

Arif Dirlik

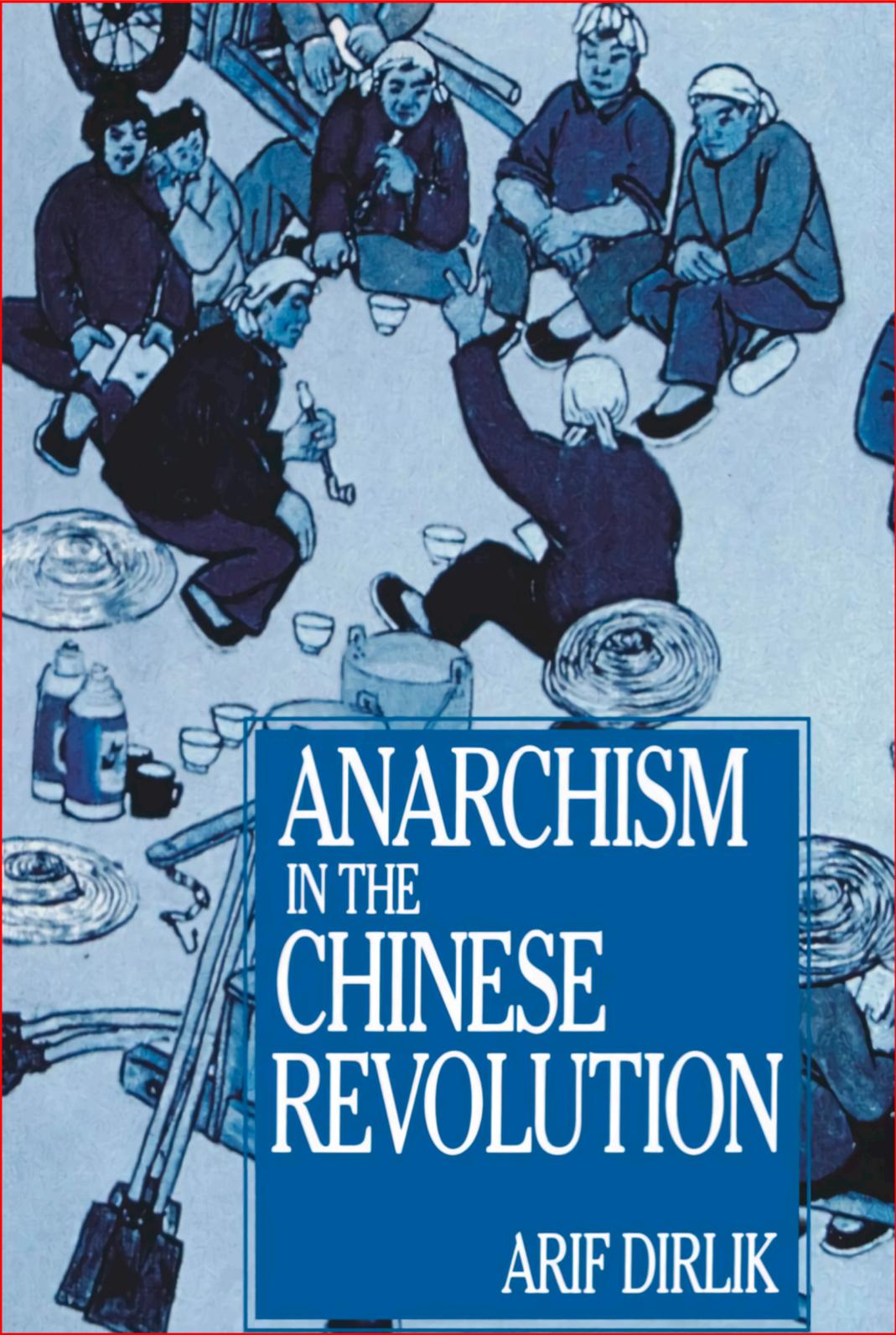
**EL ANARQUISMO
EN LA
REVOLUCIÓN CHINA**



Esta propuesta de Arif Dirlik es una perspectiva sobre el radicalismo chino en el siglo XX. Sostiene que la historia del anarquismo es indispensable para comprender temas cruciales de dicho radicalismo. Y el anarquismo es particularmente significativo ahora como fuente de ideales democráticos dentro de la historia del movimiento socialista en China.

Dirlik se basa en los estudios más recientes y en materiales disponibles sólo en la última década para compilar la primera historia completa del tema disponible en occidente. Destaca la contribución anarquista al discurso revolucionario y aclara este tema a través de un análisis detallado tanto de las polémicas anarquistas como de la práctica social. Las circunstancias cambiantes de la revolución china proporcionan el contexto inmediato, pero a lo largo de sus escritos el autor ve el anarquismo chino en relación con el anarquismo mundial.

Arif Dirlik es profesor de Historia en la Universidad de Duke.



**ANARCHISM
IN THE
CHINESE
REVOLUTION**

ARIF DIRLIK

Arif Dirlik

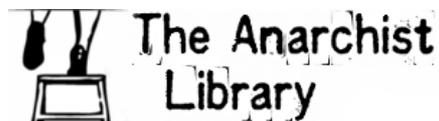
EL ANARQUISMO EN LA REVOLUCIÓN CHINA

Título original: *Anarchism in the Chinese Revolution*

Arif Dirlik, 1991

Biblioteca Génesis

Publicado por la University of California Press en Berkeley,
Los Ángeles.



<https://theanarchistlibrary.org/special/index>

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

TABLA DE CONTENIDO

Nota del autor

I. Introducción: anarquismo y discurso revolucionario

II. Nacionalismo, utopismo y política revolucionaria: los anarquistas en los primeros movimientos revolucionarios chinos

III. Ciencia, moralidad y revolución: el anarquismo y los orígenes del pensamiento socialrevolucionario en China

IV. Anarquistas contra socialdemócratas en la China republicana temprana

V. Cultura radical y revolución cultural: el anarquismo en el Movimiento del 4 de mayo

VI. La alternativa anarquista en el socialismo chino, 1921-1927

VII. La revolución que nunca existió: el anarquismo en el Guomindang

VIII. Consecuencias y pensamientos posteriores

Bibliografía

Agradecimientos

Acerca del autor



NOTA DEL AUTOR

El capítulo 3 es una versión revisada de un artículo que apareció por primera vez en *Modern China* 12, no. 2 (abril de 1986); el capítulo 4 es una versión revisada de un artículo (en coautoría con Edward Krebs) que apareció por primera vez en *Modern China* 7, no. 2 (abril de 1981); el capítulo 5 es una versión revisada de un artículo que apareció por primera vez en *Modern China* 11, no. 3 (julio de 1985); el capítulo 6 es una versión revisada de un artículo que apareció por primera vez en *International Review of Social History* 1 (1989); el capítulo 7 apareció por primera vez en *Modern China* 15, no. 4 (octubre de 1989). Estoy en deuda con estas revistas y con Sage Publications.

Para Roxana

Capítulo uno

INTRODUCCIÓN: ANARQUISMO Y DISCURSO REVOLUCIONARIO

El anarquismo no es el tema más fácil de pensar, hablar o escribir dentro de un contexto cultural que da por sentada la hegemonía como un principio de integración social y política. El anarquismo, la más consistente y exhaustiva de todas las filosofías sociales radicales modernas en su repudio de ese principio, también ha sufrido por esa razón la mayor marginación. Otros radicalismos también han provocado el miedo y el ridículo, pero han adquirido respetabilidad en la medida en que han llegado a compartir las premisas del poder organizado. El miedo al anarquismo, por el contrario, está integrado en la palabra misma, cuyo significado (sin gobierno) ha sido suprimido del lenguaje cotidiano por su identificación con el desorden. Para tomar un ejemplo pertinente, en la cobertura televisiva de los

trágicos acontecimientos ocurridos en China en 1989, lo que los líderes chinos llamaron gran desorden (*daluan*) fue presentado sistemáticamente como anarquía. (Esto no quiere decir que los propios líderes chinos sean incapaces de realizar la distinción), pero el miedo puede no ser tan eficaz como el ridículo en la marginación y la distorsión del anarquismo. Descartar el anarquismo como irrelevante funciona mejor, ya que así se lo elimina del dominio del diálogo político serio y de la atención histórica.

Este estudio aborda una ocasión histórica en la que al anarquismo le fue mejor y, de hecho, fue central para la especulación política: China a comienzos del siglo XX, cuando el anarquismo ocupaba un lugar en el centro del pensamiento revolucionario. Sostengo no sólo que la situación revolucionaria creada por la confrontación de China con el mundo moderno dio origen a una cultura radical que proporcionó un terreno fértil para el anarquismo, sino también que los anarquistas desempeñaron un papel importante en la configuración de esa cultura radical. La importancia del anarquismo, sin embargo, fue más allá de las aproximadamente dos décadas (1905-1930) en las que éste era una corriente muy visible en el movimiento revolucionario. En un momento en que el discurso revolucionario estaba tomando forma, las ideas anarquistas jugaron un papel crucial al inyectarle preocupaciones que dejarían una huella duradera en la revolución china, extendiéndose más allá del grupo

relativamente pequeño de anarquistas hacia las ideologías de otros revolucionarios. Por la misma razón, la historia del anarquismo ofrece una perspectiva desde la cual ver el desarrollo posterior de la revolución y las formas en que ésta, para lograr el éxito, tuvo que suprimir los mismos ideales sociales que inicialmente le dieron significado.

Con el éxito de la Revolución de Octubre en Rusia y la consiguiente difusión del marxismo leninista en todo el mundo, Eric Hobsbawm ha escrito:

Se hizo difícil recordar que en 1905-1914, la izquierda marxista había estado en la mayoría de los países al margen del movimiento revolucionario, que el cuerpo principal de los marxistas había sido identificado con una socialdemocracia no revolucionaria *de facto*, mientras que el grueso de la izquierda revolucionaria era anarcosindicalista, o al menos mucho más cercana a las ideas y al talante del anarcosindicalismo que al del marxismo clásico. En adelante, el marxismo se identificó con los movimientos activamente revolucionarios y el anarquismo y el anarcosindicalismo entraron en un declive dramático e ininterrumpido¹.

Esto podría servir igualmente como descripción de la situación del radicalismo chino en la primera parte del siglo,

1 Eric Hobsbawm, *Revolutionaries* (New York: New American Library, 1973), 61.

con dos salvedades. No hubo ningún marxista del que hablar en China hasta 1920-21; las corrientes socialdemócratas no marxistas que aparecieron tempranamente en el pensamiento radical chino no eran necesariamente enemigas del anarquismo sino, por el contrario, dispuestas a reconocerlo como un ideal común, aunque remoto. Si bien también en China el anarquismo cayó en declive con la aparición del marxismo leninista en 1920/21 y fue repudiado por la izquierda revolucionaria, que a partir de entonces se identificó con el marxismo, la relación del marxismo con el anarquismo conservó cierta ambigüedad. He sostenido en otra parte que la mayoría de los que surgieron como líderes del movimiento comunista en China pasaron por una fase anarquista antes de convertirse en marxistas². Me esforzaré por mostrar aquí que estos orígenes anarquistas pueden ser importantes para comprender cómo se convirtieron en marxistas, y también algunas características del marxismo chino (especialmente en su versión maoísta) que divergían de la interpretación leninista del marxismo que fue abrazado formalmente.

El hecho de que las ideas anarquistas hayan sobrevivido al declive del anarquismo sugiere, a su vez, que el anarquismo tenía una relación diferente con el discurso revolucionario en China que en Europa. La suerte del anarquismo en China fue paralela (de hecho, fue parte de) la situación que

2 Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989), esp. chapters 3 and 8.

describe Hobsbawm. Pero el anarquismo chino estuvo ligado desde el principio a un incipiente discurso revolucionario que en última instancia fue producto de la confrontación de China con el mundo moderno, y los anarquistas iban a desempeñar un papel en la formulación de ese discurso. Si bien el anarquismo en China fue también la ideología de la izquierda revolucionaria, que se identificó con lo que se consideraba la ideología radical más avanzada del mundo contemporáneo, fue formulado (especialmente inicialmente) dentro del lenguaje de este discurso. Por la misma razón, las ideas anarquistas entraron en este discurso como elementos constitutivos. Sostendré que el anarquismo deriva su importancia en el radicalismo chino, al menos en parte, de la difusión de ideas anarquistas a través de las fronteras ideológicas que dividían a los radicales.

Sin embargo, el origen anarquista de estas ideas fue olvidado a medida que el anarquismo retrocedió gradualmente ante el marxismo leninista en la década de 1920. Es importante recordar estos orígenes (el tema de este estudio), tanto por razones históricas como políticas. El anarquismo fue importante históricamente en un sentido contextual como ideología de la izquierda radical en China durante más de dos décadas a principios de siglo. Debido a que este fue también el período en el que surgió un discurso revolucionario que daría forma al radicalismo chino en los años siguientes, la contribución anarquista a la formulación

de este discurso debe ser parte de cualquier explicación que busque una comprensión integral del radicalismo chino.

Recordar el anarquismo también tiene implicaciones políticas obvias para nuestra comprensión del pasado y el presente del socialismo en China. El repudio del anarquismo por el predominio del marxismo leninista también significó la supresión de ciertas cuestiones cruciales para el socialismo como ideología política, en particular la cuestión de la democracia. El régimen comunista de China se encuentra hoy en una crisis que no sólo ha puesto en duda la viabilidad continua del socialismo, sino que ha sacudido la credibilidad de la revolución socialista. Aunque la crisis es ideológica, parte de ella reside indiscutiblemente en el fracaso del régimen a la hora de cumplir la promesa democrática del socialismo, fracaso que ha provocado que una nueva generación de radicales busque alternativas fuera del socialismo para la creación de una sociedad democrática.

Yo sugeriría aquí que recordar el anarquismo, que el marxismo leninista suprimió, es recordar los ideales democráticos de los cuales el anarquismo, entre todos los socialismos en competencia en la historia revolucionaria de China, sirvió como depósito. Es un recordatorio de que la tradición socialista en China, liberada de las fronteras ideológicas dentro de las cuales ha estado confinada, puede servir como fuente de inspiración democrática e imaginación social. No viene al caso si el tipo de democracia que los anarquistas imaginaban es factible; lo importante es

que ofrece una perspectiva crítica sobre las pretensiones de democracia de las alternativas socialistas y burguesas en competencia en el presente y hace posible imaginar el futuro de nuevas maneras. El desafío de la noción anarquista de democracia participativa ha sido barrido bajo la alfombra tanto por el capitalismo como por el socialismo tal como existe: cómo ser a la vez ético (y por lo tanto profundamente consciente de las relaciones sociales) y racional (y por lo tanto capaz de superar el vínculo jerárquico de la democracia en las relaciones sociales convencionales). Éste fue, en última instancia, el desafío que los anarquistas introdujeron en el discurso revolucionario en China, incluso si no fue expresado con la franqueza con la que lo he expresado aquí. En una época de colapso social y alienación individual, los anarquistas imaginaron una sociedad donde la libertad individual podría realizarse sólo a través de la responsabilidad social, pero sin ser sacrificada por ella, que es la esencia de la democracia participativa socialista y puede ser central para cualquier concepción de democracia. El desafío consistía en hacerse eco de cuestiones clave de la política china, que pueden explicar la negativa del anarquismo a desaparecer, incluso cuando ha tenido poco que decir sobre la política práctica.

Durante la última década ha habido un aumento del interés en China por la historia del anarquismo. Las revistas académicas publican periódicamente debates sobre el lugar del anarquismo en la revolución china. En 1984 se

publicaron dos compilaciones importantes (y exhaustivas) de escritos anarquistas de las tres primeras décadas del siglo XX, que han puesto a disposición de los lectores contemporáneos documentación dispersa (y rara) sobre el pensamiento anarquista chino y han proporcionado un encuentro directo con una fase largamente olvidada de un discurso revolucionario (aún) en desarrollo. Incluso aparecieron aproximadamente al mismo tiempo una biografía de Bakunin y una traducción de *La conquista del pan* de P. Kropotkin. Como respuesta, apareció una voluminosa colección que puso a disposición extensas críticas marxistas al anarquismo. Una historia publicada en 1989 ha proporcionado una cobertura detallada del desarrollo del anarquismo y se están preparando otros trabajos³.

3 Ge Maochun, Jiang Jun y Li Xingzhi, eds., *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista [en adelante WZFZYSX]), 2 vols. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1984); Gao Jun et al., eds., *Wuzhengfu zhuyi zai Zhongguo* (Anarquismo en China) (Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1984); Lu Zhe, *Zhongguo wuzhengfu zhuyi shi* (Historia del anarquismo chino) (Fujian: Renmin chubanshe); Xu Shanguang y Liu Liuping, *Zhongguo wuzhengfu zhuyi shi* (Historia del anarquismo chino) (Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1989); Makesi Engesi lun Bakuning zhuyi (Marx y Engels sobre el bakuninismo) (Beijing: Renmin chubanshe, 1980); Li Xianjong, *Bakuning pingzhuan* (Biografía de Bakunin) (Beijing: Xinhua shudian, 1982); Kropotkin, *Mianbao yu ziyou* (Pan y libertad) [sic] (Beijing: Shangwu yinshuguan, 1982). Para obtener una lista de artículos sobre anarquismo, véase *Makesi zhuyi zai Zhongguo* (Marxismo en China), 2 vols. (Pekín: Qinghua daxue chubanshe, 1983), 2:573–74.

Es difícil decir en qué consiste esta actividad. Especialmente problemática es la cuestión de si el interés por la historia del anarquismo en China es una señal de interés por el anarquismo mismo. Sólo podemos deducir con seguridad que el interés por la historia del anarquismo es parte de un aumento de interés por la historia del socialismo en China. El anarquismo no es el único socialismo que disfruta de una atención renovada en la China contemporánea entre historiadores, ideólogos políticos y el público lector en general, pero aparece como una cresta prominente en una amplia ola de interés en el pasado del socialismo chino, que incluye, entre otras cosas, un interés por aspectos largamente olvidados de la historia del propio Partido Comunista.

El anarquismo tiene una relevancia contemporánea en la medida en que está implicado en la crisis actual del socialismo chino y de la conciencia histórica del socialismo. Me refiero aquí a la crisis creada por el repudio a Mao Zedong y al comunismo maoísta, que ha creado una profunda incertidumbre en la conciencia china respecto no sólo del futuro sino del pasado del socialismo en China. Durante las últimas cuatro décadas, la historia del socialismo en China se ha pensado y escrito en torno al paradigma de la biografía personal de Mao en China y en el extranjero. La Revolución Cultural en particular fue responsable de elevar la biografía de Mao a un estatus paradigmático en la conceptualización del socialismo chino, aunque el proceso

ya estaba en marcha en la década de 1940, incluso antes de la victoria del Partido Comunista en 1949. El repudio de la Revolución Cultural que siguió a la muerte de Mao en 1976 rápidamente puso en duda también la historiografía maoísta de la revolución socialista. La crisis de la conciencia histórica del socialismo que ha seguido presenta una situación difícil y también oportunidades novedosas. Situación novedosa, porque la historia del socialismo ha sido privada de su referencia en la biografía de Mao y necesita ser reubicada en el tiempo (el Partido Comunista no proporciona un sustituto fácil, porque al repudiar a Mao también se ha privado de la pretensión de infalibilidad histórica). Oportunidad porque el repudio a Mao ha hecho estallar el cierre ideológico en el que durante mucho tiempo había estado restringido el socialismo, lo que ha hecho posibles nuevas formas de ver su historia.

El anarquismo ha tenido un papel importante que desempeñar en esta crisis. En la inmediata, aunque breve atmósfera de libertad ideológica que siguió al repudio oficial de la Revolución Cultural, los críticos del maoísmo desde la izquierda en el desafortunado Movimiento por la Democracia de 1978-1980 pidieron un socialismo más democrático, siguiendo el modelo de la Comuna de París de 1871⁴. La Comuna de París no debe atribuirse al anarquismo, por supuesto, porque ocupa un lugar igualmente venerable

4 A collection of Democracy Movement writings is available in Gregory Benton, ed., *Wild Lilies and Poisonous Weeds* (London: Pluto Press, 1982).

en las tradiciones revolucionarias anarquista y marxista. Pero sugiero que, como ejemplo de organización social democrática y autónoma, la Comuna se encuentra en la intersección de los ideales revolucionarios anarquistas y marxistas, donde la oposición histórica entre anarquismo y marxismo se desdibuja en una auténtica revolución social en la que la oposición es disuelta en la visión común de que son productos alternativos. Aunque, hasta donde yo sé, los socialistas de izquierda del Movimiento por la Democracia no utilizaron la palabra anarquismo en su discurso, el uso de la Comuna como modelo recordaba indirectamente el anarquismo, o si no el anarquismo, entonces ese área del marxismo que se superpone con el anarquismo y es especialmente problemática desde la perspectiva del marxismo leninista.

Para empeorar las cosas, la Comuna de París también había proporcionado un modelo para la Revolución Cultural en sus momentos más radicales⁵. No es sorprendente, por lo tanto, que cuando los primeros escritos sobre el anarquismo comenzaron a aparecer en publicaciones chinas a principios de la década de 1980, presentaran al anarquismo en un molde negativo y peyorativo para atacar el individualismo burgués, a menudo confundiendo las demandas anti-Revolución Cultural del Movimiento por la Democracia con

5 John Bryan Starr, *Revolution in Retrospect: The Paris Commune through Chinese Eyes*, *China Quarterly*, no. 49 (January-March 1972): 106–25.

la Revolución Cultural, perversión del marxismo correcto. Aparentemente, fue la necesidad de encontrar la clave de esta perversión lo que, en última instancia, mantuvo el aumento del interés por el anarquismo. Algunos han argumentado que la Revolución Cultural fue producto de la persistencia de influencias anarquistas que habían entrado en el Partido Comunista desde sus orígenes a través de los padres fundadores del partido, muchos de los cuales habían pasado por una fase anarquista antes de convertirse en marxistas, y obstinadamente sobrevivió a los repetidos esfuerzos del partido por purgarse de sus inicios anarquistas⁶. Si bien el uso del anarquismo en tales escritos es a menudo vulgarmente simplista, equiparado con una propensión pequeñoburguesa al individualismo y al desorden sin sentido, sin embargo, ha provocado una búsqueda del anarquismo en los orígenes del comunismo chino y, por extensión, en los primeros años del comunismo chino. El resultado ha sido el redescubrimiento del papel crucial que desempeñó el anarquismo en el movimiento revolucionario chino durante las tres primeras décadas del siglo XX.

Superficialmente, este redescubrimiento no ha hecho más que confirmar la superioridad del comunismo marxista (o bolchevismo) sobre el anarquismo. Como concluyen los

6 Li Zhenya, *Zhongguo wuzhengfu zhuyide jinxi* (Past and present of Chinese anarchism), *Nankai xuebao* (Nankai University journal), no. 1 (1980).

editores de la recopilación de escritos anarquistas a partir del declive del anarquismo a finales de los años veinte: Ningún pensamiento o teoría burguesa o pequeñoburguesa puede llevar la revolución china a la victoria; sólo el marxismo-leninismo puede salvar a China. El marxismo-leninismo ha ido ganando poder ininterrumpidamente en sus luchas contra el pensamiento burgués y pequeñoburgués⁷. Hay en esta declaración, sin embargo, una sensación de inquietud, como si se dirigiera a antagonistas anónimos que podrían pensar que una ideología pequeñoburguesa como se presuponía al anarquismo podría proporcionar una alternativa al marxismo-leninismo. Y si bien sería una exageración sugerir que hoy en China hay quienes promuevan el anarquismo como una filosofía social integral, es posible leer en la defensa de un socialismo democrático, como durante el Movimiento por la Democracia, la persistencia de las influencias anarquistas. También es difícil evitar la impresión de que el interés por el anarquismo, incluso en esta compilación en particular, haya ido más allá de la necesidad de descubrir las fuentes de la perversión del marxismo durante la Revolución Cultural, para descubrir más sobre esta temprana alternativa al marxismo.

