un cerebro no «socializado». Locquin, por el contrario, sólo puede

ofrecernos diecisiete páginas de casuística y la demostración palmaria de hallarnos ante una mente encadenada.

Con todo, el señor Locquin en cierto sentido ha logrado lo que quería, a saber: insinuar con mucho tiento que siendo Guillain el hombre que es, con sus dotes pero también con sus lagunas («un aristócrata del espíritu, prototipo de esos grandes intelectuales [...] que se esfuerzan en dar al siglo XX la apariencia del siglo XVIII», como lo define el «amigo» Locquin en su intento de ahogarlo con su abrazo), evidentemente no ha podido captar el *objeto China* en toda su verdad, sino únicamente aquello que le permitían vislumbrar sus anteojeras. De modo que, si no ha captado toda la verdad, es lícito argumentar que lo que Guillain no ha visto es precisamente lo fundamental, aquello que nos permite restar a valor a lo que ha escrito y apostar en la esfera de lo relativo y de la subjetividad: tropelías propias de un *gran intelectual*, impresiones de un *aristócrata del espíritu* irritado. Y asunto resuelto...

Vale la pena detenerse a admirar y contemplar este sofisma en todo su esplendor. Se trata de un sofisma en el que, desde 1917, una miríada de intelectuales, periodistas y funcionarios ha desplegado todo su ingenio con el fin de justificar *todas* las tiranías modernas, asegurar su carácter fatal e inevitable, su racionalidad, su bondad fundamental; y, por encima de todo, con el objetivo de colegir la necesaria felicidad de sus súbditos, o al menos su adhesión activa, o, a falta de ésta, su aceptación pasiva, evidente en todo caso. Esto último basta para volver de rebote a la susodicha fatalidad, inevitabilidad, racionalidad y bondad. El círculo vicioso es perfecto.

El primer término de este sofisma es la equivalencia, postulada de forma implícita, entre una comunidad humana y un cuerpo sólido y estable, un objeto material si se quiere, del que hace falta tomar las medidas y examinar sus propiedades. Ahora bien, una de dos: o se es capaz de conocer y definir este objeto en toda su amplitud, o bien se carece del conocimiento necesario y se debe recurrir al juicio de quien sí posee dicho conocimiento.

El segundo término del sofisma es que, al ser el cuerpo en cuestión una sociedad política, debe ser estudiado y examinado según las leyes de la política y la lógica del poder, esto es, desde el punto de vista de la razón del Estado en cuestión. En cuyo caso, una vez más, una de dos:

o tomáis esta razón de Estado como punto de partida para vuestros juicios, o bien os dais el lujo de divagar y errar cual *aristócratas del espíritu*.

Por último, el tercer término del sofisma es que los únicos juicios pertinentes son aquellos en que la Parte (el individuo, un hecho particular, la repulsa moral o intelectual) se remite sistemáticamente a las exigencias superiores del Todo estatal o, en los casos más difíciles, a la de su futura e indefinida perfección: «la situación dista de ser definitiva», apostillaba el señor Locquin. En cuyo caso, de nuevo, una de dos: o esa operación la lleváis a cabo vosotros, siendo jueces ecuánimes, o bien insistís en vuestras discrepancias y constataciones, lo que significa que vivís en el siglo XVIII, si no en las tinieblas de la reacción.

Armados de un sofisma semejante, en los últimos cuarenta años los intelectuales más consecuentes y necesitados de un Estado ideal al que servir y venerar (o sobre el que teorizar) han optado por el Poder, ignorando de forma sistemática a las víctimas, el destino de los individuos y las comunidades humanas subyugadas. Sobre éstas, solía argumentarse: 1) que *debían* ser felices; 2) que lo eran; 3) que, si no lo eran, no había nada que hacer: este tipo de poder no había salido de la nada, era el reflejo de sus anhelos, de modo que no tenían más remedio que padecerlo y, a fuerza de padecerlo, colaborar en su mejora. Una sola cosa resultaba inútil: acusar a tal o cual Poder, en nombre de una idílica «naturaleza humana», de cometer vilezas que, en realidad, eran la demostración de su extraordinaria e invencible cohesión.

Sólo hay un modo de romper este sofisma: afirmando que una comunidad humana no es un objeto físico, sino una trama constante, un sinfín de situaciones y de relaciones que sólo podemos conocer mediante una experiencia limitada e incierta. Por ello, todo testimonio sincero, toda voz genuina, poseen el valor de un síntoma válido.

Los síntomas más inequívocos, debido a su extrema simplicidad, son los que proceden del poder y del comportamiento de los individuos ante el poder. Un poder que se considere fundamentalmente justo y virtuoso, y que además arranque a sus ciudadanos la pública ratificación de ese aserto, es sin ningún género de dudas un poder absolutamente tiránico. En cambio, un poder cauto ante la justicia y la injusticia, y una sociedad inquieta, agitada y

descontenta, son síntomas indiscutibles de libertad. Estos son los postulados básicos de la conciencia política, postulados que los últimos cuarenta años de historia europea nos han obligado en efecto a redescubrir.

En cuanto al tipo de individuo de cuyo testimonio conviene fiarse en este tipo de cuestiones, es evidentemente aquel que, como Robert Guillaín, es capaz de advertir la diferencia entre el aire de la libertad y el «otro».