El contexto intelectual para el surgimiento del interés por la historia del anarquismo es, en última instancia, no sólo el repudio de la Revolución Cultural sino la desilusión con el

7 *WZYZYSX* 1:iii.

marxismo-leninismo que ha traído a su paso. En este sentido, el resurgimiento del interés por el anarquismo puede compararse con un resurgimiento similar en Europa tras los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia y el consiguiente repudio del comunismo estalinista. También puede haber una comparación en el contenido ideológico del interés en el anarquismo, no tanto como un sustituto autónomo del marxismo, sino como una fuente de inspiración para un socialismo democrático y de ideas con las que complementar el marxismo que se ha vuelto insuficiente para explicar el mundo y corregir sus males. En otras palabras, el anarquismo debe reintroducirse en el discurso revolucionario si se quiere liberarlo del cierre ideológico impuesto por el marxismo, especialmente el marxismo-leninismo, y reorientarlo hacia un socialismo democrático participativo capaz de dar cuenta de los problemas del mundo contemporáneo⁸.

El interés chino contemporáneo por el anarquismo apunta, por tanto, en dos direcciones. En un sentido negativo, señala al anarquismo como una explicación de la perversión del marxismo cuya manifestación última fue la Revolución Cultural, y busca, al recordar el anarquismo, un medio para volver a poner al marxismo en el camino correcto. En un sentido positivo, señala al anarquismo como un medio para

8 Daniel Guérin, *Anarquismo*, trad. M. Klopper (Nueva York: Monthly Review Press, 1970). Véase también Anthony Arblaster, *The Relevance of Anarchism*, *Socialist Register* (1971), 157–84.

romper con el cierre ideológico impuesto por un pasado marxista-leninista, que ve el anarquismo no como una fuente de perversión del marxismo-leninismo sino como un correctivo de las tendencias antidemocráticas que están implícitas en este último. Un sentido es reconstructivo, el otro deconstructivo. Uno busca restaurar la política autoritaria; el otro apunta hacia un socialismo más democrático.

Es el sentido deconstructivo el que guía la perspectiva que apporto a esta discusión de la historia del anarquismo. Mi evaluación aquí es la opuesta a la de aquellos escritores chinos sobre el anarquismo que presentan una descripción negativa del papel que desempeñó el anarquismo en el discurso revolucionario. No importa lo que pensemos de los anarquistas individuales, el anarquismo fue una fuente de ideales democráticos en el discurso revolucionario socialista, y si las influencias anarquistas realmente sobrevivieron para tener consecuencias negativas durante un evento como la Revolución Cultural, puede ser porque fueron puestas en usos no deseados por los anarquistas y dentro de un contexto político del tipo que los anarquistas rechazaban. Cualesquiera que sean las deficiencias del anarquismo como filosofía social, el repudio incondicional del anarquismo por parte de un partido comunista marxista-leninista privó al socialismo de una fuente importante de ideales democráticos.

El reconocimiento de la importancia del anarquismo en el movimiento revolucionario chino tiene dos consecuencias amplias, al menos mientras reconozcamos una función positiva del anarquismo en el movimiento socialista. En primer lugar, nos vemos obligados a reescribir la historia del socialismo en China, que ya no puede concebirse simplemente como una evolución progresiva de un socialismo correcto bajo la dirección de Mao Zedong o el Partido Comunista, como dirían los historiadores chinos; debe verse también como una serie de supresiones: no simplemente como la evolución de una estrategia y un conjunto de políticas que llevaron al socialismo al poder, sino también, en el curso de esas mismas formulaciones, una supresión de los ideales y la visión democrática que habían motivado inicialmente la revolución. La victoria política puede ser importante, pero no es una prueba de la corrección de la estrategia que hizo posible la victoria, ni siquiera en términos de las premisas ideológicas de la revolución. También había que pagar un precio por la victoria: la atenuación de la visión revolucionaria en cuyo nombre se llevó a cabo la revolución. El reconocimiento de la presencia histórica del anarquismo pone de relieve cuál fue el precio.

En segundo lugar, la historia del anarquismo en China, no menos que en otros lugares, llama nuestra atención sobre la relación problemática entre marxismo y anarquismo. Una importante crítica anarquista al marxismo en los años veinte

fue que en su afán por establecer un centro para la historia, ya sea en el proletariado o en su representante, el Partido Comunista, el marxismo reproducía las mismas estructuras de poder que en teoría rechazaba. A mi modo de ver, este impulso de descentralizar el poder no exige necesariamente un repudio del marxismo sino que es, más bien, un recordatorio a los marxistas de sus propias premisas revolucionarias. Ciertamente es un tema crucial de hoy no sólo en China sino en todo el mundo, donde otras voces además de la del proletariado están pidiendo al marxismo que reconozca formas de opresión que no se limitan a la opresión de la clase trabajadora por parte de la burguesía: la opresión por la que inmediatamente vienen a la mente el Estado burocrático y la opresión de género, racial y nacional. Una preocupación única por la clase y el capitalismo resulta inevitablemente en una ceguera total o parcial ante estas otras formas de opresión. De manera similar, un compromiso inquebrantable con el modernismo (una visión unilineal de la historia y su base material en el progreso industrial y tecnológico), que es característico del marxismo dominante y, con toda seguridad, de los estados socialistas existentes, genera ceguera ante las cuestiones contemporáneas relacionadas con la ecología, la comunidad, la economía y alienación, que ya no pueden atribuirse simplemente al capitalismo, sino que son productos de una cultura moderna de la que participa el marxismo. El anarquismo, de maneras sorprendentes, puede tener un efecto descentralizador en el modernismo

marxista (que sí toma al capitalismo como el dato central de la historia moderna) y, por lo tanto, puede permitirnos pensar en el socialismo de nuevas maneras sin necesariamente abandonar el marxismo, que hasta el día de hoy sigue siendo la crítica más profunda del capitalismo compartiendo sus premisas modernistas.

Así como el reconocimiento de la historia del anarquismo en China puede tener una consecuencia deconstructiva en nuestra apreciación del socialismo chino al descentrar el marxismo-leninismo y liberarnos del cierre ideológico impuesto a la historia por la victoria comunista en China, también puede tenerla la crítica anarquista del marxismo-leninismo. Los esfuerzos leninistas por establecer un nuevo centro de la historia, como un episodio de la historia global del socialismo, acercan esa historia al presente en el esfuerzo contemporáneo por liberar al socialismo del cierre ideológico que su historia le ha impuesto globalmente.

Ahora profundizaré en la importancia del anarquismo para la comprensión del discurso revolucionario en la China del siglo XX y profundizaré en sus implicaciones historiográficas y políticas.

La presencia anarquista en el movimiento revolucionario chino

El apogeo del anarquismo en China fue en los años comprendidos entre 1905 y 1930. Las primeras expresiones de interés por el anarquismo se escucharon por primera vez en 1903/4. Y los anarquistas permanecerían activos después de 1930. Pero fue en 1906 cuando surgió la primera asociación anarquista y la actividad para todos los fines prácticos cesaría después de 1930. Sin embargo, durante estas dos décadas y media, el anarquismo iba a desempeñar un papel central en la articulación de un radicalismo social emergente en la revolución china.

Lo que Hobsbawm ha observado sobre el anarquismo en todo el mundo también es aplicable, creo, al caso del anarquismo en China. Hobsbawm sugiere que el anarquismo ha disfrutado de mayor popularidad en momentos de movilización revolucionaria espontánea cuando los revolucionarios, en lugar de hacer la revolución o preparar las condiciones para ella, han podido compartir las posibilidades que ofrece una situación revolucionaria. Distingue entre la revolución como un acontecimiento y la revolución como producto de la actividad revolucionaria:

La prueba de grandeza de los revolucionarios siempre ha sido su capacidad para descubrir las características

nuevas e inesperadas de las situaciones revolucionarias y adaptar sus tácticas a ellas. Como el surfista, el revolucionario no crea las olas sobre las que cabalga, sino que se mantiene en equilibrio sobre ellas. A diferencia del surfista, aquí la teoría revolucionaria sería divergente de la práctica anarquista, ya que se presupone que tarde o temprano deja de surfear la ola y debe controlar la dirección y movimiento⁹.

El rasgo distintivo del movimiento revolucionario chino durante estos años, especialmente durante 1915-1925, fue una movilización de masas para la cual la organización política (si no social) era en gran medida irrelevante y que atrajo al movimiento radical a grupos sociales enteros (estudiantes, mujeres, trabajadores) en busca de un nuevo lugar para sí mismos en la reorganización revolucionaria de la sociedad china. Por el contrario, cuando el Guomindang restauró el orden político después de 1927, aunque fuera superficialmente, y dio la espalda a su propio legado revolucionario en la supresión de los movimientos de masas, el éxito (y la supervivencia) de los revolucionarios dependería de su capacidad para organizar una base social para la revolución. La diferencia estaba entre la revolución como un acontecimiento y la revolución hecha por revolucionarios. Los anarquistas, como veremos, se

9 Hobsbawm, *Revolutionaries*, 89.

beneficiaron de la primera situación, pero fueron incapaces de hacer frente a la segunda.

Creo que esta distinción es necesaria para llamar la atención sobre la cambiante problemática del movimiento revolucionario en China; pero es necesario hacer algunas matizaciones si queremos superar las nociones estereotipadas del anarquismo. En última instancia, la distinción no es entre espontaneidad y organización, sino entre diferentes tipos de organización. Lo que los anarquistas rechazaban no fue la organización per se sino la organización *política*, y si parecían haber insistido en una revolución social espontánea, concebían la espontaneidad como una autoactividad social que produciría una nueva organización social en el curso de la actividad revolucionaria. El movimiento revolucionario durante el período anterior no fue espontáneo; se creó (aunque en un sentido radicalmente diferente que después de 1927) y los anarquistas desempeñaron un papel importante en su creación. La calificación nos permite ver la actividad anarquista como algo más que la actividad azarosa de los individuos, o como un radicalismo difuso y sin coherencia.

¿Se puede hablar de un movimiento anarquista en China? Creo que sí, siempre y cuando la palabra movimiento no se entienda simplemente como actividades cuyos pensamientos están determinados desde un centro identificable, estipulación restrictiva que fue *objeto* del desafío anarquista a los otros movimientos sociales

revolucionarios de la época. En la topografía ideológica del radicalismo chino en las tres primeras décadas del siglo, el anarquismo era una figura omnipresente sin un centro, concentrada en torno a nodos de difusión ideológica y actividad social cuya ubicación cambiaba con los cambios en la suerte del movimiento revolucionario. Aunque esto era un inconveniente desde la perspectiva de la eficacia política, esta difusión del anarquismo fue una ventaja en la expansión de las ideas anarquistas. El anarquismo, un discurso revolucionario sobre la sociedad que rechazaba explícitamente la política, no pedía una identificación con una ideología o una organización como condición para la lealtad a sus principios. La receptividad a las ideas anarquistas fue la característica más notoria del radicalismo chino cuando las cuestiones de la revolución social y cultural eran sus principales preocupaciones; pero el anarquismo también pudo infundir el pensamiento de aquellos cuyas convicciones ideológicas estaban en otra parte, porque no los desafió al nivel de la ideología. En este sentido, fue un discurso revolucionario que traspasó las divisiones ideológicas en el movimiento revolucionario.

La dispersión ideológica y el descentramiento organizacional del anarquismo (las dos eran caras diferentes de la misma moneda) hacen difícil identificar a los anarquistas o definir los contornos del anarquismo como movimiento. Los atractivos del anarquismo en China fueron variados. Si bien todos los anarquistas compartían un

idealismo social común que se expresaba en el repudio de la autoridad, especialmente del Estado y la familia tradicional, lo que encontraron en el anarquismo es otra cuestión. Para diferentes anarquistas, el anarquismo expresaba de todo, desde actos triviales de antiautoritarismo a la rebelión contra la autoridad asfixiante de la familia, de la opresión de las mujeres por los hombres y de los jóvenes por sus mayores, a una promesa estética de liberación individual, hasta la búsqueda de una igualdad social y económica apenas distinguible de la de los comunistas. Incluso entre los anarquistas sociales, principal preocupación aquí, el anarquismo proporcionó un refugio para los modernistas que lo identificaban con la verdad de la ciencia moderna y rechazaban sin concesiones un pasado precientífico, así como para los antimodernistas que, en su frustración con la sociedad moderna, buscaban más allá de la promesa de una buena sociedad. A principios de los años veinte, los ideales anarquistas estaban ampliamente difundidos en el pensamiento radical; incluso aquellos que en 1921 fundarían el Partido Comunista de China compartían la perspectiva del anarquismo antes de esa época, si no se identificaron realmente como anarquistas, y mantendrían afinidades anarquistas después de su conversión al bolchevismo. Algunos de los anarquistas más distinguidos también eran miembros del Guomindang, aunque en teoría rechazaban la política y jugarían un papel importante en la represión de comunistas (y de anarquistas) por parte del Guomindang a finales de los años veinte. Los compromisos anarquistas

tenían una cualidad tan evanescente y fugaz que incluso los anarquistas en ocasiones estaban inseguros de la seriedad del compromiso, no sólo de los anarquistas de base, sino de aquellos con roles de liderazgo en el movimiento.

Las actitudes anarquistas hacia la organización agravaron el problema (incluso podríamos decir que fueron responsables de él). La afiliación organizacional estricta, que rápidamente disciplinaba la dispersión ideológica comparable entre los marxistas a principios de la década de 1920, no ayuda a delinear el movimiento anarquista porque los anarquistas repudiaron la sujeción del individuo a la organización y de las periferias del movimiento a un centro. Celosos de la autonomía local (localizada en última instancia a nivel individual), los anarquistas estaban de acuerdo en rechazar la regulación centralizada de su pensamiento y actividades. Las reglas organizativas anarquistas, en lugar de exigir a sus miembros que suscribieran un conjunto de reglas bien definidas, a menudo estipulaban sólo que no se opusieran a los objetivos revolucionarios del anarquismo, que a menudo estaban enunciados de manera muy vaga¹⁰. Según un escritor, a principios de los años veinte había varios miles de anarquistas en China (una estimación que

10 Shishede yiqu he dagang (Los objetivos y el programa de la Sociedad de la Verdad), *Banyue* (Media luna), 14 (15 de febrero de 1921). Ver reimpresión en *WZFYYSX* 2:529.

probablemente incluía a los anarquistas fugaces)¹¹. Estos anarquistas tenían sus propias organizaciones locales y llevaban a cabo sus propias actividades, que no sólo diferían entre sí sino que eran, en algunos casos, antitéticas. Entre 1919 y 1925, nacieron en China noventa y dos organizaciones anarquistas (algunas de ellas de corta duración)¹². Evidencia de la amplia popularidad del anarquismo, la proliferación de organizaciones anarquistas es indicativa también de la ausencia de un centro para la actividad anarquista. En ausencia de una dirección organizada, la lealtad y la seriedad individuales tuvieron que asumir la carga de la integridad ideológica y la coherencia de los propósitos. El anarquismo no sólo era individualizado, sino que también planteaba grandes exigencias a los individuos, que al final sólo unos pocos pudieron satisfacer.

Sin embargo, de ello no se sigue que no hubiera ninguna lógica o patrón en la actividad anarquista. Aunque el movimiento carecía de un centro, es posible identificar una serie de nodos de actividad ideológica y social que eran más centrales que los demás (este fue especialmente el caso de los anarquistas sociales bajo discusión). Estos nodos, y los individuos activos en ellos, proporcionaron al movimiento anarquista continuidad a lo largo de los años, así como cierta

11 Xiao Xing, *Zemmayang xuanchuan annaqi zhuyi* (¿Cómo debemos propagar el anarquismo?), *Huzhu yuekan* (Ayuda mutua mensual) 1 (15 de marzo de 1923). Ver reimpresión en *WZFYYSX* 2:683.

12 Véase el listado en *WZFYYSX* 2:1061–66.

medida de coherencia ideológica y un patrón de actividad identificable. Fueron cruciales en la difusión de la ideología anarquista y sirvieron tanto en organización como en actividad como modelos para los anarquistas de toda China. Ciertos individuos aparecen con regularidad en publicaciones anarquistas y en actividades sociales y fueron reconocidos por el movimiento como sus líderes, no por regulación organizacional sino por la aclamación de sus compañeros anarquistas.

En sus orígenes, los centros del anarquismo chino se encontraban fuera de las fronteras físicas de China, en las comunidades chinas de ultramar en París y Tokio. Un centro fue la Sociedad para el Estudio del Socialismo (*Shehuizhuyi jiangxi hui*), que fue establecida en Tokio en 1907 por el erudito clásico Liu Shipei y su esposa, He Zhen. El anarquismo antimoderno y de orientación agraria que los anarquistas de Tokio promovieron en las dos revistas que publicaron tendría un efecto duradero en el pensamiento de los anarquistas chinos, pero esta sociedad existió sólo por un breve período, y su impacto en el movimiento anarquista per se fue limitado.

Más importante a este respecto fue la Sociedad Mundial (*Shijie she*), que se estableció en París en 1906 y serviría durante décadas como conducto entre el anarquismo europeo y el chino. Sus fundadores y líderes, Li Shizeng y Wu Zihui, se encontraban entre los decanos del anarquismo chino. También eran colaboradores cercanos de Sun Yat-sen

(Sun Zhongshan) y eran miembros importantes del Guomindang, en cuyo cargo jugarían papeles importantes en la década de 1920 en el anticomunismo anarquista, así como en la relación problemática que los anarquistas entablarían con el Guomindang después de 1927. El anarquismo modernista, incluso científicista, que promovieron (inspirado en Kropotkin) moldearía el pensamiento a lo largo de los años de la mayoría de los anarquistas chinos. El programa de estudio, trabajo diligente y frugal que iniciaron después de 1912 para educar a los estudiantes chinos en Europa iba a servir como campo de reclutamiento para el anarquismo (aunque, irónicamente, entre sus graduados se encontraban algunos de los comunistas más prominentes de China, incluidos Zhou Enlai y Deng Xiaoping). Este programa, que no sólo buscaba acercar a los intelectuales chinos una conciencia laboral sino que también los unía a los trabajadores chinos en el extranjero (que fueron traídos a Europa durante la Primera Guerra Mundial para trabajar en los ejércitos y fábricas europeos, también a través de la intermediación de Li y Wu) iba a tener un impacto de gran alcance en la revolución china.

Si el anarquismo en China parece a primera vista ser principalmente un fenómeno del sur de China, específicamente de Guangzhou (Cantón), esta impresión, que es al menos parcialmente válida, es producto del importante papel que los anarquistas de Guangzhou

desempeñaron durante dos décadas, no sólo en el sur sino en toda China, así como en comunidades del Sudeste Asiático y en lugares tan lejanos como San Francisco y Vancouver (Canadá). El padre fundador del anarquismo de Guangzhou fue Liu Sifu, más conocido por su nombre adoptivo, Shifu, quien a su muerte en 1915 dejaría tras de sí una imagen de *anarquista* paradigmático, así como un grupo de seguidores devotos y decididos a completar la tarea que había iniciado.



Liu Sifu

Si bien pudo haber anarquistas en Guangzhou antes de 1911, los orígenes del anarquismo de Guangzhou se remontan a la Sociedad de Conciencia (*Xinshe*), que Shifu había establecido poco después de su conversión al anarquismo. En 1914, él y sus seguidores se trasladaron a Shanghai para escapar de la persecución del gobierno. Allí fundó, poco antes de su muerte, la Sociedad de Camaradas Anarcocomunistas (*Wuzhengfu gongchan zhuyi tongzhi hui*). Esta sociedad sirvió de modelo para sociedades similares establecidas poco después en Guangzhou (dirigidas por el hermano de Shifu, Liu Shixin) y Nanjing. El grupo de Liu Shixin incluía a Ou Shengbai, Liang Bingxian, Huang Lingshuang y Huang Zunsheng, todos los cuales alcanzarían prominencia como líderes del movimiento anarquista en el período del 4 de mayo. La revista de la Sociedad, *People's Voice (Minsheng)*, publicada hasta 1922 (irregularmente después de la muerte de Shifu), iba a proporcionar una continuidad muy necesaria en el movimiento anarquista. Los miembros o asociados del grupo de Shifu también fueron responsables de iniciar un movimiento sindicalista en China; en 1917 pudieron organizar a los barberos y empleados de casas de té de Guangzhou en los primeros sindicatos laborales modernos de China, y en 1918 abrieron el camino en la primera celebración del Primero de Mayo de China en Guangzhou. Según un relato, un asociado del grupo de Shifu, Liang Bingxian, era el editor de la primera revista laboral que se publicó en China, *Labor (Laodong)*, publicada en Shanghai

en 1918. En 1921, los anarquistas habían organizado al menos cuarenta sindicatos en Guangzhou¹³.

Después de la muerte de Shifu no hubo una sola figura que pudiera igualarle en estatura en el movimiento anarquista. Pero los anarquistas de Guangzhou continuaron desempeñando papeles de liderazgo en el movimiento, tanto en Guangzhou como en otras partes de China a las que los llevó el fermento estudiantil de finales de la década de 1910. En Guangzhou, el hermano de Shifu, Liu Shixin, y otros miembros del grupo, como Huang Zunsheng, surgieron como líderes sindicales. Los anarquistas de Guangzhou, entre ellos Huang Lingshuang, Zheng Peigang, Yuan Zhenying y Hua Lin, fundaron el primer grupo anarquista en Beijing, donde se habían congregado en 1917 como estudiantes y profesores en la Universidad de Beijing. La sociedad que establecieron, la Sociedad de la Verdad (*Shishe*), jugó un papel importante en la infusión de las ideas anarquistas en el Movimiento de Nueva Cultura dirigido por profesores y estudiantes de la Universidad de Beijing. A principios de 1919, la Sociedad de la Verdad se fusionó con otras sociedades anarquistas en Guangzhou y Nanjing para establecer una organización coordinadora, la Sociedad de la Evolución (*Jinhua she*).

13 Huang Yibo, Wuzhengfu zhuyizhe zai Guangzhou gao gonghui huodong huiyi (Recuerdos de las actividades laborales anarquistas en Guangzhou), *Guangzhou wenshi ziliao* (Materiales literarios e históricos sobre Guangzhou) 1 (abril de 1962): 3.

La revista homónima de la sociedad fue editada por Chen Yannian, quien escribió bajo seudónimo artículos críticos con su famoso padre, Chen Duxiu, líder del Movimiento Nueva Cultura y más tarde primer secretario general del Partido Comunista, que tenía poca paciencia para los anarquistas (Chen Yannian no se convertiría al marxismo hasta 1923).

A principios de 1920 encontramos a los anarquistas de Guangzhou en Zhangzhou, en la provincia de Fujian, que a partir de entonces sirvió como centro para la difusión del anarquismo por derecho propio. Liang Bingxian era el editor de *Fujian Star (Minxing)*, que los anarquistas publicaban en Fujian.

Según Liu Shixin, durante estos años las filas anarquistas se engrosaron con grupos escindidos del Partido Socialista Chino (*Zhongguo shehui zhuyi dang*, fundado en 1911 por Jiang Kanghu), que se inclinaban hacia el anarquismo y complementaban las actividades de los anarquistas de Guangzhou con asociaciones anarquistas particulares (como la Sociedad de Masas, *Qunshe*, en Nanjing)¹⁴.

14 Liu Shixin, Guanyu wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi (Recordando fragmentos de la actividad anarquista), en *WZFYYSX* 2:926–39.

El año siguiente al Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919¹⁵ fue un punto de inflexión en el radicalismo chino, así como en la suerte del anarquismo. Aunque el movimiento fue producto del resentimiento patriótico contra el Tratado de Versalles, la movilización masiva que lo acompañó, especialmente el surgimiento político de los trabajadores chinos, convirtió al socialismo en un tema inmediato de la política china. En un sentido inmediato, los anarquistas se beneficiaron de este giro del radicalismo chino. El anarquismo era el más popular y omnipresente de todos los socialismos en China en 1919, como lo demostró la rápida proliferación de sociedades anarquistas en toda China, y también la difusión de las ideas anarquistas en el pensamiento incluso de aquellos que no eran anarquistas. Durante el año siguiente al Movimiento del 4 de Mayo de

15 El Movimiento del Cuatro de Mayo (chino tradicional: 五四運動, chino simplificado: 五四运动, pinyin: Wǔ Sì Yùndòng) fue un movimiento social chino, surgido a raíz de las protestas de los estudiantes frente a la Puerta de Tiananmén de Pekín el 4 de mayo de 1919. Las protestas en Pekín se desencadenaron por lo que muchos chinos percibían como condiciones humillantes del Tratado de Versalles, que puso fin a la Primera Guerra Mundial. Aunque China, en su condición de aliado de las potencias vencedoras de la Gran Guerra, pertenecía en teoría al bando ganador, la debilidad del gobierno de la República de China en aquel momento supuso la cesión a Japón de numerosos privilegios comerciales en Shandong (anteriormente concedidos a Alemania)¹ y Manchuria. Estas concesiones a Japón despertaron un profundo sentimiento antijaponés que se tradujo en protestas en todo el país y una manifestación masiva de unos 3000 estudiantes que abarrotaron la, por aquel entonces pequeña, Plaza de Tian'anmen, frente a la puerta homónima de la Ciudad Prohibida de Pekín. [N. d. T.]

1919, las ideas anarquistas prevalecieron en la cultura del radicalismo, que entre los jóvenes se manifestó en un floreciente movimiento comunal, el llamado Movimiento Nueva Vida (*Xin shenghuo yundong*). En este movimiento comunal, las ideas anarquistas aparecieron no tanto como componentes de una ideología formal sino como principios de la vida cotidiana. Sugiero que los efectos sobre la conciencia de la juventud fueron aún más profundos porque la nueva generación de jóvenes asimiló el anarquismo, no como un conjunto de ideas fugaces, sino como parte de la cultura cotidiana. Entre los que participaron en el movimiento comunal estaban aquellos que dentro de un año participarían en el establecimiento del Partido Comunista. El movimiento comunal iba a tener un efecto duradero en la conciencia revolucionaria, trascendiendo las cuestiones de influencia anarquista.

También en esta época los intelectuales chinos comenzaron a mostrar un interés genuino en el marxismo como ideología de la revolución. Las iniciativas del Komintern para promover el comunismo en China, a partir de 1919, llevaron a los radicales a considerar una organización política para guiar el creciente movimiento de masas. Este acontecimiento presentaría a los anarquistas, con su oposición al parlamentarismo, un desafío sin precedentes por parte de la izquierda.

Para apreciar la importancia de estos nuevos acontecimientos para los anarquistas, debemos recordar

que no había marxistas o comunistas marxistas comprometidos en China en 1919. La identidad política comunista no asumiría una forma reconocible entre los radicales chinos hasta después del establecimiento de una organización política comunista en China a finales de 1920. A partir de 1919, los radicales chinos, incluidos los fundadores posteriores del Partido Comunista (con la única excepción de Chen Duxiu), mostraron un radicalismo difuso en el que las ideas anarquistas eran las más prominentes. La mayoría todavía entendía el comunismo como anarcocomunismo. Además, los anarquistas seguían siendo el grupo más fácilmente identificable en la izquierda social revolucionaria, lo que puede explicar el entusiasmo del Komintern por incluir a los anarquistas en la organización política que buscaba establecer en China.

Según el anarquista Zheng Peigang, las propuestas iniciales de la Comintern dieron sus frutos a finales del verano de 1919 con el establecimiento de alianzas socialistas (*shehui zhuyizhe tongmeng*) en las principales ciudades¹⁶. En Beijing, Huang Lingshuang cooperó con sus colegas en Beida (y más tarde líderes del Partido Comunista), Chen Duxiu y Li Dazhao, para establecer la primera de estas alianzas. Los radicales en otras partes de China hicieron lo mismo. Estas alianzas servirían de base en 1920 para las sociedades de

16 Zheng Peigang, Wuzhengfu zhuyi zai Zhongguode rougan shishi (Algunos datos sobre el anarquismo en China), *Guangzhou wenshi ziliao* 1 (abril de 1962): 191–92.

estudio marxistas que surgieron en las ciudades chinas tras la llegada en marzo del representante del Komintern, Gregory Voitinsky, que inició la fundación del Partido Comunista. Los anarquistas eran prominentes en estas sociedades y constituían la mayoría en la Sociedad de Beijing para el Estudio de la Teoría Marxista. En Guangzhou, el grupo marxista inicialmente estaba formado enteramente por anarquistas y dos asesores del Komintern. Los anarquistas también asumieron en estos grupos la responsabilidad de la tarea crucial de editar las revistas laborales que los grupos iniciaban.

Estas sociedades proporcionarían los cimientos del Partido Comunista de China. Durante el otoño de 1920, empezando en Shanghai, las sociedades de estudio marxistas comenzaron a convertirse en células comunistas. Aunque el Partido Comunista no se fundó oficialmente hasta julio de 1921, en noviembre de 1920 había surgido una organización partidista embrionaria. La nueva organización adoptó reglas bolcheviques para su funcionamiento y un programa bolchevique cuya piedra angular era la creación de una dictadura del proletariado. Los anarquistas, que se oponían tanto a la organización jerárquica como a la dictadura proletaria, abandonaron abruptamente la organización. Al mismo tiempo, la organización del partido dio lugar a las primeras polémicas entre comunistas y anarquistas, con el objetivo básico de trazar una distinción clara entre las dos filosofías de la revolución social.

La organización del Partido Comunista, con su exigencia de lealtad exclusiva al partido y a su ideología, dividió inevitablemente la alianza social revolucionaria del año anterior. Sin embargo, la división no fue definitiva hasta algún momento de la primavera de 1922; ni siquiera entonces se abandonaron por completo los esfuerzos por superar las diferencias entre comunistas y anarquistas. Los anarquistas se encontraban entre los invitados a asistir al Congreso de los Trabajadores del Este en Moscú en la primavera de 1922 y, según Huang Lingshuang, Chen Duxiu dijo en el verano de 1922 que los anarquistas y los comunistas son los líderes de la sociedad reformadora; sólo pueden avanzar en unidad y no deben dividirse para oponerse unos a otros¹⁷.

Probablemente su invitación no se debió a una mentalidad abierta. La popularidad anarquista todavía estaba en aumento en 1922 (alcanzaría su punto máximo en 1922/23), y el primer Congreso Nacional del Trabajo, recientemente convocado en Guangzhou, acababa de revelar el alcance de la influencia anarquista en las organizaciones laborales del Sur. Algunos anarquistas seguían esperando que los comunistas pudieran ser atraídos a la causa anarquista, o al menos persuadidos a cooperar con los anarquistas. Los anarquistas que se sentían cercanos a la causa comunista se negaron a abandonar las esperanzas de cooperación

17 Lingshuang zhi mojun han (Una carta de Lingshuang), *Chunlei yuekan* (Truenos de primavera mensual), 1 (10 de octubre de 1923): 105.

anarquista-bolchevique (*anbu hezuo o anbu xishou*, literalmente, mano a mano), y todavía en 1923, en la última entrega de su polémica con Chen Duxiu, que había comenzado en 1920, Ou Shengbai escribió: Bajo las malas circunstancias de la sociedad china actual, tanto los marxistas como los kropotkinistas servirán. Que cada uno busque a su manera derrocar las fuerzas de la vieja sociedad. Cuando llegue el momento podremos resolver la cuestión de la organización social en la práctica¹⁸.

Los anarquistas podían ver lo que estaba escrito en la pared, pero se mostraban reacios a leerlo. Los anarquistas chinos no eran muy diferentes en este sentido de anarquistas como Emma Goldman y Alexander Berkman, quienes seguían esperando, contra toda evidencia disponible (que presenciaron de primera mano), que la dirección bolchevique aceptaría la promesa original de una revolución social popular una vez evitada la crisis del nuevo Estado soviético. Los anarquistas, como otros socialistas, habían invertido mucho en la Revolución de Octubre como el comienzo de una nueva era en la historia y no estaban dispuestos a abandonar las esperanzas puestas en su promesa. De hecho, el repudio final del bolchevismo por parte de Goldman y Berkman tuvo mucho que ver con la pérdida de esperanza de los anarquistas chinos en una

18 Ou Shengbai, Da Chen Duxiu junde yiwen (Respondiendo a las dudas del Sr. Chen Duxiu), *Xuehui* (Mar de aprendizaje), núms. 104109 (febrero de 1923). Ver reimpresión en *WZFYYSX* 2:664.

alianza con el Partido Comunista en 1922. En las polémicas contra la Unión Soviética y el bolchevismo que los anarquistas chinos lanzaron después de 1922, sus escritos iban a desempeñar un papel crucial. Por su parte, los comunistas y sus asesores del Komintern parecen haber abandonado su búsqueda de convertir a los anarquistas una vez que encontraron aliados más poderosos en el Guomindang. El esfuerzo por convertir a anarquistas individuales nunca se detuvo, pero los anarquistas eran sólo una preocupación comunista apenas visible después de que el partido se embarcara en el establecimiento de un frente único con el Guomindang a finales de 1922.

A principios de 1922, los anarquistas volvieron a centrar su atención en organizar un movimiento anarquista independiente. Con el aumento de la popularidad del anarquismo durante el Movimiento del 4 de Mayo, las sociedades anarquistas habían proliferado por toda China. Si bien los anarquistas de Guangzhou mantuvieron un papel destacado en el movimiento anarquista, los anarquistas de otras partes de China, especialmente de Hunan y Sichuan, se distinguieron cada vez más como voces destacadas.

La difusión nacional del anarquismo descentralizó aún más el movimiento anarquista y hace más difícil para el historiador identificar un centro del anarquismo chino. Es posible, sin embargo, señalar una serie de sociedades anarquistas en este momento, si no como líderes, al menos como puntos de irradiación en la propagación de la ideología

anarquista, y por el papel que desempeñaron al establecer el tono de la actividad anarquista. Estas sociedades se distinguían por su longevidad (y, por lo tanto, el papel que desempeñaron en el sostenimiento de la actividad anarquista), la originalidad e intensidad de sus actividades y la estima general que los anarquistas de todo el país tenían por los individuos que desempeñaban papeles dirigentes en ellas.

En la primavera de 1922, más de cincuenta anarquistas se reunieron en Guangzhou para establecer una Federación Anarquista (descrita simplemente como AF). Anteriormente, destacados anarquistas de Guangzhou se habían reunido con Chen Duxiu y otros líderes comunistas en Guangzhou para discutir la posibilidad de cooperación. Es posible que la federación se haya fundado en respuesta a la imposibilidad de lograr un compromiso entre los dos grupos. El liderazgo de la federación incluía a Ou Shengbai, Liang Bingxian y Huang Lingshuang, los anarquistas más destacados de Guangzhou. Un papel clave en la organización lo desempeñó un ruso que había aparecido recientemente en Guangzhou, Dikebuo (¿Dikebov?), quien aparentemente sugirió la fundación de una federación. La federación se organizó como una conspiración secreta, con nombres en clave y contraseñas¹⁹. La federación no duró mucho. El

19 Benshe zhi gedi tongzhi han (Una carta de esta sociedad a los camaradas de todo el mundo), *Chunlei yuekan*, 1 (10 de octubre de 1923):

comportamiento bárbaro de Dikebuo, que buscaba asumir poderes dictatoriales, y la volubilidad de otros miembros (en 1923 Ou Shengbai estaba en París y Huang Lingshuang en la Universidad Clark en Massachusetts) lo llevaron a un rápido final en el otoño de 1922.

Los anarquistas, sin embargo, no se dieron por vencidos. En agosto de 1923 habían establecido una nueva federación, basada en la Sociedad de la Realidad (*Zhenshe*)²⁰. Fundada por los anarquistas Wang Siweng, Li Shaoling, Zheng Zhenheng y Xie Juexian, la Sociedad de la Realidad comenzó la publicación en octubre de 1923 de una nueva revista, *Spring Thunder (Chunlei)*, que con algunas metamorfosis serviría durante dos años como una importante revista, órgano del anarquismo chino. La nueva federación tenía dos secciones importantes, la general y la de propaganda. Esta última se subdividió en tres áreas que reflejaban las preocupaciones del trabajo de la federación: oficinas campesinas, obreras y de educación.

Estrechamente asociada con estas actividades estaba otra sociedad anarquista de Guangdong que había surgido en 1922, la Sociedad Popular Tocsin (*Mingzhong she*), dirigida por Li Shaoling y Li Jianmin. Al principio una sociedad local,

9295, para este relato. Véase también Zheng Peigang, *Wuzhengfu zhuyi*, 202.

20 Esto también podría traducirse como Sociedad de la Verdad. Utilizo aquí la Sociedad de la Realidad para distinguirla del Shishe, que he traducido como Sociedad de la Verdad.

esta sociedad había ampliado su alcance en respuesta a la fundación de la primera federación en 1922. La revista que la sociedad comenzó a publicar en julio de 1922, *People's Tocsin*, sería la revista más longeva (ininterrumpida) en la historia del anarquismo chino. Se publicó mensualmente durante cinco años, principalmente en Guangdong hasta que se trasladó a Shanghai en la primavera de 1927. En años posteriores, Bi Xiushao, Fan Tianjun y Li Taiyi desempeñaron papeles importantes tanto en la sociedad como en la revista. Entre los colaboradores de la revista se encontraban los anarquistas chinos más importantes de la década de 1920: Ou Shengbai, Huang Lingshuang, Liang Bingxian, Li Feigan (Bajin), Qin Baopu, Jing Meijiu, Wei Huilin y otros, cuyos nombres aparecían con frecuencia en publicaciones anarquistas. pero no son identificables más allá de los seudónimos que emplearon (Kuli y Zhiping). Sus números especiales sobre Kropotkin en 1923 y Shifu en 1927 fueron acontecimientos históricos para los anarquistas y obtuvieron contribuciones no sólo de los mencionados anteriormente sino también de los decanos del anarquismo, Li Shizeng y Wu Zhihui. No sólo fue un órgano importante para la crítica anarquista del comunismo, sino que también fue en ese momento la principal fuente de escritos de anarquistas europeos como Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Jean Grave y Varlaam Cherkezov²¹.

21 Fangwen Fan Tianjun xianshengde jilu (Relato de una visita al Sr. Fan Tianjun), en *WZFYYSX* 2:1039.

Cuando se estableció la Federación Anarquista en 1922, envió a Huang Lingshuang a Shanghai para incorporar a los anarquistas a la federación. El grupo de Shanghai (que se dedicaba principalmente a la enseñanza del esperanto) incluía a dos anarquistas de Guangzhou, Zheng Peigang y Liu Wudeng (hermana de Shifu y amante de Zheng), así como a Deng Mengxian y una anarquista de Hunan, Zhou Dunhu, una trabajadora organizadora y asociada de Huang Ai y Peng Renquan, quienes recientemente habían sido asesinados por sus actividades laborales. En 1923, este grupo comenzó a publicar su propia revista, la efímera *Ayuda Mutua (Huzhu)*, editada por Deng Mengxian, como parte de la actividad de la federación. También participaron en la reactivación de *Freedom (Ziyou)*, editado por Jing Meijiu, que había sido suspendido por las autoridades en 1922. La Sociedad de la Libertad también serviría en los años siguientes como fuente de literatura anarquista²².

La Federación Anarquista también mantuvo correspondencia con la revista anarquista de París *After Work (Gongyu)*, que entre 1922 y 1925 fue un importante órgano anarquista en las polémicas contra los comunistas en Francia. Fue editado en un principio por los hijos de Chen Duxiu, quienes, hasta su conversión al comunismo en 1923, lideraron la polémica contra el partido de su padre (representado en París por la *Juventud [Shaonian]*, en el que Zhou Enlai defendía el bolchevismo contra los anarquistas).

22 Zheng, Wuzhengfu zhuyi, 202.

Después de 1923, Li Zhuo y Bi Xiushao desempeñaron un papel importante en esta revista. En 1925, cuando Bi regresó a China, *After Work* se fusionó con *Free People (Ziyouren)*, editado por Shen Zhongjiu, quien, como Bi, era de la provincia de Zhejiang²³. (Bi también se convirtió en el editor, brevemente, de *Gente de Tocsin* cuando se trasladó a Shanghai).

Otras tres sociedades, que en el mejor de los casos estaban vagamente conectadas con los anarquistas de Guangzhou y la federación, iban a desempeñar papeles importantes en el movimiento anarquista, ya sea como diseminadores del anarquismo o como nodos de actividad anarquista. La primera fue la Sociedad del Pueblo Libre, fundada en Shanghai en 1924, dirigida por el anarquista de Zhejiang Shen Zhongjiu y un tal Chinu (un seudónimo). La importancia de esta sociedad derivaba sobre todo de su implicación en el movimiento sindicalista de Shanghai. Los miembros de la sociedad participaron activamente en los sindicatos y en la educación laboral. Estuvieron involucrados, si no iniciaron, un periódico sindical, *Labor Tendaily (Laodong xunkan)*. Shen trabajó en estrecha colaboración con los anarquistas de Hunan, que eran una fuerza importante en la Federación de Sindicatos de Shanghai (*Shanghai gongtuan lianhe hui*). También fue profesor en la Escuela Lida experimental, establecida en Shanghai en ese momento por el anarquista

23 Bi Xiushao, *Wo xinyang wuxhengfu zhuyide qianqian houhou* (Relato de mis creencias anarquistas), en *WZFYYSX* 2:1025.

de Hunan Kuang Husheng. Posiblemente fue a partir de esta asociación que surgió en ese momento un plan para establecer una Universidad Laboral (*Laodong daxue*), que se realizó tres años después. La Sociedad de la Gente Libre mantuvo correspondencia con *Spring Thunder* en Guangzhou y, en 1925, se fusionaría con *After Work* (sobre estas actividades, ver más adelante)²⁴.

Una segunda sociedad importante en Shanghai fue la Sociedad de Vanguardia Popular (*Minfeng*), en la que los anarquistas de Sichuan Lu Jianbo y Mao Yibo desempeñaron papeles destacados. La sociedad se estableció en Nanjing en 1923 y publicó allí una revista del mismo nombre antes de mudarse a Shanghai en 1925. Lu había estado activo anteriormente en actividades anarquistas en Sichuan y tenía alguna asociación en Shanghai con su compañero provincial más famoso, Bajin, quien También se había mudado a Shanghai a mediados de los años veinte. Lu fue responsable de fundar dos sociedades en 1927 que desempeñaron algún papel en la actividad anarquista en Shanghai, la Sociedad para el Estudio del Sindicalismo (*Gongtuan zhuyi yanjiu hui*) y la Federación de Jóvenes Anarcocomunistas Chinos (*Zhongguo shaonian wuzhengfu gongchan zhuyizhe lianmeng*). Tuvo que abandonar Shanghai en 1928 para

24 Tongzhi xiaoxi (Noticias de camaradas), *Jingzhe* (Fiesta de la primavera, literalmente el despertar de los insectos), 1 (1924). Esta revista fue una continuación de *Chunlei* después de que este último cerrara. Véase también Zheng Peigang, *Wuzhengfu zhuyi*, 204–6.

escapar de la persecución del Guomindang debido a sus críticas a la cooperación anarquista-Guomindang (fue acusado por anarquistas relacionados con el Guomindang de ser un anarquista bolchevizado). A finales de los años treinta estaba de regreso en Sichuan, publicando otro periódico anarquista²⁵.



Jing Meijiu

25 Jiang Jun, Lu Jianbo xiansheng zaoniande wuzhengfu zhuyi xuanchuan huodong jishi (Un relato de las actividades anarquistas del Sr. Lu Jianbo en su juventud), en *WZYZYSX* 2:1009–22. Fangwen Fan Tianjun, 1041–43, analiza algunas actividades de este grupo radical.

Finalmente, la sociedad anarquista más activa del norte de China fue la Sociedad del Mar del Aprendizaje (*Xuehui she*), que publicó un suplemento del mismo nombre en el *Diario Nacional de Aduanas (Guofeng ribao)*, editado por el anarquista de Shanxi Jing Meijiu. Jing, uno de los mayores del anarquismo chino en ese momento, se había convertido al anarquismo en Tokio en los días previos a la Revolución de 1911. Jing posiblemente había sido influenciado por el anarquismo agrario que habían propagado los anarquistas de Tokio. Además de difundir el anarquismo en el Norte, los miembros de la Sociedad del Mar del Aprendizaje también participaron activamente en la promoción del anarquismo en las zonas rurales²⁶.

Investigaciones adicionales pueden revelar que otras sociedades anarquistas desempeñaron papeles igualmente importantes, o posiblemente más, en el movimiento anarquista de la década de 1920. Los anarquistas estaban activos en todas partes, involucrados en sus propias organizaciones así como en organizaciones de otros, quienes sin embargo les daban espacio en sus propias publicaciones (como el suplemento del *Diario de Actualidad [Shishi xinbao]* de la Camarilla de investigación, luz del aprendizaje [*Xuedeng*], un foro importante para escritos anarquistas sobre la Unión Soviética). Sus actividades abarcaron desde

26 Jing Meijiu, *Zuian* (Relato de crímenes), en *Xinhai geming ziliao leipian* (Materiales sobre la revolución de 1911), ed. Academia China de Ciencias Sociales (Beijing, 1981), 54157.

la distribución de panfletos anarquistas hasta una actividad ideológica más sostenida, así como actividades organizativas entre los trabajadores y la población agraria²⁷.

La naturaleza dispersa de estas actividades hace arriesgada cualquier generalización sobre estas sociedades o su relación entre sí. Las sociedades se distinguían por el carácter sostenido de sus actividades, lo que las hacía algo más visibles como centros de actividad. A pesar de haber asumido denominaciones como federación, estas sociedades eran en gran medida independientes entre sí en sus actividades. Lo que les dio cierta apariencia de unidad fue la correspondencia que mantuvieron y el contacto relativamente frecuente entre quienes desempeñaban funciones de liderazgo dentro de ellas. Al final, para estas sociedades, así como para muchas otras en la China rural y urbana, el anarquismo se convirtió en un movimiento a través del movimiento de anarquistas individuales, a menudo, pero no siempre, en la misma dirección general.

Algo que unificó a los anarquistas en la década de 1920 fue su oposición al bolchevismo. La cuestión de la relación de los anarquistas con el Guomindang, sin embargo, fue un tema divisivo. Los decanos del anarquismo chino, como Li Shizeng y Wu Zhihui, también habían sido miembros del

27 Estas actividades pueden extraerse de las secciones de Noticias de camaradas publicadas en revistas anarquistas. Para una muestra de *People's Tocsin*, véase *Wusi shiqide shetuan* (Sociedades del período del 4 de mayo), ed. Zhao Chonghou et al. (Pekín, 1979), 4:275–80.

Guomindang desde su creación, y con la reorganización del partido de 1924 (mediante la cual se permitió a los comunistas convertirse en miembros del Guomindang), asumieron papeles poderosos, aunque roles no oficiales en el partido. Los activistas anarquistas más jóvenes y radicales se opusieron inicialmente a cualquier implicación con el Guomindang. Sin embargo, con la supresión de los comunistas por parte del Guomindang en 1927, estos últimos suspendieron su oposición al Guomindang y siguieron el ejemplo de Li y Wu para ingresar al partido, con la esperanza de recuperar los movimientos de masas (en particular, los laborales) para el anarquismo.

El resultado fue una alianza anarquista breve pero significativa con el Guomindang. Los más importantes en la alianza fueron los anarquistas del Guomindang y los activistas radicales de Sichuan y Zhejiang que habían estado activos durante los años anteriores en el movimiento sindicalista de Shanghai. Sin embargo, la alianza no se limitó a ellos. En otras partes de China, como Guangzhou, los anarquistas intentaron recuperar el movimiento obrero bajo los auspicios del Guomindang. Incluso el hermano del venerable Shifu, Liu Shixin, estuvo dispuesto a colaborar con el Guomindang a finales de los años veinte.

Los centros institucionales de colaboración anarquista con el Guomindang fueron la Universidad Laboral (*Laodong daxue*) establecida en Shanghai en el otoño de 1927, y una revista que los anarquistas publicaban semanalmente junto

con la universidad, *Geming zhoubao* (Revolución, en adelante, simplemente *Geming*). La Universidad Laborista, que iba a durar casi cinco años, tenía como objetivo cumplir el sueño anarquista de larga data de crear un nuevo tipo de individuos chinos, personas íntegras igualmente adeptas al trabajo mental y manual, en quienes los anarquistas continuaron depositando sus esperanzas para solucionar en el futuro los problemas culturales y sociales más profundos que enfrentaba China. El objetivo inmediato era formar un nuevo tipo de líder sindical en China, que fuera capaz de guiar los movimientos laborales sin sujeción a los partidos políticos. *Revolución*, que iba a ser la última revista anarquista importante en China, publicó estos objetivos de la Universidad Laborista.

La colaboración duró sólo alrededor de un año. En 1928, el Guomindang había completado su tarea de unificar el país una vez más y ya no estaba interesado en la continuación de los movimientos de masas, en los que percibía un desafío a su nuevo *statu quo*. Los movimientos de masas fueron suspendidos en la primavera de 1928. Para los activistas anarquistas, esto fue un duro golpe, y aunque continuaron colaborando con el Guomindang, ahora dirigieron sus críticas de los comunistas a la dirección del Guomindang, incluidos los líderes anarquistas en el partido. En respuesta, el Guomindang restringió la actividad anarquista dentro de la Universidad Laborista y en el otoño de 1929 proscribió *la Revolución*.

La proscripción puso fin efectivamente al movimiento anarquista en China. Anarquistas individuales continuaron activos en los años treinta, pero después de esta proscripción se hace difícil hablar del anarquismo en China como un movimiento, o incluso como una voz efectiva en la revolución. El anarquismo había florecido durante las dos décadas anteriores en circunstancias de desintegración política y movilización de masas. El establecimiento de un nuevo orden político, irónicamente bajo un partido revolucionario, iba a privar a los anarquistas de espacio para su actividad. Después de 1927, el movimiento revolucionario en China pasaría a manos de aquellos que estaban dispuestos a hacer la revolución, si era necesario por la fuerza armada, lo que requería el tipo de organización que los anarquistas no estaban dispuestos a tolerar ni podían formar. Los días del anarquismo como fuerza en el movimiento revolucionario chino habían terminado.

Durante estos años los anarquistas chinos se veían a sí mismos como parte de un movimiento anarquista mundial. Los primeros anarquistas chinos debieron su conversión al anarquismo al contacto con anarquistas extranjeros. Li Shizeng, fundador de la Sociedad Mundial en París, se convirtió al anarquismo como consecuencia de su estrecha relación con la familia del famoso anarquista francés Élisée Reclus; La familia Reclus mantendría en los años siguientes una estrecha asociación con el movimiento anarquista en China. Un papel similar desempeñó en Tokio el anarquista

japonés Kotoku Shusui, quien fue el orador principal en la primera reunión de la Sociedad para el Estudio del Socialismo. A mediados de su adolescencia, el anarquista Hua Lin incluso visitó al propio Kropotkin en Londres²⁸. Las alianzas socialistas fundadas en 1919 fueron producto de una conferencia de socialistas del Lejano Oriente celebrada en Shanghai, en la que participó el anarquista japonés Osugi Sakae (un informe policial incluso informó erróneamente que Emma Goldman estaba en Shanghai)²⁹. Los anarquistas chinos en la Unión Soviética a principios de los años veinte establecieron contacto no sólo con anarquistas rusos, sino también con anarquistas extranjeros en Rusia, como Emma Goldman y Alexander Berkman. De estos contactos surgiría la asociación de por vida entre Goldman y el escritor anarquista Bajin. Osugi Sakae, justo antes de su asesinato en Japón en 1923, visitó brevemente China nuevamente en su camino a una conferencia anarquista internacional en Europa³⁰. Mientras tanto, los anarquistas en Francia mantuvieron su relación con líderes del movimiento anarquista europeo, como Jean Grave; y cuando la señora Kropotkin se reunió con anarquistas europeos en París después de abandonar la Unión Soviética en 1923, entre ellos había anarquistas chinos. A finales de los años veinte,

28 Hua Lin, *Tan annaqi seisiang* (Discusión sobre mi anarquismo), en Hua Lin, *Bashan xianhua* (Palabras ociosas de Bashan) (Shanghai, 1945), 49.

29 Thomas A. Stanley, *Osugi Sakae: Anarquista en el Japón Taisho* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 132–35.

30 Bi Xiushao, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 1023.

mientras los anarquistas de Fujian se preparaban para una insurrección rural, se les unieron anarquistas de Japón y Corea que creían que Fujian podría servir como base para una insurrección anarquista en el este de Asia³¹.

Estos contactos sugieren que la suerte del anarquismo en China estuvo ligada no sólo a las condiciones particulares de la sociedad y la política chinas, sino también a la suerte del anarquismo como movimiento global. El anarquismo floreció en China cuando también era la ideología más importante de la revolución social a nivel mundial. Los anarquistas en China obtuvieron tanto su vitalidad como gran parte de su inspiración intelectual del anarquismo como movimiento global. Del mismo modo, el declive del anarquismo en China a finales de los años veinte correspondió a una recesión mundial del anarquismo cuando el marxismo, ahora bajo una apariencia leninista, tomó el relevo del anarquismo como la principal ideología de la revolución social después de la Revolución de Octubre.

Estos vínculos íntimos con la suerte del anarquismo global también se reflejaron en cambios sutiles en los argumentos anarquistas a favor de la revolución. En todo momento, el anarquismo de P. Kropotkin, refractado a través de las interpretaciones de Reclus y Grave, fue la principal fuente del anarquismo chino. Pero un anarquismo tolstoyano también encontró su camino en el anarquismo chino a

31 Fangwen Fan Tianjun xiansheng, 1046.

través de la agencia de los anarquistas de Tokio. En la década de 1920, los escritos de los anarquistas rusos proporcionaron gran parte de la base para la crítica anarquista del marxismo. A finales de los años veinte las ideas de P.J. Proudhon adquirieron brevemente prominencia en la colaboración anarquista con el Guomindang. A finales de los años treinta, mucho después del apogeo del anarquismo, el anarquismo español proporcionó cierta inspiración antes de que las fuerzas del fascismo extinguieran la revolución española. Mientras que el anarquismo chino se derivaba en gran medida de estas fuentes extranjeras, las ideas que ganaron adeptos en China estaban estrechamente ligadas a las preocupaciones particulares de la revolución china.

La contribución anarquista a la ideología radical

Durante el período 1905-1930, el anarquismo sirvió como fuente de ideas revolucionarias que colocaron a los anarquistas en la vanguardia del movimiento revolucionario o reforzaron elementos importantes del pensamiento revolucionario, que no eran necesariamente de origen anarquista pero que, en su coincidencia con ideas

anarquistas básicas, permitieron a los anarquistas desempeñar un papel central dominante en la actividad radical. Desde 1907 hasta bien entrados los años veinte, de todas las filosofías radicales en competencia importadas al pensamiento chino, sólo el anarquismo estuvo disponible en una cobertura integral y gozó de una amplia distribución entre el público lector. La mayoría de los clásicos del anarquismo ya estaban disponibles en traducción china a principios de la década de 1910 (lo que no se podía decir de *ninguna* obra marxista importante hasta 1920), y algunos pasaron de ser publicaciones periódicas radicales a revistas y periódicos convencionales. Estas traducciones sirvieron como medio a través del cual se transmitieron a China preocupaciones centrales del pensamiento radical europeo, incluidos los problemas de la democracia política y económica, la igualdad y la justicia económicas, la relación del individuo y la sociedad, el lugar de la familia en la sociedad, el lugar de las mujeres en la sociedad, la relación entre educación y democracia, ciencia y pensamiento social, etc. Los anarquistas estaban a la vanguardia de las llamadas a una educación universal, a la transformación de la familia y la cultura que sustentaba a la antigua familia, y a la emancipación de la mujer y la liberación del individuo, que a mediados de la década de 1910 eran lugares comunes del pensamiento radical en China. También podrían atribuirse algunas primicias importantes, que prefiguraron el giro que tomaría el movimiento revolucionario al asumir un carácter social en los años veinte. Los anarquistas fueron los

fundadores de los primeros sindicatos modernos en China (en 1917). También encabezaron la transmisión del movimiento revolucionario a las zonas rurales. Fueron los primeros en experimentar nuevas formas de educación, así como nuevas formas de organización de la producción. Finalmente, ya sea con estos experimentos o con actividades organizativas en la ciudad o el campo, establecieron patrones de actividad que a largo plazo proporcionarían modelos para otros revolucionarios: la creación de un contexto educativo e institucional mediante el cual los individuos y los grupos sociales (estudiantes, mujeres, trabajadores o campesinos) podían participar en actividades sociales.

Tanto la actividad anarquista como los patrones que siguió fueron ramificaciones directas de la concepción anarquista de la revolución y la perspectiva filosófica que la sustentaba. Para aclarar dos conceptos erróneos básicos sobre la perspectiva anarquista: los anarquistas no elevaban al individuo por encima de la sociedad; sólo repudiaban los acuerdos sociales que ignoraban al individuo; no rechazaron todas las instituciones sociales: rechazaron sólo aquellas que eran coercitivas. Creían que las instituciones coercitivas distorsionaban la sociabilidad esencial de los seres humanos, los enfrentaban entre sí en la búsqueda de intereses individuales o grupales, transformaban la sociedad de un ámbito de existencia auténticamente social a un ámbito de conflicto entre intereses parciales, que luego

podían superarse sólo mediante un uso posterior de la coerción. El objetivo de la revolución era romper con este círculo vicioso. La liberación del individuo tenía como objetivo liberar al individuo, no de cualquier restricción social, sino de esta condición social particular, que hacía imposible una existencia verdaderamente social al alienar tanto los derechos *como* las obligaciones de los individuos a instituciones coercitivas, que convertían a los individuos en egoístas y luego apelaban a la coerción para contener sus actividades. La eliminación de la coerción era, por tanto, una condición previa para que los individuos asumieran su derecho social de nacimiento así como sus obligaciones sociales. En otras palabras, el objetivo de la liberación individual era la restauración del individuo de su sociabilidad esencial. Esto significaba la reorganización de la sociedad sobre la base de la asociación voluntaria. Sólo las personas libres podían establecer instituciones auténticamente sociales; y sólo aquellas instituciones fundadas en la libertad podían formar individuos auténticamente sociables. El repudio anarquista de la política, el Estado y otras instituciones de autoridad tenía como objetivo eliminar las estructuras que intermediaban en las relaciones entre los individuos para dar libre juego a la dialéctica entre el individuo y la sociedad.

Esto requería una estrategia revolucionaria en dos frentes: una revolución social para eliminar las estructuras autoritarias y una revolución cultural para purgar a los

individuos de hábitos de autoridad y sumisión que se habían convertido en una segunda naturaleza en una larga historia de vida bajo la coerción. Las dos no formaban operaciones separadas sino parte del mismo proceso revolucionario; porque las estructuras autoritarias no podrían abolirse mientras persistieran los hábitos de autoridad y sumisión, y esos hábitos se perpetuarían mientras duraran las estructuras autoritarias.

Esta insistencia en la inseparabilidad de lo social y lo cultural fue el rasgo distintivo de la idea anarquista de revolución social. Creo que los anarquistas podrían afirmar con razón que fueron los primeros dentro del discurso revolucionario en China en plantear la cuestión de la revolución cultural, con implicaciones de largo alcance en el desarrollo de ese discurso. Sin embargo, esas implicaciones no están claras a menos que analicemos más de cerca las consecuencias que tuvo para el pensamiento revolucionario la relación que establecieron entre lo social y lo cultural.

Esta relación, en primer lugar, generó una aguda conciencia de la correspondencia entre los fines y los medios de la revolución. Dado que el objetivo de la revolución no era sólo sustituir las antiguas por nuevas instituciones, sino cambiar los hábitos culturales que informaban todas las estructuras institucionales (lo que en última instancia significaba cambiar el lenguaje en el que la gente hablaba y pensaba acerca de la sociedad), aquellas instituciones que perpetuaban los viejos hábitos no podían servir como un

medio adecuado para lograr objetivos revolucionarios: la revolución no podría lograrse mediante métodos que contravinieran sus objetivos. La cuestión no era simplemente moral (es decir, el rechazo de medios inmorales para lograr fines morales), ni siquiera una cuestión de autenticidad revolucionaria, aunque ambas estaban presentes en el pensamiento anarquista. Más importantes son sus implicaciones para la revolución como proceso de cambio. La necesidad de hacer que los métodos revolucionarios fueran consistentes con los objetivos revolucionarios llevaba esos objetivos al proceso mismo de la revolución. La utopía anarquista no estaba en algún lugar del futuro, era un principio que inspiraba el proceso revolucionario; una forma diferente de decir que los anarquistas utopizaron el proceso revolucionario mismo. Esto no quiere decir que los anarquistas en todo momento estuvieran a la altura de sus propias premisas, porque no fue así. Pero la utopización de la revolución (la fe en la capacidad de la revolución para crear instituciones revolucionarias en sus propios procesos) iba a ser un elemento dinámico de la revolución en China.

En segundo lugar, y aún más básico, la relación que los anarquistas establecieron entre lo social y lo cultural presuponía una percepción del problema de la revolución como un problema discursivo: la revolución significativa implicaba la transformación de los discursos sociales – formas de pensar y hablar sobre la sociedad– que

constituían sociedad. Los anarquistas fueron los primeros en China en pedir una revolución cultural. Más importante aún, concebían la cultura socialmente, como cultura cotidiana que construía relaciones sociales al nivel de las interacciones cotidianas y que a su vez se reproducía diariamente.

No sorprende entonces que los anarquistas consideraran la educación como la piedra angular de la revolución: la educación no en un sentido formal sino como un proceso de transformación de los hábitos cotidianos. Ya sea en los experimentos educativos que iniciaron, o en la organización laboral y campesina, el principio rector de la actividad revolucionaria anarquista fue crear espacios en los que la gente pudiera pensar diferente sobre la sociedad viviendo de manera diferente. La dialéctica entre el individuo y la sociedad, premisa fundamental de la concepción anarquista de la revolución, se articuló al nivel de la práctica revolucionaria en dos ideas que los anarquistas introdujeron en la educación china, que también pueden ser las contribuciones anarquistas más importantes al discurso revolucionario. Una era la creación de individuos completos, lo que concretamente significaba la combinación de trabajo y aprendizaje en el proceso educativo. Los anarquistas percibieron en la separación del trabajo mental y manual no sólo una causa del empobrecimiento del individuo sino también la base fundamental de la desigualdad social; por lo tanto, superar esa distinción era la clave para la creación de una forma de vida diferente y una forma diferente de pensar

sobre la sociedad. La segunda idea era la creación de espacios sociales en los que esta división básica del trabajo pudiera superarse y el individuo, en participación voluntaria en el grupo, pudiera realizar su potencial social. Los anarquistas fueron los primeros defensores en China de una organización comunal que aboliría la división entre ciudad y campo, industria y agricultura, trabajo manual e intelectual. La abolición de la distinción entre trabajo manual y mental en el nivel individual tuvo su contrapartida en el nivel social en la organización de comunas estudiantiles, asociaciones aldeanas y sindicatos laborales; el cambio en un nivel era la condición del cambio en el otro.

Estas son ideas que resultan familiares para los estudiosos de China como elementos clave del marxismo de Mao que se volvieron particularmente prominentes durante el período de la Revolución Cultural³². Al señalar su origen anarquista, no sugiero que Mao o cualquier otra persona que defienda estas ideas sea, por lo tanto, un anarquista, o que el anarquismo tenga un derecho exclusivo sobre ellas. Se pueden encontrar ideas similares en las obras de Marx, y es discutible que el marxismo (al menos el marxismo de Marx) sea bastante consciente de su premisa básica: que la revolución social implica en última instancia una

32 El editor de una reedición de *Campos, fábricas y talleres* de P. Kropotkin (Nueva York: Harper Torchbooks, 1974), Colin Ward, encontró en las comunas chinas establecidas después de 1958 (abolidas en 1983) lo más parecido a la idea de Kropotkin de pueblos industriales (188).

transformación de la conciencia porque las estructuras que dan forma a la sociedad se reproducen en el nivel de las interacciones sociales cotidianas, e incluso dentro del lenguaje, al que Marx se refirió en una ocasión como conciencia práctica³³.

Si bien es importante reconocer la superposición entre anarquismo y marxismo en lo que respecta a estas ideas, también es necesario distinguirlas tanto desde el punto de vista histórico como teórico. Históricamente, fue a través del anarquismo que estas ideas entraron en el discurso revolucionario en China y, al menos inicialmente, fueron identificadas con el anarquismo. Cuando el comunismo marxista entró en el movimiento revolucionario, estableció su identidad repudiando estas ideas por ser irrelevantes para los problemas inmediatos de la revolución. Además, durante las luchas ideológicas que acompañaron a los conflictos políticos de los años veinte, estas ideas proporcionaron munición intelectual a los oponentes del marxismo. El hecho de que estas ideas sobrevivieran al movimiento anarquista y se ubicaran en lugares tan diversos en la conciencia revolucionaria como el marxismo de Mao y el Guomindang muestra que se habían convertido en componentes importantes de un discurso revolucionario

33 Karl Marx, *La ideología alemana*, ed. R. Pascal (Nueva York: International Publishers, 1947), 19.

que trascendía fronteras partidistas o ideológicas; pero su origen histórico se remonta a los anarquistas.

Más importante aún, el hecho de que se encuentren las mismas ideas tanto en el anarquismo como en el marxismo no implica que tengan el mismo significado dentro de los dos contextos ideológicos; sólo señala el área del marxismo que se superpuso con el anarquismo, con consecuencias disruptivas para su estructura teórica. Cualquiera que sea el parecido entre las ideas anarquistas y marxistas de revolución social, las dos ideas ordenaron las prioridades de la práctica revolucionaria de manera diferente. Mientras que la educación y la transformación cultural ocupaban un lugar de importancia primordial en la concepción anarquista de la revolución social, los marxistas daban prioridad a la transformación de las relaciones estructurales en la sociedad. La diferencia puede ilustrarse haciendo referencia a otro concepto que fue central para ambas ideas de revolución social: el concepto de clase. Mientras que los marxistas percibían el fomento de la conciencia de clase como la clave de la revolución, los anarquistas creían que sólo la abolición de la conciencia de clase podría dar paso a un cambio genuinamente revolucionario en la sociedad. Más adelante se discutirá si la idea marxista de ideología puede reducirse a una dotación de clase; Sugiero aquí que, si bien el marxismo también reconoce la cultura y la conciencia como un problema de la vida cotidiana, este reconocimiento está moldeado por otra concepción de la cultura como una

función de la estructura social en la que la clase es central, lo que posiblemente explica la riqueza teórica del marxismo. contra el primitivismo teórico (en palabras del marxista Hobsbawm) del anarquismo. Sugiero, sin embargo, que la complejidad teórica del marxismo (a menudo hasta el punto de llegar a olvidar los objetivos revolucionarios de la actividad teórica) también ha cegado a los marxistas ante las ricas ideas contenidas en la premisa anarquista “aparentemente simple” de que la revolución debe tomar como objetivo final la transformación de los discursos sociales, del lenguaje mismo del pensamiento sobre la sociedad. Si el anarquismo no ha prestado suficiente atención a la transformación estructural, la preocupación marxista por la transformación estructural ha desviado al marxismo de la tarea igualmente crucial de transformar los discursos sociales; de hecho, ha obstruido este último al erigir nuevas estructuras contrarias a este objetivo. Hobsbawm, por ejemplo, no entiende este problema cuando afirma que los marxistas pueden tener algo que aprender de la espontaneidad anarquista: la propia debilidad organizativa de los movimientos anarquistas los ha obligado a explorar los medios para descubrir o asegurar ese consenso espontáneo entre militantes y masas que producen la acción³⁴. Esto es pasar por alto lo que los anarquistas reconocieron claramente: que no hay nada espontáneo en las masas. Más bien, hay un discurso

34 Hobsbawm, *Revolucionarios*, 90.

diferente sobre la sociedad, que los radicales deben asimilar en sus propios esfuerzos por transformar a las masas. No es casualidad que los anarquistas fueran los primeros en compilar un diccionario de lenguaje popular, que creían que les permitiría comunicarse con las masas de manera más efectiva. Y los anarquistas no recurrieron a este esfuerzo porque sus actividades fueran organizativamente débiles; por el contrario, creían que la organización era indeseable en la medida en que creaba un obstáculo a dicha comunicación (o, más precisamente, porque convertía la comunicación, que debía ser bidireccional para ser genuinamente revolucionaria, en la imposición de la voluntad de los revolucionarios sobre las masas, que desde el principio condenó la revolución a la traición de sus propias premisas).

Antes de que los revolucionarios chinos enfrentaran este problema de la comunicación bidireccional como una tarea práctica, como lo harían en la década de 1930, cuando la revolución se vio obligada a trasladarse al campo, los anarquistas lo habían introducido en el discurso revolucionario como un problema central de la revolución. Esta conciencia trajo a los anarquistas un éxito considerable en la actividad revolucionaria, pero sólo a nivel local. Fue en el nivel de una organización política integral donde los anarquistas fracasaron como revolucionarios. Por otro lado, el éxito de otros revolucionarios en ese otro nivel confirmaría en sus consecuencias los temores anarquistas

sobre el destino de la revolución que sometió la tarea crucial de la transformación discursiva a objetivos formulados en el nivel de la política.

Anarquismo y discurso revolucionario

Que reconozcamos en el anarquismo una importancia duradera en la revolución china depende en gran medida de si reconocemos la importancia de la idea de lo social en el discurso revolucionario. La importancia del anarquismo descansa en última instancia en su insistencia en la prioridad de lo social en el discurso revolucionario, lo que tomó forma durante los años en que el anarquismo disfrutó de su mayor popularidad en el pensamiento chino sobre la revolución. Los anarquistas no fueron los primeros en China en plantear la cuestión de lo social, ni fueron los únicos en los años siguientes en insistir en la esencialidad de un componente social para la revolución. La cuestión fue producto de una conciencia nacionalista emergente, que a principios de siglo planteó por primera vez la cuestión de la relación entre Estado y sociedad, señalando la transformación social como el momento esencial para construir un Estado-nación que, a diferencia de la monarquía, a la que iba a reemplazar, no

podía reclamar ninguna sanción moral trascendental o transhistórica, sino que dependía para su legitimidad de sus vínculos con la sociedad que decía representar. Poner a la sociedad al servicio del Estado como su principio legitimador reveló no sólo una nueva problemática de la política, sino que también problematizó la noción de sociedad. Si bien ésta iba a convertirse, y sigue siendo, la cuestión esencial de la política china, fue a través del socialismo –que a lo largo de los años se identificó con la revolución social– que el problema se articuló con la mayor claridad y coherencia. La insistencia en una revolución social fue una característica común de todo el discurso socialista y se extendió también a las defensas no socialistas del cambio. Diferentes grupos entendían diferentes cosas por revolución social, dependiendo de las fuentes de la idea, pero, más importante aún, de su concepción de lo social. A principios de los años veinte, además de las ideas anarquistas de lo social, las más prominentes eran las ideas comunistas y del Guomindang sobre la revolución social.

Es precisamente esta omnipresencia de la idea de lo social lo que confiere significado histórico a la defensa anarquista de la revolución social, que de otro modo habría sido condenada a una pintoresca marginalidad. Lo digo en dos sentidos. En primer lugar, el discurso sobre lo social en su desarrollo se alimentó de una serie de ideologías de revolución social en competencia (y en conflicto) que, sin embargo, se cruzaron en el terreno del discurso, con un

intercambio considerable entre ellas. Por lo tanto, encontramos que a pesar de las diferencias significativas en la revolución social que defendían, también hubo una superposición significativa entre las nociones de lo social anarquista, comunista y del guomindang. El hecho de que el discurso se basara en el lenguaje del socialismo europeo garantizaba tal superposición porque, a pesar de su desintegración en numerosas facciones a principios de siglo, el socialismo en Europa conservó el lenguaje común de sus orígenes e incluso se desdibujó en sus bordes hacia las ideas liberal burguesas de cambio social³⁵. En el contexto chino, además, los conflictos discursivos estaban contenidos dentro de un movimiento revolucionario nacional que, especialmente en las tres primeras décadas del siglo, transformó ideas heterogéneas de lo social en diferentes aspectos de un proyecto revolucionario común; por lo tanto, la superposición discursiva expresaba una situación revolucionaria en la que diferentes grupos participaban en el mismo movimiento revolucionario: no sólo las ideas eran intercambiables (posibles) sino que también lo era la membresía real en diferentes grupos revolucionarios. Como constituyentes de este discurso, las ideas anarquistas adquirieron una amplia difusión más allá del número

35 De hecho, los primeros socialistas de China (Sun Yat-sen y sus seguidores) derivaron su socialismo de los reformadores sociales euroamericanos que buscaban incorporar programas socialistas en una agenda política liberal para impedir la revolución social que propugnaban los socialistas. Véase Dirlik, *Socialismo y capitalismo en el pensamiento chino*.

relativamente pequeño de radicales comprometidos con el anarquismo como ideología integral.

En segundo lugar, dada la omnipresencia de la preocupación por lo social dentro del discurso revolucionario, la concepción anarquista particular de lo social que afirmaba inequívocamente los reclamos de la sociedad contra el Estado (y la política en general) extrajo su importancia de sus implicaciones para el discurso revolucionario como tal. Entre todos los defensores de la revolución social, los anarquistas se distinguían por su intransigente (y exclusiva) insistencia en lo social: una verdadera revolución no podía ser más que social; una revolución que no fuera social no podía calificarse de revolución; y una revolución que comprometía lo social al someterlo a consideraciones políticas se comprometía a sí misma como revolución. En un sentido inmediato, dentro del contexto histórico en el que tomó forma el discurso revolucionario, esta insistencia intransigente en lo social trastocó los límites del debate político al subrayar las limitaciones, de hecho, la opresión ideológica de la política contra el horizonte de lo social. Frente a la perspectiva de una transformación social total, la política, cualquier política, parecía una especie de cierre ideológico para contener lo social. El resultado fue forzar el discurso sobre la revolución fuera de sus fronteras políticas hacia el terreno incierto de lo social. Ya sea que suscribieran ideas anarquistas o incluso encontraran algo de valor en la idea

anarquista de la revolución social, todos los defensores de la revolución social en China tuvieron que aceptar esta idea de lo social. El hecho de que muchos también internalizaran ideas anarquistas de la revolución social en el proceso puede no ser tan importante como su admisión implícita o explícita de que estas ideas apuntaban a un horizonte irreductible del discurso revolucionario, que sólo podría negarse recurriendo a un argumento basado en Necesidad: que la revolución sólo podría tener éxito históricamente suprimiendo sus orígenes históricos, conteniendo dentro de límites políticamente aceptables la visión que era su intención motivadora en primer lugar. Los comunistas admitieron esta restricción de visión cuando argumentaron contra los anarquistas que antes de que se pudiera realizar el ideal social revolucionario, que era el objetivo común tanto del anarquismo como del marxismo, debía interponerse una dictadura política del proletariado en la historia de la revolución, incluso si eso significara una suspensión temporal o incluso una traición de las aspiraciones revolucionarias. Lo mismo hizo Sun Yat-sen, que no era anarquista, cuando declamó en 1924 que el objetivo final de su Principio sobre el sustento del pueblo era el comunismo y el anarquismo, aunque insistió en que el sustento del pueblo debía servir como medio para cumplir los objetivos de la revolución. El relegamiento del anarquismo a un futuro lejano racionalizó la reafirmación de la primacía de la política en el contexto histórico inmediato, pero no sin el reconocimiento de que la revolución así

lograda sería una revolución incompleta mientras no mantuviera la vista fija en ese futuro. Entonces, en un sentido crucial, el anarquismo amplió las fronteras del discurso revolucionario al señalar un proyecto social que negaba los límites establecidos por la concepción política de la sociedad; y su misma presencia en el discurso revolucionario tornó problemático cualquier intento de cerrar ideológicamente lo social por lo político. De manera similar, en una perspectiva histórica, el reconocimiento de la presencia anarquista en el discurso revolucionario es un recordatorio de la apropiación ideológica del discurso sobre lo social a medida que la revolución social fue aprovechada al servicio de objetivos políticos. Esta perspectiva pone en tela de juicio las afirmaciones sobre la historia de las revoluciones exitosas, cuyo éxito, por lo tanto, no puede verse simplemente como el cumplimiento de las aspiraciones sociales de la revolución, sino que debe entenderse simultáneamente como la supresión (si no la eliminación total) del imaginario social que motivó su historia.

Esta evaluación de la importancia del anarquismo presupone una cierta concepción del problema de la ideología —en este caso una ideología específicamente socialista— que necesita ser explicada brevemente antes de discutir las contribuciones concretas del anarquismo al discurso revolucionario en China. De especial importancia es una distinción que me gustaría hacer entre ideología y

discurso, una cierta manera de hablar sobre un conjunto específico de objetos³⁶.

El problema central se refiere a la relación de la ideología con su contexto social e intelectual más amplio. La distinción entre ideología y discurso pretende superar el dilema que presenta una concepción reduccionista de la ideología, que reduce las ideas a expresiones de intereses de clase u otros grupos y es el punto de partida de la mayor parte de las discusiones posmarxistas sobre ideología. Si las ideas o sentimientos son expresiones de clase o de otros intereses, ¿cómo explicamos el hecho de que sean ampliamente compartidos por quienes están fuera de la clase o grupo cuyos intereses supuestamente expresan? Si bien el debate suscitado por esta pregunta es demasiado complejo para resumirlo aquí, creo que las respuestas se han desarrollado en dos direcciones generales. En primer lugar, la sustitución de una concepción reduccionista de la ideología por otra totalista. El ejemplo fundamental se encuentra en el trabajo

36 Debo esta convincente formulación de la idea, a veces turgente, de discurso a Harry Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 25. La formulación de Harootunian del problema del discurso. y la ideología (sin mencionar nuestras charlas junto al lago Michigan) jugaron un papel importante a la hora de estimular el razonamiento que ofrezco a continuación, aunque lo absuelvo de toda responsabilidad por las cuestiones específicas que planteo. Lo que digo del anarquismo en su relación con un discurso revolucionario se hizo más evidente en el anarquismo chino de la década de 1920, especialmente en las polémicas de los comunistas anarquistas contra los comunistas marxistas.

de Clifford Geertz, quien enfatiza la función integradora de la ideología como un conjunto de formulaciones simbólicas que se comparten comúnmente en un sistema cultural a través de clases y otros intereses parciales³⁷. En segundo lugar, están aquellos intentos de reintroducir en esta concepción integradora de la ideología una perspectiva marxista crítica al descubrir dentro de las formas simbólicas de la ideología como sistema cultural los patrones de autoridad y dominación que caracterizan a la mayoría de los sistemas sociales conocidos, que constituyen la ideología. Como lo expresa Paul Ricoeur en un trabajo reciente: Si bien la ideología sirve como código de interpretación que asegura la integración, lo hace justificando el actual sistema de autoridad³⁸. Este debate posmarxista también ha acercado mucho más la ideología a los problemas de la vida cotidiana y la cultura, al repudiar la noción reflexiva de ideología implícita en el modelo reduccionista de ideología de estructura de base que convierte a la ideología en un epifenómeno para la existencia material. La ideología no debe buscarse en ideas abstractas y formalmente articuladas, sino en el habla y la actividad cotidianas. Si bien el debate ha repudiado una noción marxista reduccionista de ideología, en otras palabras, también representa un

37 La afirmación más explícita se encuentra en su *Ideología como sistema cultural*. Véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1973), cap. 8.

38 Paul Ricoeur, *Conferencias sobre ideología y utopía*, ed. George H. Taylor (Nueva York: Columbia University Press, 1986), 13.

retorno a una concepción alternativa de ideología en la obra de Marx implícita en la descripción que hace Marx del lenguaje como conciencia práctica.

El problema, entonces, es doble: (1) cómo reconciliar las dos nociones de ideología: la noción integradora que presenta la ideología como un conjunto de símbolos e ideas comúnmente compartidos, y la noción disimulativa en la que estos símbolos e ideas comúnmente compartidos ocultan relaciones de poder y dominación, los cuales tienen una plausibilidad convincente; y (2) dónde buscar ideología. Un problema adicional es el de clase (u otros intereses sociales). John Thompson ha sostenido que, para lograr una concepción genuinamente crítica de la ideología, es necesario reintroducir la clase en la discusión³⁹. Creo que es justo decir que Ricoeur, por ejemplo, si bien restaura la relación entre ideología y poder al señalar que la ideología como sistema cultural también justifica el actual sistema de dominación, no plantea la cuestión de si la clase o el interés social son una preocupación central de su análisis. Esto no sólo ignora cómo la estructura de los intereses sociales en diferentes contextos inciden en las formas particulares asumidas por la estructura de la autoridad y, por tanto, de la ideología, sino que, lo que es aún más grave, convierte a la ideología en una entidad sin fisuras frente a una concepción de ella como una entidad. Arena de conflicto entre intereses

39 John B. Thompson, *Estudios sobre teoría de la ideología* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1984), 34.

sociales que comparten la ideología y también buscan interpretarla (o apropiársela) de acuerdo con sus propios intereses. Es curioso que el análisis de Ricoeur sobre la ideología, aunque exhaustivo, ignore el trabajo del único pensador marxista cuyo trabajo no sólo presagió muchos de estos problemas sino que también ha tenido una enorme influencia en la configuración de las conceptualizaciones recientes de la ideología, Antonio Gramsci, cuyo concepto de hegemonía buscaba dar cuenta de la ideología no sólo en su doble sentido de integración y disimulo, sino también como conflicto entre diferentes intereses sociales, mediante el cual estos intereses (principalmente clases en su presentación) buscaban apropiarse de una ideología común. La noción de hegemonía de Gramsci, si bien apunta al conflicto como una condición permanente de toda sociedad de clases, es particularmente importante para abordar situaciones revolucionarias en las que el conflicto (incluido el conflicto sobre el lenguaje) asume una forma aguda, cuando el desafío al sistema existente de autoridad presupone para su éxito la apropiación de la hegemonía por parte de los revolucionarios, mediante la cual asimilan a su propia ideología los intereses de clases y grupos fuera de su propia clase⁴⁰.

40 Para una discusión exhaustiva de las ideas de Gramsci a este respecto, véase *Gramsci and Marxist Theory*, ed. Chantal Mouffe (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979), esp. Ensayo del propio Mouffe, Hegemonía e ideología en Gramsci. Aunque la noción de hegemonía de Gramsci ofrece una apreciación compleja del problema de la ideología, los propios objetivos

De esta breve discusión podemos inferir que al enfrentar el problema de la ideología necesitamos dar cuenta de dos cuestiones: (1) la ideología como la articulación de intereses de clase u otros intereses sociales; (2) la ideología como articulación de un sistema más amplio de autoridad estructurado por la interacción de estos intereses más estrechos de los cuales la ideología como sistema cultural integrador deriva su forma.

Debido a la confusión creada por la aplicación del término ideología a ambas articulaciones, que están relacionadas pero son distintas, describiría la última como discurso y reservaría la ideología para la primera. El discurso, una forma de pensar y hablar sobre las cosas, común a la sociedad en su conjunto y evidente en el nivel más básico del habla y la cultura cotidianas, es integrador debido a un lenguaje común y también disimulado porque en el lenguaje común están incrustadas relaciones de poder y dominación, como nos han recordado Michel Foucault y Raymond Williams; también es, por lo tanto, el escenario del conflicto ideológico por el cual diferentes grupos sociales buscan

de Gramsci eran bastante limitados y le impidieron llevar la lógica del problema hasta el final (como les ha ocurrido a sus seguidores, que a menudo lo presentan, en mi opinión erróneamente), como clave para un socialismo democrático). Gramsci era, después de todo, un leninista, y si bien su concepto de hegemonía señalaba el camino para exponer el problema de los discursos sociales como algo distinto de la ideología, su objetivo era sustituir la hegemonía de la burguesía por la hegemonía de los revolucionarios, en lugar de reconocer los discursos sociales como problema para la ideología.

asimilar el discurso a su propia forma de vida e intereses⁴¹. Esta apropiación del discurso es donde la ideología se manifiesta como un fenómeno social e histórico. Como lo ha expresado Harry Harootunian, en referencia al desarrollo del nativismo en Japón, cuando la interacción entre conocimiento e interés desplazó la base/superestructura, la forma y el contenido, el conocimiento o el discurso, una cierta manera de hablar sobre un conjunto específico de objetos se convirtió en algo nuevo, ideológico⁴². Fredric Jameson ha descrito el procedimiento como una estrategia de contención, que él percibe como el objetivo de la actividad ideológica⁴³. En otras palabras, la apropiación ideológica del discurso aparece como una contención del discurso de acuerdo con intereses o perspectivas sociales específicos. La contención es también principalmente un procedimiento de exclusión, un silenciamiento de aquellos elementos del discurso que son contrarios a los intereses del grupo. Pero también puede significar, sugiero, una reordenación de los términos del discurso para definir sus prioridades de acuerdo con tales intereses.

41 Raymond Williams, *Marxismo y literatura* (Londres: Oxford University Press, 1977); Michel Foucault, *Poder/Conocimiento: entrevistas seleccionadas y otros escritos, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1977).

42 Harootunian, *Things Seen and Unseen*, 25.

43 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 5253.

La concepción crítica de la ideología, que ha evolucionado a partir del análisis del uso de la ideología dentro del contexto de los sistemas establecidos (el capitalismo en particular) para perpetuar el Sistema, es igualmente aplicable, creo, al problema de la ideología en el socialismo como un concepto radical, como lo sugiere la distinción que he establecido con referencia al movimiento socialista en China entre discurso e ideología revolucionarios. El discurso es lo que los revolucionarios socialistas (y no sólo los revolucionarios socialistas) tenían en común. El discurso sobre lo social, como ya he observado, se basó en fuentes ideológicas dispares en el socialismo europeo (incluso en ideologías liberales que buscaban cooptar el desafío socialista, en el que se inspiraron los primeros socialistas de China). Sin embargo, dentro del movimiento revolucionario en China, estas fuentes ideológicas se integraron, aunque con dificultad, en el lenguaje de un discurso común sobre la revolución, y esto explica la superposición entre nociones de lo social que de otro modo estarían en conflicto. Por la misma razón, también podemos ver los esfuerzos de diferentes grupos revolucionarios (anarquistas, bolcheviques, socialistas del Guomindang, entre otros) por apropiarse del discurso, de la forma de hablar de la revolución social, como estrategias alternativas de contención, reorganizando sus términos, a través de los cuales buscaron constituir el problema de la revolución social de acuerdo con sus intereses políticos y organizativos, que a su vez fueron concebidos en relación con intereses

nacionales y sociales más amplios. El proceso de apropiación ideológica en última instancia implicó la cuestión de la hegemonía sobre el movimiento revolucionario.

Si bien la importancia de la hegemonía revolucionaria para el éxito revolucionario es evidente, la cuestión crítica para el futuro de la revolución es si la hegemonía es más deseable porque es revolucionaria, especialmente porque la revolución, si tiene éxito, se establecerá como un nuevo orden. ¿No es probable que una revolución que toma como premisa la hegemonía de los revolucionarios dé como resultado una nueva estructura de autoridad, reproduciendo en su misma hegemonía esa relación oculta entre ideología y poder de derrocamiento que fue el objetivo de la revolución en primer lugar, contra la cual la única garantía es la buena voluntad de los revolucionarios o su pretensión de un descubrimiento científico del camino hacia la liberación? ¿No es este el punto del discurso revolucionario en el que la revolución, que busca deshacerse de la ideología, se vuelve ella misma ideológica porque disimula en su discurso su relación con el poder?

En su forma más básica, el anarquismo en China derivó su importancia del hecho de que los anarquistas fueron los únicos entre los revolucionarios sociales que plantearon estas cuestiones de manera consistente. Su insistencia en que la revolución no podía lograr sus objetivos mediante métodos contrarios a sus aspiraciones fue un recordatorio constante de este problema básico del discurso

revolucionario. Las preguntas ofrecen una perspectiva crítica sobre el rumbo que eventualmente tomaría el movimiento revolucionario en China. También nos recuerdan los vínculos entre el movimiento revolucionario chino y los problemas más fundamentales del discurso revolucionario en general.

En cierto sentido, los anarquistas eran tan ideológicos como cualquiera de sus competidores revolucionarios. No sólo buscaron ajustar su concepción de la revolución social a las exigencias del poder en China, con la consiguiente suspensión de sus propias premisas revolucionarias, sino que en algunos casos mostraron un considerable oportunismo ideológico al hacerlo. Algunas de las principales figuras del anarquismo chino también eran miembros de partidos políticos, en particular el Guomindang, traicionando en la práctica su repudio formal a la política; peor aún, estaban dispuestos a instrumentalizar el anarquismo al servicio del poder político. Más fundamentalmente, al reclamar para el anarquismo el estatus de verdad científica (siguiendo a Kropotkin), los anarquistas, al igual que sus homólogos en el movimiento social revolucionario, buscaron apropiarse del discurso sobre lo social para el anarquismo, excluyendo así de su consideración cuestiones cruciales de la revolución social. Si no tuvieron éxito en hacerlo, fue porque su difusa organización socavó sus esfuerzos por formular una

estrategia coherente de contención, que presuponía la apropiación ideológica del discurso.

Y, sin embargo, esta incapacidad para apropiarse del discurso conteniéndolo no fue accidental ni producto de un fracaso intelectual, sino el resultado de una negativa consciente a hacerlo, que estaba ligada a las premisas más fundamentales del anarquismo, que eran más deconstructivas que reconstructivas. Es este aspecto deconstructivo del anarquismo, que ha sido suprimido en la memoria histórica, el que señala su importancia en el discurso sobre la revolución. Mi preocupación aquí no es hacer una crónica de lo que los anarquistas lograron o no lograron, o evaluar su sinceridad al defender las ideas que profesaban, sino recordar de la historia del anarquismo la crítica anarquista de la ideología y sus implicaciones para el discurso revolucionario. Aunque tuvo una importancia considerable tanto en su contexto inmediato como en los temas con que contribuyó a la revolución china, el anarquismo desde una perspectiva política fue a la larga irrelevante y puede descartarse como una moda intelectual transitoria que debió su popularidad pasajera a una ingenua tendencia al utopismo que prevaleció durante el breve período revolucionario. Sin embargo, es precisamente esta cuestión de la suficiencia de la perspectiva política sobre la revolución la que el anarquismo planteó al repudiar sin concesiones la política y señalar el ámbito de lo social como el único objeto adecuado del discurso revolucionario. Al

hacerlo, los anarquistas abrieron una perspectiva de la revolución que estaba excluida por lo político y suprimida incluso en el pensamiento de los revolucionarios, que insistían en una revolución social pero no podían concebir lo social aparte de las tareas políticas de la revolución. Afirmar la importancia fundamental del anarquismo en el discurso revolucionario no es privilegiar el anarquismo per se, sino reafirmar la indispensabilidad de una concepción antipolítica de la sociedad al plantear cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la dominación y la opresión, que de otro modo estarían excluidas tanto del análisis de la ideología como del análisis histórico en general. Al declarar que la política –toda la política, incluida la política *revolucionaria*– era enemiga de la causa de una auténtica revolución social, los anarquistas señalaron la politización de lo social como un cierre ideológico que no sólo disfrazaba el hecho de que la hegemonía revolucionaria en sí misma presuponía una estructura de autoridad. Eso contradecía sus propios objetivos, pero también encubría áreas de opresión social que no eran inmediatamente visibles en el ámbito de la política (la familia y la opresión de género eran sus principales preocupaciones). Los anarquistas más fundamentalistas explicaron que el impulso revolucionario de restaurar el orden político era una consecuencia de la naturalización de la política (la incapacidad, por tanto, de imaginar la sociedad sin política) como uno de los hábitos ideológicos más profundamente arraigados que perpetuaban las relaciones de dominación en la sociedad. La

explicación los llevó más allá del ámbito de la ideología al ámbito de los discursos sociales como lugar para los hábitos de autoridad y sumisión que sustentaban la opresión tanto política como social. Por lo tanto, en el argumento anarquista, el proyecto de revolución social estaba indisolublemente ligado a la revolución cultural (más que a una revolución política, como ocurre con sus competidores): el objetivo de la revolución era, en su forma más fundamental, transformar los discursos sociales que constituían la sociedad en diariamente⁴⁴. La erradicación de los hábitos de autoridad y sumisión de los discursos sociales fue la clave para lograr la promesa liberadora del proyecto revolucionario. Tal como la concebían los anarquistas, el objetivo de la revolución no era crear una nueva hegemonía, lo que implicaba la continuación de la división social y el conflicto, sino abolir por completo la noción de hegemonía. Consideraban la división social como consecuencia de estructuras de autoridad que distorsionaban la propensión natural de los seres humanos a la cooperación y la sociabilidad; por lo tanto, la eliminación de la autoridad

44 Aquí es donde aparece el problema de la ideología como problema de los discursos sociales, la conciencia práctica que es inconsciente de sí misma como ideología porque está incrustada en el lenguaje de la vida cotidiana. Para un análisis del problema de la ideología como problema del lenguaje, véase John Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*. La apreciación anarquista del problema de la revolución social como un problema de la revolución cultural suena muy contemporánea debido a una tendencia contemporánea, en reacción a la aparente inutilidad de la política (socialista o no), a centrarse en el ámbito de la cultura como el lugar donde se pueden encontrar soluciones. a los problemas contemporáneos de dominación.

erradicaría también la división social. La revolución no era sólo un proyecto liberador; al eliminar la ideología del discurso social, también crearía las condiciones para la integración humana sobre una nueva base de igualdad.

La afinidad de la perspectiva anarquista sobre lo social con la crítica posmarxista subyacente a la ideología implica sólo equivalencia, no igualdad; sugerir lo contrario sería no sólo reduccionista sino también circular. Sin embargo, cada uno tiene algo que decirnos sobre el otro. Mientras el marxismo esté ligado a premisas de determinación económica o a un proyecto político que haga de la clase el dato central de la historia, considerará al anarquismo como un utopismo vacío que tiene poco que decir sobre los procesos de revolución. El utopismo no debe ser descartado con tanta displicencia, porque puede tener algo esencial que decir sobre la revolución. Reflexionando sobre el significado del término, Ricoeur ha observado recientemente que quizás una estructura fundamental de la reflexividad que podemos aplicar a nuestros roles sociales es la capacidad de concebir un lugar vacío desde el cual mirarnos a nosotros mismos⁴⁵.

45 Ricoeur, *Ideología y utopía*, 15. Si la ideología en nuestros días se ha vuelto invisible, en palabras de Lefort, debido a la disolución de la distinción entre lo real y su representación, la utopía (un lugar vacío, pero principalmente un lugar fuera de la sociedad) puede ser más importante que nunca para cultivar una conciencia ideológica. Para la ideología invisible, véase Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, ed. John B. Thompson (Cambridge: MIT Press, 1986), 224–36. Lefort, al describir el anarquismo como una versión de la ideología burguesa, pasa por alto las posibilidades que ofrece a este respecto (205).

Concebir la posibilidad de un no lugar implica la capacidad de liberar la imaginación social; ¿Y no niega la revolución su propia empresa cuando niega esta libertad?

Pero el anarquismo no fue meramente utópico y lo parece sólo porque está débilmente teorizado. Los anarquistas basaron su caso en el supuesto de la sociabilidad natural de los seres humanos; por lo tanto, consideraron que la división social y el conflicto eran una consecuencia de la distorsión de la humanidad por las estructuras de autoridad. La tarea de la revolución social (y por lo tanto cultural) era eliminar capas de opresión acumulada para revelar el núcleo humano interno y crear las condiciones sociales que permitirían a la humanidad realizar su propensión natural a la cooperación. La revolución cultural era la clave para restaurar en la humanidad la conciencia de su naturaleza esencial. El argumento anarquista procedía menos del análisis social que de la analogía entre naturaleza y sociedad, lo que obviaba la necesidad de una teorización extensa. Sin embargo, *debido a que* los anarquistas tomaron la naturaleza más que la sociedad como punto de partida para su crítica del poder y la autoridad, tenían una comprensión más amplia que sus competidores marxistas del problema de la opresión; porque en lugar de buscar relaciones o instituciones sociales clave como explicaciones del poder, se centraron en la totalidad social como el ámbito de la opresión: todas las relaciones sociales eran artificios del poder y, por lo tanto, igualmente cómplices de la opresión,

aunque el Estado como encarnación de la totalidad social tenía un papel particularmente importante que desempeñar en la perpetuación de la(s) estructura(s) de autoridad. De ahí su apreciación de los discursos sociales como el ámbito último de la autoridad porque la totalidad social extraía su plausibilidad de la reproducción de estructuras de autoridad y sumisión en los encuentros cotidianos. La yuxtaposición aparentemente metafísica de naturaleza y sociedad se convirtió en el proceso en fuente de una crítica social integral, incluida la crítica de la sociedad por su antagonismo con sus raíces naturales.

Sin embargo, también es cierto que esta crítica quedó enterrada entre protestas moralistas contra la sociedad por su desviación de la naturaleza y, en ausencia de una elaboración teórica rigurosa de sus ideas, los anarquistas sufrieron una ambigüedad social que en la práctica frustró sus esfuerzos por llegar a un acuerdo sobre los procedimientos de la actividad revolucionaria e hizo del anarquismo un lugar de reunión para los socialmente descontentos, desde los defensores más serios del cambio radical hasta los nihilistas atávicos en rebelión personal contra la sociedad.

Irónicamente, son los procedimientos teóricos altamente rigurosos y complejos de la crítica posmarxista de la ideología, gran parte de la cual se basa en el marxismo, los que nos permiten captar la importancia teórica del argumento anarquista. El anarquismo, a su vez, puede

ayudarnos a comprender las condiciones sociales y políticas que han hecho posible esta crítica. Desde una perspectiva anarquista, el marxismo en sus formas políticas aparece como otra forma de cierre ideológico de lo social, no sólo incapaz de captar el argumento anarquista sino contrario a él. La misma afinidad de la crítica posmarxista de la ideología con la perspectiva anarquista (que le permite captar el significado de esta última) puede sugerir que ha acercado el marxismo al anarquismo, no en un sentido formal, ya que se basa en diversas fuentes intelectuales y está informado por la historia del marxismo desde Marx, sino al abrir este cierre ideológico que durante mucho tiempo ha separado la idea marxista de lo social de la del anarquismo. Dos acontecimientos en particular han sido de suma importancia. Primero, la reapertura de la cuestión de la relación entre política y sociedad en respuesta a las experiencias políticas de las revoluciones lideradas por los marxistas, que no han cumplido su promesa liberadora. El segundo es la intrusión en la conciencia de la opresión de todo un conjunto de problemas que no son fácilmente reducibles a la opresión de clase; en otras palabras, la creciente importancia de formas de opresión que han llegado a eclipsar la opresión de clase. No se puede discutir que estos acontecimientos han reavivado el interés por el anarquismo, como lo ilustra la siguiente declaración de una ecofeminista contemporánea: Muchas de nosotras que comenzamos el movimiento ecofeminista estábamos fuertemente influenciadas por el anarquismo y

aceptábamos la crítica anarquista del marxismo, por su economicismo, oportunismo, puntos de vista antiecológicos y su separación radical de medios y fines⁴⁶. La pregunta es si la reintroducción del anarquismo ofrece algo que permita una mejor comprensión de la crítica posmarxista de la ideología y el poder.

Esta pregunta puede tener una respuesta negativa; porque es posible argumentar que la tradición marxista contiene todo lo necesario para una crítica del desarrollo histórico del marxismo, para abrir el cierre ideológico que el marxismo histórico ha impuesto al discurso en los textos de Marx. Es discutible que el propio Marx no sostuviera un concepto reduccionista de ideología que la redujera al interés de clase, sino que más bien la percibiera en su forma discursiva (por ejemplo, el lenguaje como conciencia práctica) en las relaciones cotidianas de dominación que tomaban una forma diferente dentro de la sociedad como contexto de diferentes relaciones sociales. También es discutible que el marxismo en sí sea un discurso sobre lo social, que no sólo dio prioridad a lo social sobre lo político sino que también compartió con el anarquismo el objetivo común de abolir la política. Ciertamente, en el discurso revolucionario en China hubo amplias áreas de superposición entre las concepciones

46 Ynestra King, *Feminismo ecológico*, *Revista Zeta* (julio/agosto de 1988), 125.

anarquista y marxista de la revolución social que hacen difícil identificar algunas ideas como marxistas o anarquistas.

Sin embargo, esta estrategia de privilegiar el texto sobre la historia, y ciertas partes del texto sobre otras, disfraza en sus referencias al texto su propia tarea interpretativa, que está informada por su propia situación histórica. Si bien es necesario separar a Marx de las tradiciones marxistas posteriores (lo cual no es más que un reconocimiento de *sus* situaciones históricas), presentar estas últimas como negaciones de Marx o desviaciones de un marxismo auténtico es negar la multiplicidad de interpretaciones que ofrecen los textos de Marx. Puede que el leninismo no sea un producto necesario del marxismo, pero, como lo entendió el propio Lenin, es un producto posible. De la misma manera, sugerir que Marx había anticipado en sus textos los supuestos discursivos de la crítica posmarxista de la ideología es llamar la atención sobre aquellos aspectos de sus textos frente a otros que arrojan conclusiones diferentes.

Si examinamos la relación entre el anarquismo y el marxismo desde esta perspectiva, es posible argumentar que si bien el marxismo y el anarquismo pueden coincidir en ciertas cuestiones básicas, el marxismo exige una disposición diferente de los elementos del discurso sobre la revolución social que el anarquismo, es decir, Incluso cuando Marx reconoció el carácter multifacético de la dominación, asignó las prioridades estratégicas de la

revolución de manera diferente (con un énfasis principal en la clase) y asignó a la política un papel central en la revolución, lo que en conjunto dota al marxismo de un rostro ideológico diferente del anarquismo. El mismo Marx que reconoció el lenguaje como conciencia práctica, que encontró en la Comuna de París un paradigma de revolución democrática (al igual que los anarquistas) y que consideró la abolición del Estado como el objetivo último de la revolución, podría decir de Bakunin que “este idiota ni siquiera puede entender que cualquier movimiento de clase, como tal, sea necesariamente un movimiento político”⁴⁷. Aún más fundamental, es necesario recordar que mientras Kropotkin –la principal fuente del discurso teórico anarquista– compuso su *Ayuda Mutua* para refutar las nociones darwinianas sobre la naturaleza y la sociedad, Marx encontró en Darwin una confirmación de la cientificidad de su teoría social. A diferencia del repudio anarquista de la división y el conflicto social, el punto de partida del marxismo es el sistema social como un ámbito de conflicto, que debe ser comprendido no en contraste con la naturaleza sino en referencia a su propia historia. El poder, en lugar de ser una intrusión antinatural en la sociedad de algo que le es extrínseco, es un instrumento de conflicto social que sólo puede entenderse históricamente, en las diferentes formas que asume en diferentes contextos históricos. Por lo tanto, moralizar contra él, o incluso hablar

47 Paul Thomas, *Karl Marx y los anarquistas* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985), 347.

de él, no tiene sentido, excepto en relación con su contexto social. Hasta que el conflicto haya sido eliminado del sistema social (lo que requiere la abolición de los intereses sociales incorporados en la organización económica, cuyo agente debe ser el proletariado), el poder puede tener un papel integrador que desempeñar en la sociedad, que de otro modo podría desintegrarse bajo la presión de los intereses sociales en conflicto de la sociedad. A diferencia del argumento anarquista donde la liberación (la abolición del poder) y la integración aparecen como partes del mismo proceso, la estrategia revolucionaria marxista las distingue en el futuro inmediato de la revolución en antagonismo mutuo: el poder es necesario para asegurar la integración que amenaza la liberación. El problema inmediato, por tanto, para Marx, no es abolir el poder sino reorganizarlo para lograr su abolición definitiva.

Por lo tanto, mientras que la problemática anarquista de la revolución social fue moldeada por el problema de la revolución cultural (la transformación de los discursos sociales), el marxismo ha puesto el énfasis principal en la reestructuración del poder, para lo cual es esencial la transformación de las relaciones de clase. La necesidad de reestructurar el poder, como punto de partida de la actividad teórica, explica la complejidad de la crítica marxista y posmarxista de la ideología, que tiene una apreciación mucho más sofisticada de la relación entre poder e ideología que la que tenían los anarquistas, con sus

propensión a descartar los problemas que presenta porque estaban interesados principalmente en abolir el poder, no en reestructurarlo, lo que pensaban que podría lograrse a través de la revolución cultural. Irónicamente, a medida que el marxismo ha ganado en complejidad con la problematización de la política y el consiguiente reconocimiento del poder como un problema no sólo de política o de clase sino más bien de cultura (en el sentido de cultura como discurso social), se ha acercado una vez más a la crítica anarquista del poder como dotación de la estructura de autoridad de la totalidad social. El anarquismo nos ayuda a entender por qué. El cierre ideológico implícito en una noción política o de clase de la revolución social también implicaba, como insistían los anarquistas, una reproducción en diferentes formas de las estructuras de autoridad que la revolución buscaba abolir. El descentramiento de estas concepciones en la crítica posmarxista de la ideología ha abierto este cierre y ha dirigido la atención a la totalidad social como ámbito de autoridad. Las consecuencias deconstructivas de este descentramiento recuerdan las implicaciones deconstructivas de la insistencia anarquista en lo social frente a lo político. Esto no significa que el anarquismo y el marxismo se hayan convertido en uno; pero no es casual que la deconstrucción haya devuelto el marxismo a aquellos textos de Marx que tienen más en común con el anarquismo.

Mi lectura del anarquismo chino en las siguientes páginas está guiada por dos consideraciones más allá de lo histórico. Dentro del contexto específicamente chino, los anarquistas exigen nuestra atención, no por quiénes fueron o lo que lograron, sino porque frente a estrategias revolucionarias que presuponían un compromiso necesario de objetivos revolucionarios para enfrentar las exigencias de la necesidad inmediata, reafirmaron una concienciación revolucionaria (o deberíamos decir, conciencia) que proporciona una perspectiva crítica indispensable desde la izquierda sobre el desarrollo de la revolución china. En segundo lugar, aunque los anarquistas chinos esten remotos en el tiempo o el espacio (aunque no tan remotos como alguna vez parecieron), lo que tenían que decir sobre la revolución en uno de los contextos históricos revolucionarios más importantes del siglo XX puede tener mucho que decirnos actualmente en un momento en que la crisis del socialismo (y de la sociedad) es más profunda que nunca, o al menos tan profunda como siempre.

Capítulo dos

NACIONALISMO, UTOPISMO Y POLÍTICA REVOLUCIONARIA: TEMAS ANARQUISTAS EN LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS CHINOS

El anarquismo apareció en China en un momento de crisis nacional. En 1906, intelectuales chinos en el extranjero fundaron dos sociedades, con meses de diferencia entre sí, dedicadas a la propagación del anarquismo, una en París y la otra en Tokio. En un momento en que tomaba forma un discurso revolucionario, con orígenes en una nueva conciencia nacional, el anarquismo promovido por estas sociedades introdujo en el discurso temas disonantes que tendrían un efecto duradero. A pesar de su conflicto básico con los objetivos nacionalistas, estos temas mostrarían un notable poder de permanencia en el discurso revolucionario impulsado por la búsqueda de formas políticas para dar

coherencia a una nación en formación. Sus ecos son audibles hasta el día de hoy mientras continúa la persecución.

La receptividad al anarquismo en un momento de naciente conciencia nacional parece anómala. El pensamiento político chino dominante durante la primera década del siglo giró en torno a la cuestión de cómo hacer de China una nación, forjar un sistema político cohesivo a partir de la estructura de poder poco organizada de una monarquía burocrática y protegerse de la amenaza al país en un nuevo mundo donde la competencia por el poder de los Estados-nación expansivos prometía consumir a aquellas sociedades incapaces de emular su ejemplo. Las preguntas urgentes del momento eran qué hacer con la extraña dinastía manchú que continuaba gobernando a la mayoría del pueblo Han que constituía China y parecía estar menos preocupada por el bienestar de la nación que por el suyo propio; cómo transformar el sistema político para extender la participación política a un mayor número de chinos a fin de asegurar la lealtad del pueblo al Estado; y cómo desarrollar económicamente el país para establecer una base material para la fortaleza nacional, y las condiciones para la soberanía política en un mundo donde el poder político nacional parecía depender del control de los recursos económicos globales. La búsqueda de la riqueza y el poder nacionales parecía gobernar el mundo. La sociedad estática de China debía ser dinamizada por esta misma búsqueda si quería sobrevivir y reafirmar la gloria a la que tenía derecho por un

pasado glorioso⁴⁸. La construcción de una nación era esencial para este fin.

La presencia misma del anarquismo en el pensamiento chino podría tomarse como evidencia de que estas preocupaciones no fueron compartidas tan ampliamente como parecen a primera vista, si no fuera por el hecho de que las ideas anarquistas hicieron su aparición por primera vez dentro de un nuevo discurso que tomó como punto de partida la reconstitución de China como nación. Más bien, la presencia anarquista sugiere que este discurso no es reducible a una búsqueda unidimensional defensiva o provinciana de riqueza y poder, y que fue multidimensional en las posibilidades que produjo, incluyendo, en última instancia, la negación de la premisa que yacía en sus orígenes —lo que la hizo auténticamente revolucionaria. No es en las preocupaciones políticas inmediatas del nacionalismo chino, sino más bien en la problemática intelectual que presenta la nueva conciencia nacional (o conciencia de nación), donde debemos buscar pistas de por qué el anarquismo, a pesar de su contradicción básica con los objetivos nacionalistas, adquirió un lugar significativo en el discurso intelectual.

Esta nueva conciencia iba a desempeñar un papel crucial en la articulación, en palabras de Thomas Metzger, de una

48 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

*problemática intelectual china moderna*⁴⁹. Esto no quiere decir que el pensamiento chino moderno no sea más que una explicación de los problemas presentados por la conciencia nacional, o que todos los problemas del pensamiento chino a partir de este momento deban remitirse a una conciencia nacional y a las cuestiones políticas que ésta planteó. En su reciente estudio sobre los intelectuales chinos de principios de siglo, Chang Hao ha argumentado de manera plausible contra las limitaciones de una formulación exclusivamente política de los problemas que enfrentaban los intelectuales chinos, que no eran sólo políticos, sociales o incluso culturales en sentido amplio, sino también éticos y existenciales también⁵⁰. Metzger comparte la opinión de Chang Hao al identificar como preocupación central del pensamiento chino moderno el establecimiento de un lenguaje moral con el que concebir la buena sociedad⁵¹.

En su forma más amplia, esta problemática implicaba la reconstitución tanto del yo como de la sociedad en un discurso de la modernidad, que planteaba cuestiones no sólo de forma social y política sino, en última instancia, del

49 Thomas A. Metzger, Criterios de desarrollo y opciones concebidas indígenamente: un enfoque normativo para la modernización de China en tiempos recientes, *Issues and Studies* (febrero de 1987), 72.

50 Chang Hao, *Intelectuales chinos en crisis: búsqueda de orden y significado* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1987). Introducción.

51 Metzger, *Developmental Criteria*, 72.

significado y los fines de la existencia individual. Los postulados intelectuales y éticos de la modernidad, que se impusieron en la conciencia de los intelectuales chinos en el encuentro con Occidente, provocaron un replanteamiento de las tradiciones recibidas en su totalidad y de las nuevas posibilidades que sugerían. Si bien a lo largo de los años los intelectuales chinos han seguido recurriendo a estas tradiciones como fuente para una crítica autónoma del modernismo euroamericano, sólo han podido hacerlo reformulando problemas anteriores en un nuevo discurso que es inequívocamente moderno en sus premisas y susceptibilidad. Incluso cuando las respuestas son antiguas, las preguntas que las produjeron han sido formuladas en la problemática de una nueva situación histórica. El problema fue especialmente grave para la primera generación de intelectuales que tomaron conciencia de esta nueva situación histórica y que, como productos de un *ethos* recibido, tuvieron que rehacerse en el proceso mismo de reconstituir la problemática del pensamiento chino. El anarquismo, como veremos, fue producto de esta situación. Las respuestas que ofrecía a esta nueva problemática no eran sólo sociales y políticas, sino que buscaban afrontar de maneras novedosas las demandas en su totalidad existencial. Al mismo tiempo, especialmente en el caso de la primera generación de anarquistas, estas respuestas se expresaron en un lenguaje moral que reformuló los conceptos éticos recibidos en un nuevo discurso de la modernidad.

Aunque esta nueva *problemática intelectual* no debe reducirse al problema de la conciencia nacional, ese problema fue importante en su formulación, de dos maneras. Primero, esencial para la nueva problemática es la cuestión del lugar de China en el mundo y su relación con el pasado, que encontró expresión más concreta en los problemas creados por la nueva conciencia nacional. En segundo lugar, la conciencia nacional planteó cuestiones sobre las relaciones sociales, en última instancia al nivel de la relación entre el individuo y la sociedad, que proporcionarían el marco para, y en cierto modo también contendrían, la redefinición de cuestiones incluso existenciales. Para los intelectuales chinos de orientación universalista, la conciencia de la nación creaba cierta incomodidad, que serviría como fuente de problemas existenciales, así como de una urgencia por trascender las limitaciones impuestas por la conciencia nacional. También sostendré que el nacionalismo mismo apuntaba a un nuevo tipo de universalismo que iba más allá de las fronteras impuestas por una reorganización nacional de la sociedad. En cualquier caso, esta nueva conciencia proporcionó la premisa incluso de su propia negación. Esto también se aplicaba a los anarquistas que consideraban la conciencia nacional como el mayor obstáculo para la realización del tipo de sociedad que defendían. Quizás lo más importante es que el nuevo discurso que surgió a principios de siglo se fusionó en torno al problema de la conciencia nacional, que, por lo tanto, proporcionó las condiciones conceptuales del

discurso y delineó el horizonte ideológico para aquellos que se sentían incómodos con la nueva conciencia nacional, el horizonte ideológico que tendrían que trascender para superar las limitaciones que establecía.

Mi preocupación no son las direcciones alternativas que asumió el nacionalismo en China desde el principio, sino más bien identificar los términos de la problemática que produjo, que debía proporcionar el contexto discursivo dentro del cual las ideas conscientemente anarquistas hicieron su aparición por primera vez en el pensamiento chino.

Nacionalismo y revolución: conciencia global y reconceptualización del espacio político

Ver el nacionalismo chino sólo en sus aspiraciones políticas inmediatas es ver sólo una parte de él e ignorar una nueva conciencia global que era su condición previa y una nueva conciencia del espacio político que lo informaba. El nacionalismo como ideología política puede ser sorprendente por su provincianismo excluyente, por las fronteras físicas e ideológicas que busca establecer para separar a los que están dentro de la nación de los que están fuera. En la cara que presenta al exterior, puede que no se

diferencie de otras formas de provincianismo excepto en el ámbito del territorio que reclama para sí mismo. El nacionalismo, sin embargo, es también una ideología política revolucionaria que es inequívocamente moderna en sus premisas relativas a la organización global externamente, y al espacio político internamente. Internamente, presupone una nueva concepción del espacio político, que se reorganiza para acercar el Estado a la sociedad sobre la que gobierna, ya que el Estado-nación reclama legitimidad no en alguna fuente externa sino en su capacidad de representar a la nación, lo que inexorablemente da derecho a quienes constituyen la nación a presentar reclamaciones ante el Estado, porque ya no son meros súbditos sino ciudadanos. Externamente, por su propia lógica, si a pesar de sí misma, la conciencia nacionalista extiende el mismo derecho a otros, que ya no son percibidos simplemente como agregados de personas sino como otras naciones, y que por lo tanto tienen derecho a sus *propios* derechos sobre su destino político y un Estado propio para realizar ese destino. Como escribió Liang Qichao en 1901: El nacionalismo es la idea más prometedora, recta e imparcial del mundo. No permite que otras personas vulneren mi libertad, ni me deja imponerme a otras personas⁵².

52 Citado en Tang Xiaobing, *History Imagined Anew: Liang Ch'i-ch'ao in 1902*. Artículo no publicado (1990), 7.

La comunidad nacional puede ser imaginada, como ha argumentado Benedict Anderson⁵³, pero puede ser aún más revolucionaria por ser imaginaria, ya que la ideología política nacionalista desde sus orígenes en Europa en los siglos XVI y XVII ha exigido la reorganización de las sociedades globalmente en naciones. Esto, a su vez, ha provocado una reconceptualización revolucionaria de la legitimidad política y una reconstitución interna del espacio político para crear naciones. Sólo necesitamos recordar que durante los últimos dos siglos, incluso los Estados más despóticos han excusado su despotismo recurriendo al interés nacional, al que quienes han luchado contra el despotismo han contrarrestado afirmando sus derechos como ciudadanos y concepciones alternativas del interés nacional.

Este cambio de conciencia acompañó la articulación de una ideología política nacionalista en China a principios de siglo. Si percibimos el nacionalismo en términos de sus premisas revolucionarias globales más que de sus manifestaciones provincianas, no sorprende que los primeros chinos en plantear la cuestión de la reorganización de China como nación no fueran los defensores conservadores del orden político confuciano, que continuaron insistiendo que China era un mundo en sí mismo y que el mundo chino contenía todas las instituciones necesarias para el mundo civilizado. Eran aquellos chinos que, habiendo descubierto otras

53 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

sociedades con *sus* propias instituciones, estaban dispuestos a reconocer derechos alternativos a la civilización, e incluso que esos derechos eran más adecuados para la época que los del orden político confuciano, que había sido diseñado para las circunstancias en que la civilización china no tenía competidores⁵⁴. Una vez superado el duro impacto de la derrota militar por las potencias europeas, y que los intelectuales chinos adquirieran cierta familiaridad con los europeos en China, especialmente a través del contacto directo con las sociedades europeas en las décadas de 1870 y 1880, algunos al menos estuvieron dispuestos a reconocer que la fuerza de los europeos residía no sólo en sus armas o poder militar superiores, sino también en sus instituciones políticas y económicas. Puede que estuvieran interesados principalmente en descubrir el secreto de la riqueza y el poder de los europeos, pero lo importante es que estaban dispuestos a reconocer esas instituciones que descubrieron como las claves de la riqueza y el poder, no como productos fortuitos de sociedades bárbaras, sino como los dones mismos de una civilización alternativa con su propio derecho a la historia. Lo que más les impresionó de esta civilización fue su dinamismo, que se basaba en una estrecha relación entre gobernantes y gobernados, lo que explicaba la receptividad de los gobernantes hacia los gobernados y la

54 Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Qing China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

voluntad de los gobernados de hacer causa común con sus gobernantes.

La nueva conciencia del mundo está en los orígenes del surgimiento de una conciencia nacional en China con respuestas variadas. Para quienes estaban comprometidos con el orden existente, el nacionalismo adoptó la forma de fortalecer las instituciones existentes para evitar el desafío que presentaban estos modelos alternativos de civilización; esta respuesta implicó el cierre del nuevo mundo en una reafirmación provinciana de la superioridad o suficiencia de las bases ideológicas de la civilización china, que necesitaba poco del mundo exterior excepto aquellas técnicas que pudieran contribuir a fortalecer las instituciones nativas.

La alternativa radical provino de quienes se sentían incómodos con el provincianismo de una política que tomaba a la nación como su propio fin. Esta respuesta tomó la forma de proyectar sobre la nueva situación global un idealismo y un utopismo nativos que ahora tomaban a la nación como punto de partida, pero percibían en el futuro la realización de ideales universales, que anteriormente habían tomado a la sociedad china como su lugar, pero en el futuro la nueva conciencia convertía en atributos de una sociedad concebida globalmente. La inscripción de ideales nativos (predominantemente de origen confuciano y budista) en la nueva situación global expresó un nuevo cosmopolitismo que, en última instancia, reformularía esos ideales en el lenguaje de un discurso político global.

En un sentido inmediato, este nuevo cosmopolitismo tuvo dos implicaciones: (1) traer un nuevo sentido de espacio-tiempo al discurso sobre la sociedad ideal, y (2) incorporar a los procedimientos para lograr una sociedad ideal las lecciones aprendidas de las experiencias de otros, con la consecuencia de que el discurso revolucionario emergente extendió al pasado su visión cosmopolita del futuro y se basó en el pasado de otras sociedades tanto como en el pasado de China para trazar un rumbo al futuro. El reconocimiento de derechos alternativos a la civilización, como ha argumentado Joseph Levenson, significó la inevitable reducción de los derechos confucianos a la posesión de *la* civilización; la civilización china era sólo una entre otras, y no necesariamente la más adecuada para sobrevivir en el mundo contemporáneo⁵⁵. La supervivencia, de hecho, exigió la reconstitución institucional e ideológica de esa civilización, lo que significó transformar a China de un imperio universal en una nación. Porque eso es lo que implicaban los nuevos modelos de riqueza y poder: estados que derivaban su legitimidad no de un poder superior o de una moralidad abstracta sino de la representación de sus electores, y personas que por la misma razón estaban comprometidas con los objetivos nacionales.

La reducción del mundo chino, implícita en el reconocimiento de la legitimidad histórica de otras

55 Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968) 1, chap. 7.

civilizaciones, estuvo acompañada de una clara conciencia de que, si China quería sobrevivir y florecer en circunstancias tan novedosas, la política china debía reorganizarse de acuerdo con los modelos proporcionados por estas civilizaciones. El nacionalismo, tal como surgió en China, tenía como objetivo protegerse de la amenaza a la existencia de China; pero en sus mismas premisas presuponía el reconocimiento de las exigencias de ese mundo, no que fuera cerrado. Y fue revolucionario porque la entrada al mundo exigía el reconocimiento de China como una entidad política que era su propio fin y no un complejo institucional que expresaba normas trascendentales. Tal reconocimiento requirió un cambio en las tareas de la política, de preservar la pureza de las instituciones heredadas a preservar el territorio y el pueblo que constituía la nación, lo que sólo podía lograrse incorporando al pueblo a la política⁵⁶. Aquellos que hablaron tímidamente por primera vez de otras civilizaciones en la década de 1880 fueron perseguidos y destituidos por sus compañeros confucianos. Al cabo de unos años, estaba en marcha un movimiento revolucionario que pedía una reorganización republicana de China, para la cual el gobierno manchú era inaceptable porque una nacionalidad no debía estar sujeta al gobierno de otra.

56 Para la conversación entre Kang Youwei, el reformador que hizo esta declaración, y el emperador Guangxu, véase Hsiao Kung-ch'uan, Weng T'ung-ho and the Reform Movement of 1898, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 1, No. 2 (abril de 1957): 175–76.

La conciencia nacional fue revolucionaria a principios de siglo porque obligó a los intelectuales chinos, en palabras de Chang Hao, a hacer algo que probablemente no habían hecho desde la era axial del difunto Chou, a saber, reexaminar los fundamentos institucionales del gobierno chino y su orden sociopolítico⁵⁷. El examen de las premisas intelectuales de la nueva conciencia nacional revela que la revolución en la conciencia política china se extendió más allá del reexamen de los fundamentos institucionales del orden sociopolítico chino e implicó una transformación en las condiciones espaciales y temporales de la política. En su *Autobiografía a los treinta*, Liang Qichao, prominente reformador y centro de intercambio de información intelectual para su generación⁵⁸, que haría más que cualquiera de sus contemporáneos para articular la nueva concepción de la nación, escribió:

Nací el 26 de enero del año duodécimo de Tongzhi (1873), diez años después de la derrota del Reino Taiping en Jinling (Nanjing), un año después de la muerte del erudito Qing Zeng Guofan, tres años después de la guerra franco-prusiana y el Año en que Italia se convirtió en

57 Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis*, 6.

58 La descripción es de Philip Huang; véase *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972).

nación de Roma. Cuando tenía un mes, mi abuela Li murió⁵⁹.

La declaración es notable por el nuevo sentido del espacio y del tiempo que la informa. A diferencia de autores anteriores, pero al igual que sus contemporáneos, Liang tomó como referencia para su autobiografía no sólo los acontecimientos ocurridos en China sino también los acontecimientos mundiales. Esta conciencia a nivel personal tuvo un paralelo en el nivel político con una conciencia incipiente de que China ya no era *el* mundo, sino parte de un mundo más grande. La misma conciencia se reflejó en la transformación de la conciencia histórica: que la historia china, alguna vez considerada como *la* historia de la civilización, era poco más que la historia de una civilización entre muchas y, a juzgar por los resultados contemporáneos, no era una historia de éxito. Era urgente reubicar la historia china en la historia mundial y transformar China en consecuencia, si se quería garantizar un futuro a la sociedad china.

Los historiadores han notado durante mucho tiempo la crisis en la conciencia china creada por esta comprensión, y la contradicción que creó para los intelectuales chinos: que para protegerse de las potencias euroamericanas que

59 Citado en Wendy Larson, *Literary Authority and the Chinese Writer*, manuscrito inédito, 57. Agradezco al profesor Larson por compartir este manuscrito. conmigo.

amenazaban la existencia de la sociedad china, China debía adoptar las costumbres de los mismos poderes que la amenazaban. La repetida derrota de China a manos de estas potencias confirmó para los chinos las predicciones de la ideología social darwiniana que entró en el pensamiento chino aproximadamente al mismo tiempo: que sólo sobrevivirían aquellas naciones que pudieran adaptarse a las demandas del mundo contemporáneo. De ahí que la revolución china aparezca desde sus orígenes en sus motivaciones defensivas: como un medio para garantizar la supervivencia de China en un mundo de competencia y conflicto. En consecuencia, el internacionalismo chino –la voluntad de adoptar métodos occidentales– aparece como parte de esta estrategia de supervivencia.

Si bien no se puede negar la validez de esta opinión, es un tanto unilateral. Si el nacionalismo chino no significó simplemente cerrar el mundo, sino que presupuso para su surgimiento un nuevo sentido del tiempo y el espacio, resulta posible comprender otro fenómeno que acompañó los primeros indicios de la conciencia nacional: el utopismo internacionalista. Charlotte Furth ha observado la aparición de un utopismo generalizado en el pensamiento chino de principios de siglo⁶⁰. Este utopismo, aunque expresado en

60 Charlotte Furth, *Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920*, in *The Cambridge History of China*, ed. John K. Fairbank, vol. 12, pt. 1 (New York: Cambridge University Press, 1983).

un vocabulario nativo que debía mucho al confucianismo y al budismo, fue el contrapunto a la nueva conciencia nacional y expresó esperanzas en una nueva China, en las felices palabras de Hsiao Kung-ch'uan, en un mundo nuevo⁶¹. El ideal de unidad mundial, alguna vez incluido dentro de las pretensiones de universalidad de la civilización china pero ya no contenido dentro de la concepción de una nación china espacial y temporalmente limitada, ahora se proyectaba sobre el nuevo mundo de las naciones como un proyecto histórico en la comprensión de que China iba a ser un participante. Puede que no sea una coincidencia que Kang Youwei, el líder del primer movimiento reformista serio en la China moderna en 1898, quien en nombre de la supervivencia nacional planteó el desafío fatal a la pretensión de universalidad del orden imperial confuciano, también haya sido autor de un tratado utópico, *El Libro de la Gran Unidad (Datong shu)*, que describía las características materiales y morales de una sociedad futura que una vez más había trascendido el nacionalismo⁶². La sociedad de la Gran Unidad de Kang representó la etapa final del progreso humano, siguiendo las etapas de familiarismo y nacionalismo, en ese orden. La utopía tomó su nombre y sus virtudes de una tradición utópica nativa china, pero su

61 Hsiao Kung-ch'uan, *A New China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858/1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975).

62 K'ang Yu-wei, *Ta T'ung Shu: The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, tr. L. G. Thompson (London: Allen and Unwin, 1958).

inspiración ya provenía del futuro; un futuro, además, que trascendía el propio mundo de China y tomaba como alcance la sociedad global de la que China acababa de convertirse en parte integral.

Lo más significativo aquí es que la misma condición que requirió la redefinición de China como nación en un mundo de naciones suscitó como contrapunto dialéctico una nueva visión de un mundo en el que las naciones desaparecerían una vez más y la humanidad descubriría un mundo de unidad. Otros seguirían a Kang. La necesidad de un nuevo universalismo también se expresó aproximadamente a principios de siglo en un resurgimiento budista, así como en la universalización de los valores confucianos, que fueron alienados de su asociación con instituciones particulares del orden sociopolítico confuciano para convertirse en dotaciones potenciales de la humanidad en su conjunto.

Dentro del contexto de este utopismo que fue su contrapunto dialéctico, la conciencia nacional china emergente aparece no simplemente como un provincianismo defensivo, sino como un paso en un proyecto idealista cuyo objetivo final era la transformación de la humanidad a nivel global. China, además, debe participar en este proyecto global, no sólo como su objeto sino como un sujeto que tiene mucho que contribuir a su realización. El utopismo insinuaba un malestar con el nacionalismo como fin en sí mismo; y fue este malestar lo que fue revolucionario, porque miró más allá del logro de

objetivos nacionales hacia una transformación global. Kang Youwei, cuya reinterpretación del confucianismo pretendía establecer las premisas intelectuales de la ideología nacionalista, expresó sin embargo en su utopía un profundo malestar con todas las instituciones que dividían a las personas entre sí, incluido el nacionalismo, al que atribuyó las causas del sufrimiento humano. El malestar no era sólo suyo. El discípulo de Kang, Tan Sitong, lo expresó aún más convincentemente en una declaración que bien puede tomarse como un preludio a la resolución anarquista del problema:

La Tierra debe ser gobernada de tal manera que haya un solo mundo pero no estados. Para que todos pudieran disfrutar de la libertad, la gente no tendría que pertenecer a ningún estado. Si no hubiera estados, no habría fronteras, guerras, sospechas, celos, luchas de poder, distinción entre uno mismo y los demás, y surgiría la igualdad. Incluso si el mundo existiera, sería como si no existiera mundo alguno. Cuando todos los gobernantes sean depuestos, habrá igualdad entre los superiores y los inferiores; cuando se sigan los principios universales, habrá igualdad entre ricos y pobres. Durante miles y miles de kilómetros, el mundo entero será como una familia, un solo hombre. Los hogares serán considerados casas de huéspedes y las personas, como compatriotas. No será necesario que los padres apliquen su amor paternal y que los hijos ejerzan su piedad filial. Los hermanos mayores y

menores pueden olvidarse de su respeto amistoso y los maridos y esposas de su armonía mutua. Sería como el hombre mencionado en un libro de cuentos occidental, que se despierta después de haber soñado durante cien años y descubre que la atmósfera del mundo es casi como la descrita en el capítulo sobre la Evolución de los Ritos del *Libro de los Ritos*⁶³.

El libro de Tan lleva el nombre de la virtud central del confucianismo, la humanidad (*ren*), y se basó en gran medida en los ideales budistas al describir su visión del futuro. También establece aquí una igualdad entre el ideal de gran unidad (*datong*) en el Libro de los Ritos y lo que parecería ser una referencia a *Mirando hacia atrás de Edward Bellamy*. Fue uno de los primeros mártires de la revolución china⁶⁴.

Esta dimensión utópica del nacionalismo chino sugiere una de las razones por las que el anarquismo, a pesar de toda su oposición al nacionalismo, encontró una audiencia receptiva en China en medio de una marea de nacionalismo. Otra

63 Tan Sitong, *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*, tr. Chan Sin-wai (Hong Kong: Chinese University Press, 1984), 215–16. He cambiado la benevolencia por la humanidad.

64 Chan sugiere en sus notas a pie de página que el occidental en cuestión es Rip Van Winkle. El sueño de cien años hace que sea más probable que fuera el héroe de *Looking Backward de Bellamy*, que ya estaba traducido al chino en ese momento y causó una gran impresión en Kang Youwei y sus discípulos. Para Bellamy y los chinos, véase Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).

razón radica en las cuestiones planteadas por la demanda nacionalista de acercar al Estado y la sociedad en la reorganización de la política china. También en este caso el problema debe percibirse de maneras más complejas de lo que se permite en la interpretación del nacionalismo chino simplemente como una búsqueda de riqueza y poder.

En términos prácticos, el aspecto más visible del impulso de rehacer China como nación era encontrar formas de acercar la sociedad al Estado para motivar al pueblo a perseguir activamente objetivos nacionales. Los pensadores chinos de principios de siglo creían que a lo largo de siglos de gobierno político que había negado la participación política popular, el pueblo se había convertido en sujetos pasivos a quienes les importaba poco el destino de la nación en su conjunto. Al abogar por una mayor participación política, su objetivo inmediato no era hacer del Estado un instrumento de intereses sociales, ni fomentar el conflicto entre el Estado y la sociedad, sino unificarlos en un todo, capaz de actuar como uno solo. Liang Qichao, quien enunció este problema con mayor claridad, concebía la nación, en palabras de Chang Hao, como una *gemeinschaft moral*, que a su vez presuponía una concepción orgánica de la relación entre Estado y sociedad⁶⁵.

65 Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

Una vez más, si bien esta visión de las aspiraciones nacionalistas iniciales (un problema continuo de la política china) es válida, es sólo una parte de un panorama complejo. Las cuestiones planteadas por el nacionalismo también legitimaron la división en un sistema político que hasta entonces se había negado a abordar como legítima la cuestión del interés social.

Específicamente, si el nacionalismo suponía un Estado que representaba los intereses de la nación, ¿cómo se podía determinar que el Estado efectivamente representaba los intereses de la nación? Incluso si se pudiera hacer que el Estado representara a la nación, ¿cómo se determinarían esos intereses, dado que la nación misma era un compuesto de relaciones sociales que articulaban intereses sociales divergentes y conflictivos? Sugiero que la demanda nacionalista de reorganización del espacio político en la primera década del siglo, al dar lugar a tales cuestiones, representó el surgimiento de la política en China al transformar una concepción ritual del orden político como administración de la sociedad en una concepción política. concepción según la cual el orden debía crearse a partir de la armonización de intereses en conflicto entre el Estado y la sociedad, así como de intereses sociales divergentes. La de Liang Qichao fue una solución entre otras, que buscaba resolver el problema creado por el nacionalismo afirmando la prioridad de la nación concebida como una entidad orgánica. En la práctica, sin embargo, la cuestión de la

legitimidad planteada por la nueva concepción nacionalista de China produjo, casi de inmediato, conflictos sociales y políticos, que encontraron expresión en concepciones divergentes de la nación. Dada una situación en la que la dinastía gobernante era étnicamente diferente de la mayoría de la población, la legitimidad del Estado fue atacada primero por aquellos preocupados por el destino de la nación, y rápidamente se convirtió en una crítica del despotismo en general; en otras palabras, una afirmación de los derechos de la sociedad frente al Estado. Estuvo acompañada casi de inmediato por conflictos sobre quién debía ser incluido en el nuevo acuerdo político y qué intereses debían tener prioridad en la definición del interés nacional. En 1905, en contra de las súplicas de Liang Qichao por una unidad nacional orgánica, la Alianza Revolucionaria (*Tongmeng hui*) bajo el liderazgo de Sun Yat-sen ya había incorporado en su programa republicano un llamado a la revolución social, para salvaguardar los intereses de la mayoría frente a los de la minoría de quienes detentan el poder económico y político. Al año siguiente, los anarquistas propondrían su propia versión de revolución social, esta vez concebida no como base para un nuevo Estado sino contra el Estado y la política en general.

Al plantear la cuestión de la relación entre Estado y sociedad, el argumento nacionalista, contrariamente a sus intenciones, también planteó la posibilidad de una oposición entre Estado y sociedad. El Estado, cuya legitimidad

dependía ahora de su capacidad para representar a la nación, ya no podía identificar a ésta con su propia voluntad. El mismo argumento legitimaba el derecho de los revolucionarios a hablar contra el Estado en formas que habían sido imposibles mientras el orden chino se negaba a reconocer a la sociedad como una fuente autónoma de legitimidad política.

El problema del Estado y la sociedad apareció a nivel del individuo como un problema de moralidad: moralidad pública (*gongde*) versus moralidad privada (*side*). La problemática nacionalista iba a dar un nuevo giro a este problema de larga data en el pensamiento político chino. El problema era cómo reconciliar una moral privada (expresada en relaciones y lealtades personales) con una moral pública (expresada en obligaciones hacia un orden político más abstracto). La ortodoxia política en China, siguiendo el mandato del texto canónico *The Great Learning* (El gran aprendizaje), presentó la relación como un continuo: la perfección de la moralidad privada era un requisito previo y encontraba su cumplimiento en el logro de la moralidad pública. Sin embargo, la política no siempre estuvo a la altura de sus propias premisas ideológicas, y los teóricos confucianos siempre fueron muy conscientes del conflicto potencial entre lo privado y lo público, entre las lealtades particularistas y las obligaciones universalistas necesarias para el mantenimiento del orden público. Los pensadores de principios de la dinastía Qing (1644-1911),

cuyos escritos impresionarían profundamente a la primera generación de nacionalistas chinos, habían sido particularmente explícitos en su condena de los gobernantes que daban prioridad al interés privado sobre el público y, por tanto, socavaban el orden político.

Dos aspectos de este problema habían aparecido en el pensamiento confuciano. En primer lugar, estaba su alcance: si bien la obligación pública incumbía a todos, era verdaderamente significativa sólo para aquellos que tenían la responsabilidad del orden público: el gobernante y aquellos que participaban en funciones de gobierno. En segundo lugar, si bien el interés privado podía tolerarse en la medida en que no fuera contrario al orden público, en última instancia no tenía legitimidad y la red de relaciones particularistas que constituían al individuo era valorada sólo en la medida en que lo preparaban para la responsabilidad pública en un orden político patrimonial y patriarcal. No es que la teoría no tuviera en cuenta la conciencia individual, porque sí la tenía, sino que el orden político no dejaba lugar a aquellos cuya conciencia los llevaba a un disentimiento radical.

La problemática nacionalista consistía en reformular este problema. Para decirlo sin rodeos, la reconstitución de China como nación presuponía la reconstitución de los súbditos del orden confuciano como ciudadanos que eran la fuente última de legitimidad política y cuya participación activa en la política era esencial para la creación de un nuevo orden

nacional. Las implicaciones teóricas de este nuevo supuesto son obvias. Todos, no sólo el gobernante o la clase dominante, estaban igualmente obligados, dadas las circunstancias, a cultivar la moralidad pública que era la condición esencial de una comunidad nacional cohesiva. Al mismo tiempo, sin embargo, la posibilidad de una moralidad pública era un problema aún mayor para el discurso nacionalista que para el confuciano, debido a su reconocimiento o demanda del individuo como ciudadano, como fuente autónoma de valores de derecho público. La cuestión para el discurso nacionalista no era si los chinos debían pasar de súbditos a ciudadanos, sino qué tan pronto se podía esperar que hicieran esa transformación. Esto queda bastante claro en la clásica exposición del problema que hizo Liang Qichao en 1902 en *Sobre el nuevo ciudadano*⁶⁶.

Liang, ya temeroso de la posibilidad de una revolución y profundamente comprometido con la idea nacional como *gemeinschaft moral*, reconoció la importancia crucial de convertir a los chinos en ciudadanos autónomos. Creía que debido a que la mayoría de la gente no estaba preparada para asumir la carga, se les requería un período de educación en el nuevo sistema político; si bien estaban

66 Xinmin shuo, en *Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji* (Colección de ensayos de la década anterior a 1911) (Beijing: Sanlian shudian, 1978) 1:118–57. Para un análisis extenso sobre el nuevo ciudadano, véase también Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao*.

ricamente dotados de moralidad privada, carecían de moralidad pública, que en este caso significaba lealtad a la abstracción que era la nación, y tuvieron que aprender a conciliar las exigencias conflictivas de las obligaciones públicas y privadas.



Liang Qichao

Liang no negó la autonomía del ciudadano ni la legitimidad de la moral privada, pero ofreció una estrategia para reconciliarlas con las demandas de la comunidad nacional.

Otros iban a ir más lejos. Si bien Liang buscó contener la autonomía individual dentro de su ideal de comunidad nacional, el mismo reconocimiento de la legitimidad del espacio privado dentro de un ámbito público también creó la posibilidad de oposición entre ambos. Por lo tanto, la sujeción del individuo a los intereses y necesidades públicos podría aparecer como una perpetuación de la opresión social y política del individuo, que obstruía la creación no sólo de ciudadanos autónomos sino de la nación, y que sólo podía resolverse mediante el levantamiento de los poderes políticos y restricciones sociales sobre el individuo. Al postular al individuo como fuente autónoma de valores nacionales, el discurso nacionalista abrió el camino a una oposición no sólo entre el individuo y la política, sino también entre el individuo y la sociedad. La situación parecía en la superficie principalmente un problema político; sin embargo, como ha argumentado Chang Hao, los involucrados también lo sintieron como algo profundamente existencial. También fue revolucionario porque la posibilidad de la autonomía individual abrió la posibilidad de la disidencia radical como prerrogativa legítima de los individuos.

La adopción de ideas e instituciones occidentales para protegerse de Occidente; la transformación o abandono de instituciones e ideas nativas para preservar una identidad china; una búsqueda práctica de riqueza y poder nacional, que resulta en un repudio utópico del nacionalismo;

demandas de una mayor integración del Estado y la sociedad que abran el camino a la oposición de la sociedad al Estado; el deseo de crear ciudadanos leales, que termina con la afirmación de la autonomía individual frente al Estado y la sociedad: tales eran las contradicciones inherentes a la problemática aparentemente transparente y unidimensional del nacionalismo chino. En sus orígenes, el impulso nacionalista era bastante simple: proteger la integridad de China y crear una nación rica y poderosa. *Cómo* crear una nación así era otra cuestión. Desde el momento de su articulación, el discurso nacionalista se reveló mucho más complejo que el impulso que le había dado origen; de hecho, algunas de las alternativas que planteó prometían negar el impulso mismo que yacía en sus orígenes.

Las contradicciones eran las del medio sobredeterminado del que surgió el nacionalismo chino, que ya no era *sólo* chino, sino una sociedad china en proceso de transformación e incorporación a un mundo más amplio económica, política y culturalmente. Los pensadores chinos ya habían comenzado a obtener su inspiración política, e incluso sus modelos políticos, de la modernidad euroamericana, que no sólo dominaba el presente, sino que parecía tener la clave del futuro. Al mismo tiempo, sin embargo, si bien el nacionalismo chino tal como apareció a principios de siglo se oponía a la tradición confuciana recibida, los problemas que lo ocupaban, así como el

lenguaje en el que expresaba esos problemas, derivaban de esa misma tradición. El discurso nacionalista rompió con la tradición política recibida, no purgándola de la memoria o del lenguaje, sino reformulándola en una nueva problemática, que se sumó a las contradicciones ya implícitas en su relación ambivalente con su inspiración euroamericana. Un elemento central de la problemática nacionalista fue una nueva concepción del lugar de China en el mundo, que iba a plantear más cuestiones relativas a las bases de la legitimidad y la organización políticas, así como a las obligaciones éticas de los individuos que constituían la nación. Si bien las tradiciones pre-nacionalistas persistieron en el nuevo discurso, básicamente a través de un lenguaje social y político que mantuvo vivas concepciones y asociaciones más antiguas, fueron problematizadas, adquirieron nuevos significados y ahora fueron colocadas en un contexto intelectual que no sólo abrió el camino a nuevas preguntas que exigían nuevas respuestas, sino que también reformulaban viejas preguntas para arrojar respuestas que antes habían sido excluidas. Todavía a mediados del siglo XIX, los pensadores chinos que se enfrentaban a una situación nueva en la confrontación con Occidente habían podido interiorizar los problemas que presentaba esa situación dentro de una problemática heredada que, según creían, podía contener esos problemas en las alternativas. A principios de siglo, la historia china ya se había inscrito en una historia que la trascendía, y la cuestión crucial para los pensadores chinos era cómo hacer de China un componente

sostenible de un nuevo mundo. La tendencia utópica del pensamiento chino, que acompañó a la nueva conciencia nacional al primer plano del pensamiento chino; el llamado a una transformación revolucionaria del orden político, que surgió directamente de las demandas para reconstituir el orden imperial como nación; y la cultura radical que surgió simultáneamente con nuevas concepciones de las obligaciones éticas de los individuos como ciudadanos, todos fueron productos de esta cuestión. La *problemática* intelectual china moderna, que aparece con la reformulación nacionalista del lugar de China en el mundo, ha sido dinamizada por sucesivas reformulaciones de esta misma cuestión a medida que los cambios en las circunstancias internas y externas le han añadido nuevas dimensiones; pero la problemática conserva su vitalidad.

La reformulación del lugar de China en el mundo dentro del discurso nacionalista tuvo otra consecuencia importante: la incorporación al discurso político chino de otras tradiciones externas a la historia china. Me refiero aquí no sólo a la influencia en China de discursos políticos que se habían originado en otros lugares, sino a la apropiación discursiva en la política china de tradiciones revolucionarias, que luego aparecen como parte del proceso de transformación política en China. Como señalé anteriormente en el caso de Liang Qichao, ya a principios del siglo XX los acontecimientos mundiales aparecen como marcadores en una conciencia histórica que ya no está limitada en sus concepciones del

tiempo y el espacio por un pasado específicamente chino. La declaración autobiográfica de Liang señala esta nueva conciencia como personal y existencial; y, de hecho, cuando los intelectuales chinos se enfrentaron al mundo, ya sea como estudiantes o como exiliados políticos en el extranjero, sus experiencias del mundo abrieron su conciencia a ideas y valores alternativos, que se convirtieron en parte de su propia constitución intelectual y emocional. Lo mismo ocurría a un nivel político más amplio. El discurso nacionalista desde el principio recurrió a las experiencias de otros para defender la transformación política y la visión política que informaba los argumentos a favor de la transformación política. Las revoluciones inglesa, estadounidense, francesa y otras revoluciones estaban en la mente de los nacionalistas chinos, y las ideas que habían provocado esas revoluciones, así como los ejemplos que proporcionaron, contribuirían significativamente a la formación de un discurso radical en China. En años posteriores se irían añadiendo otros ejemplos a estos originales. Lo notable no es que los radicales chinos siguieran basándose en el pasado de China, sino más bien que el pasado apareciera ahora sólo como parte de un discurso político que era global en su inspiración y formulaciones políticas.

Los dos subproductos de la conciencia nacional emergente –un utopismo que buscaba trascender la nación y el establecimiento de la nación como fuente de legitimidad

política— produjeron una mezcla explosiva que rápidamente revolucionó la sociedad china. En 1903, en un clásico de la revolución china, *El ejército revolucionario*, el joven autor Zou Jong combinó los dos en lo que podría describirse mejor como una utopización de la revolución misma: ¡Ah, revolución, revolución! Si la tienes, sobrevivirás; pero si no la haces, morirás. No retrocedas; no seas neutral; no lo dudes; ahora es el momento⁶⁷.

Producto de la difícil situación de China a principios de siglo, el nacionalismo produjo una orientación intelectual que descubrió en la revolución la clave para la supervivencia de China y la creación de un mundo nuevo. Fue en el contexto de esta cultura radical emergente que los intelectuales chinos descubrieron por primera vez el anarquismo. Aunque el anarquismo puede haber sido contrario a la orientación predominantemente nacionalista de la política china, debió su atractivo inicial en China a su resonancia con temas que debían sus orígenes a la nueva conciencia nacionalista. Por la misma razón, el discurso político nacionalista proporcionó el lenguaje en el que se expresó el anarquismo, especialmente en su fase inicial.

67 Zou Rong, *The Revolutionary Army*, tr. John Lust (La Haya: Mouton, 1968). Esta traducción está en *The Chinese Revolution, 1900-1950*, ed. R. Vohra (Boston: Houghton Mifflin, 1974), 19.

Recepción inicial del anarquismo

El anarquismo fue la primera de las corrientes alternativas del socialismo europeo de principios de siglo que tuvo un impacto significativo en el pensamiento y el comportamiento radicales chinos. Aunque no se enunció un programa social revolucionario distintivamente anarquista hasta 1906/7, cuando con la fundación de los grupos en París y Tokio algunos de los revolucionarios declararon abiertamente una identidad anarquista para distinguirse de sus compañeros revolucionarios, el floreciente movimiento revolucionario después de 1903 ya había encontrado en el anarquismo una perspectiva afín a la suya y un vocabulario para expresar sus preocupaciones radicales. Hubo una considerable confusión sobre el anarquismo en estos primeros años; los chinos no tenían acceso directo a las obras anarquistas, y lo que sabían del anarquismo se derivaba de discusiones japonesas sobre el socialismo europeo o de traducciones en japonés de historias generales del socialismo, que presentaban el anarquismo como una corriente extremista (*guoji*) en el socialismo (un revolucionarismo extremo), confundiéndolo a menudo con el nihilismo o el populismo ruso⁶⁸. La misma difusa

68 Los radicales chinos derivaron esta visión del anarquismo, así como gran parte de su información al respecto, de un influyente libro del autor japonés Kemuyama Sentaro, *Modern Anarchism*. Aunque Kemuyama distinguió entre anarquismo y nihilismo, su libro puede explicar en parte la

comprensión del anarquismo, sin embargo, revela la resonancia de las ideas anarquistas con la orientación radical –tanto en el estado de ánimo como en el intelecto– creada por la nueva conciencia nacional.

En estas primeras discusiones, el anarquismo aparece bajo tres formas: en primer lugar, como crítica del despotismo, se fusionaba con el nihilismo ruso, ya que a los radicales chinos les parecía que la lucha contra el despotismo era el rasgo distintivo tanto del anarquismo como del nihilismo. En segundo lugar, el anarquismo expresaba el anhelo de un mundo unificado y cosmopolita en cuya creación China participaría. Finalmente, el anarquismo aparece como la expresión de una visión mística, un nihilismo filosófico, por así decirlo, que prometía una unidad cósmica aboliendo la conciencia misma de la existencia sensible.

Las discusiones sobre el anarquismo en esta primera fase invariablemente lo yuxtaponían al despotismo, centrándose la mayoría de las veces en Rusia, donde se creía que el anarquismo prevalecía más que en otros lugares debido a la incomparable severidad que el despotismo había alcanzado allí. Un autor, al comparar Rusia y China, observó: He oído que el despotismo es una fábrica que fabrica anarquistas que promueven el derrocamiento del despotismo; cuanto

confusión entre ambos, ya que dos tercios del libro estaban dedicados al movimiento revolucionario en Rusia. Véase Don Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), 122-24.

mejor equipada está una fábrica con maquinaria, más produce; cuanto más profundo es el despotismo, más numerosos son los anarquistas que produce. China en la actualidad, continuaba, no tenía tantos anarquistas como Rusia porque el despotismo allí aún no había alcanzado la profundidad que tenía en Rusia. Contra aquellos que desesperaban ante el creciente despotismo del gobierno chino, sugirió con optimismo que el despotismo agudizaba la sensibilidad del pueblo y seguramente crearía un mayor número de anarquistas⁶⁹.

Lo que más impresionó a este autor, Ma Xulun, y a algunos de sus contemporáneos fue la búsqueda anarquista de la libertad natural (*tianran ziyou*). En tiempos primitivos, la humanidad disfrutaba de una libertad natural, derivaba todas sus necesidades de la naturaleza y disfrutaba de paz y felicidad. Desde que surgieron reyes y gobiernos, habían establecido políticas y elaborado leyes. En la actualidad, habían surgido la religión, la educación y todo tipo de instituciones que restringían la libertad natural, la humanidad había quedado restringida dentro de los límites de tales instituciones y la libertad natural había desaparecido como el tabaco que se quema. Los anarquistas tomaron como directriz general la destrucción de tales

69 Ma Xulun, *Ershi shijizhi xin zhuyi* (La nueva ideología del siglo XX) (1903). Véase reimpresión en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista [en adelante *WZFZYSX*]), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1984), 1:13.

instituciones y el regreso de la humanidad a este estado prístino de libertad natural⁷⁰.

Según Ma, si bien todo el mundo hablaba de civilización, lo que gobernaba el mundo no era el principio universal (*gongli*) sino la fuerza (*shi*). Entre las principales manifestaciones de esto estaba el nacionalismo, que había alcanzado la etapa de imperialismo. El anarquismo buscó destruir este mundo de fuerza; y aunque Rusia no parecía tan civilizada como otros países, el florecimiento del anarquismo allí prometía que sería fundamental en la lucha contra la fuerza en el siglo XX:

El siglo XX tiene una nueva ideología (*zhuyi*); es el anarquismo de Rusia. El anarquismo de Rusia garantiza que será fundamental para la civilización del siglo XX. ¿Por qué? Los objetivos de los anarquistas son elevados, su comprensión amplia, sus esperanzas grandes; el imperialismo retrocede y el nacionalismo retrocede ante él⁷¹.

Cuál podría ser el atractivo práctico del anarquismo en las circunstancias de China fue enunciado en 1904 en un ensayo de Zhang Ji, titulado El anarquismo y el espíritu de los anarquistas (*Wuzhengfu zhuyi ji wuzhengfu dangzhi jingshen*), que también fue importante por su breve historia

70 *WZFYYSX* 1:8.

71 *WZFYYSX* 1:9, 7.

del anarquismo en Europa. Zhang estuvo de acuerdo con Ma al enfatizar la importancia para el siglo XX de la búsqueda anarquista de la libertad:

La gente valora el autogobierno (*zizhi*) y no está dispuesta a ser gobernada por otros; así nació el anarquismo. El siglo XX es el campo de batalla del anarquismo.

Sin embargo, lo que más impresionó a Zhang fue la afinidad anarquista con el terrorismo (*kongbudang*):

Los terroristas han declarado abiertamente: el fin justifica los medios. Lo que esto significa es que cualesquiera que sean los medios, si me ayudan a lograr mis objetivos, puedo usarlos. Si mis medios pueden brindar seguridad al pueblo de la nación, incluso si implican matar, puedo usarlos. La teoría de los anarquistas es similar a ésta; por eso abogan por el asesinato⁷².

En defensa del terrorismo, Zhang citó a Danton en el sentido de que son necesarias medidas violentas para lograr la paz y la seguridad del pueblo. Sin embargo, lo más importante del terrorismo era el espíritu de audacia que encarnaba, que (citó a Kropotkin) era más eficaz que miles de publicaciones periódicas y periódicos. Unas pocas

72 Ziran sheng (Zhang Ji), Wuzhengfu zhuyi ji wuzhengfu dangzhi jingshen (1904). Ver reimpresión en *WZYZYSX* 1:25.

personas podrían, con tal espíritu de audacia, crear una atmósfera de miedo y despertar a otros a la acción. El espíritu de audacia derivaba su poder para conmover a otros del espíritu de autosacrificio que encarnaba: No hay nada más asombroso que el espíritu de sacrificio por la humanidad, que se propaga con la velocidad de una enfermedad infecciosa⁷³.

Ambos ensayos fueron más ricos en contenido de lo que sugieren estas breves descripciones. He seleccionado estos aspectos porque dominaron las interpretaciones del anarquismo de los dos autores, y porque fueron los aspectos del anarquismo que captaron la imaginación de los primeros revolucionarios chinos. Antes de explicar por qué esto pudo haber sido así, describiré brevemente las dos visiones alternativas del anarquismo que aparecieron en ese momento, una ofrecida en una interesante fantasía utópica por el destacado líder intelectual y educador posterior, Cai Yuanpei, la otra etiquetada como hasta el final del ensayo de Ma Xulun para proporcionar un contexto metafísico para su discusión sobre el despotismo. Aunque muy abstractas, estas visiones alternativas del anarquismo ofrecen algunas pistas sobre la mentalidad subyacente de los radicales chinos que los hizo receptivos al mensaje anarquista, y también apuntan a una conexión entre el anarquismo y el

73 *WZYZYSX* 1:28,27.

utopismo nativo preanarquista que caracterizó la comprensión china del anarquismo al menos inicialmente.

No hay nada evidentemente anarquista en la petición utópica a favor del cosmopolitismo que Cai Yuanpei escribió en 1904, *El sueño de año nuevo (Xinnian meng)*⁷⁴. La palabra *anarquismo* no aparece en la historia, y hay poco en la carrera de Cai entonces o después que sugiera que era un anarquista en el sentido estricto de la palabra. Sin embargo, se asociaría estrechamente con los anarquistas en años posteriores, y en los años veinte fue uno de los principales promotores de los ideales educativos inspirados en el anarquismo. Zhang Binglin, que fue un colaborador cercano de Cai en los inicios del movimiento revolucionario, testificó en una ocasión que Cai era anarquista⁷⁵. Es posible sugerir al menos que, aunque sea de manera abstracta, compartía algunas de las premisas filosóficas del anarquismo y su visión de un mundo cosmopolita. Si sus contemporáneos realmente lo vieron como un anarquista, como sugiere la declaración de Zhang, su historia les habría parecido de inspiración anarquista, ya sea que la describiera explícitamente como anarquista o no. Lo más importante es que el contenido de la historia proporciona un vínculo entre el utopismo nativo preanarquista (algunos de sus temas se superponen con la utopía de Kang Youwei) y las utopías

74 Reimpreso en *WZFYYSX* 1:4151.

75 Véase Cai Shangsi, *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* (Una biografía intelectual de Cai Yuanpei) (Shanghai: Lianying shudian, 1950), 167.

explícitamente anarquistas del período posterior a 1907. Hay razones suficientes para incluirlo dentro del canon anarquista en China⁷⁶.

La historia comienza con las palabras ¡Felicidades! ¡Felicidades! Es Año Nuevo, ha llegado un mundo nuevo. ¡Verdaderamente alegre! ¡Verdaderamente alegre! Las palabras las pronuncia el héroe de la historia a un amigo. La ocasión es el día de Año Nuevo de 1904, que también señala el nacimiento de un mundo nuevo.

El héroe es descrito simplemente como un chino (*Zhongguo yiren*). Había dejado su hogar a los dieciséis años para viajar por China y el mundo. Cuando terminó sus viajes (a la edad de treinta años), había estado en la mayoría de los países de Europa y América del Norte y había aprendido los principales idiomas extranjeros. Se había convertido en un creyente en el cosmopolitismo (*shijie zhuyi*) y amaba la igualdad y la libertad. También había decidido que los problemas del mundo, especialmente el continuo sometimiento de la humanidad a la naturaleza, se debían a su división en naciones y familias. En los países civilizados de Europa y América del Norte, la gente gastaba la mitad de su energía en sus familias y la otra mitad en sus naciones. En las sociedades eslavas y chinas, menos civilizadas, tenían

76 Al incluir este artículo en su colección sobre el pensamiento anarquista, Ge Maochun y los coeditores de *Selection of Materials on Anarchist Thought* obviamente están de acuerdo con esta observación.

familias y ninguna nación. Crear una nueva sociedad en China no debería ser difícil, si tan sólo las energías que la gente actualmente gasta en sus familias pudieran destinarse a la causa pública. Una vez que hubieran logrado esto, entonces, mediante el mismo proceso, se podría crear una sociedad mundial a partir de naciones⁷⁷.

La historia es un relato de los esfuerzos del héroe para lograr este fin. Se desarrolla en dos etapas. En la primera etapa, la sociedad china se reorganiza y China se unifica genuinamente en una nación. En sus viajes por China, el héroe se encuentra con una reunión de representantes de todas partes del país que están organizados, no según provincias, sino según su ubicación respecto de los ríos principales (por ejemplo, al este del río, al oeste del río). Presenta a la reunión un plan de reorganización, que se aprueba después de mucho debate. Un elemento básico del plan es la reorganización de la población según edades y grupos profesionales. Lo más interesante es la asignación de mano de obra. Cuando los niños cumplieran los siete años comenzarían su educación, que duraría hasta los veinticuatro años. Entre los veinticuatro y los cuarenta y ocho años, todo el mundo se involucraría en tareas profesionales de valor público, de un tipo u otro. Después de los cuarenta y ocho años se jubilarían y se dedicarían a la educación de la juventud. El plan incluso especificaba la distribución de las horas del día: ocho horas de trabajo, ocho

77 Xinnian meng, 42.

horas de lectura, conversación y otras actividades, y ocho horas de sueño. A quienes objetaron que tal plan sería inviable debido a la falta de voluntad de la gente para trabajar, o que restringir la búsqueda del interés propio sería perjudicial para el progreso, el héroe respondió con una metáfora orgánica: que cada uno realizaría tareas en la sociedad como hacían los cinco órganos sensoriales y los cuatro miembros con el cuerpo, lo que rápidamente convenció a todos⁷⁸.

Con esta reorganización, China rápidamente se volvería civilizada y fuerte, reviviría las provincias del noreste (Manchuria) y recuperaría las concesiones extranjeras, y las potencias extranjeras se darían cuenta de que debían renunciar a la confianza en la fuerza desnuda (*qiangquan*) por encima del principio universal (*gongli*). El país se desarrollaría rápidamente, utilizando el capital que los chinos tenían en abundancia pero que no estaban dispuestos a invertir bajo el sistema actual (en lugar de eso, lo ocultaban). Se construiría políticamente a partir de aldeas modelo (*mofan cun*) en la localidad a través de una serie de instituciones representativas hasta el nivel nacional, de modo que todo el país se convirtiera en uno (literalmente, de un solo corazón, *quanguo yixin*)⁷⁹.

78 Ibid., 42-45.

79 Ibid., 46, 48.

El héroe dirige entonces su atención a la escena internacional. Viaja a Rusia para participar en las actividades del partido popular (*mindang*), que rápidamente consigue adquirir poder político. Luego, China se alía con Rusia y Estados Unidos (donde la soberanía popular ya estaba firmemente establecida) para convencer a otras potencias de que abandonen la agresión nacional y creen un nuevo gobierno mundial.

Cai describe la sociedad entonces existente de la siguiente manera:

La civilización había alcanzado su punto más alto. Hablando de usos y costumbres, las personas ya no usaban nombres ni apellidos sino que simplemente se identificaban por números; ya no había designaciones de gobernante o ministro, y como la conducción de los asuntos se había vuelto racional, desaparecieron las incertidumbres de la elección o el nombramiento; ya no había designaciones de padre e hijo, los jóvenes eran educados por el público, los viejos eran atendidos y los enfermos curados; ya no había designaciones de marido y mujer. Una vez que hombres y mujeres hubieran acordado ser compañeros, lo concluirían con una ceremonia en un parque público desde donde se dirigirían

a sus habitaciones asignadas, por lo que el adulterio desaparecería⁸⁰.

El congreso para establecer el nuevo gobierno está previsto para el día de Año Nuevo de 1904. Es en ese momento cuando el héroe, que ya tiene noventa años, se despierta con el sonido de las campanas y, a pesar de ser consciente de la oscuridad del gobierno existente (*heiande shijie*), pronuncia las palabras ¡Felicitaciones! ¡Felicidades! Es Año Nuevo, ha llegado un mundo nuevo⁸¹.

En sus premisas históricas, la fantasía de Cai recordaba la idea de progreso de Kang Youwei, quien anteriormente había establecido como principio universal el progreso desde la familia, pasando por la nación, hasta llegar al mundo. En sus recetas para la reorganización de China, Cai anticipó la utopía explícitamente anarquista que Liu Shipei propondría sólo tres años después, y los temas que planteó los encontramos en años posteriores en otras utopías y experimentos sociales. Si estamos justificados al describirlo como anarquista, nos proporciona un vínculo con el ideal cosmopolita que acompañó el surgimiento del nacionalismo y el anarquismo chinos.

Ma Xulun nos proporciona un tercer aspecto, y el más intrigante, de los atractivos del anarquismo en China en este

80 Ibid., 51

81 Ibid.

primer período: el anarquismo como medio para recuperar un estado natural de cosas. Ma estuvo de acuerdo con Cai en que el anarquismo ofrecía un medio para unificar el mundo y crear una sociedad mundial, pero situó este objetivo dentro de una visión cósmica de la unidad de la naturaleza y la humanidad.

En opinión de Ma, el gobierno (y otras instituciones estatales) habían restringido las libertades naturales de las que disfrutaba la humanidad en su condición primitiva. En la sección final de su ensayo, dirigió esto a una crítica del legado político chino, centrándose en una distinción que el pensamiento confuciano había trazado entre gobierno humano (*renzheng*) y tiranía (*baozheng*), asociados respectivamente con el gobierno de los sabios confucianos y el gobierno despótico propuesto por los legalistas y practicado por personas como el primer emperador de Qin. No vio ninguna diferencia significativa entre un gobierno humano y la tiranía, entre los gobernantes sabios y los déspotas:

Digo que Yao, Shun, Yu, Tang, Wen y Wu [los sabios gobernantes] son los antepasados del Primer Emperador de Qin, el emperador Wu de Han y Tai Zu de Ming. Si no hubiera habido Yao, Shun, Yu, Tang, Wen y Wu, no habría habido Primer Emperador, ni Emperador Wu de Han, ni Tai Zu de Ming. Por el contrario, si el Primer Emperador, Wu de Han, Tai Zu de Ming hubieran nacido primero, y Yao, Shun, Yu, Tang, Wen y Wu después, el mundo habría

cantado las alabanzas del primero y habría maldecido al segundo. Los términos gobierno humano y tiranía persisten por costumbre, no porque sean naturales (*xiguan er ran, fei ziran er corrió*). Deseo deshacerme de estos términos y restaurar la naturaleza. Para restaurar su camino, debemos comenzar con lo que promueven los anarquistas⁸².

En otras palabras, el problema de la política le parecía a Ma un problema de cultura (es decir, de hábito), y el problema de la cultura residía en el lenguaje mismo de la política, que debía ser abolido si se quería descubrir lo que era natural para la humanidad.

Ma fue aún más lejos. Para él, el anarquismo representaba en última instancia una negación, como en la palabra china *wu*, no sólo del gobierno, como en *wuzhengfu*, sino del mundo sensible en general. En una fraseología que recuerda a las primeras líneas del clásico taoísta *Daode jing*, continuaba:

Lo que existe (*tú*) es el principio de todas las cosas; aquello que no existe (*wu*) es la madre de la existencia. Lo inexistente nace de la naturaleza, lo que existe termina en la inexistencia, de ahí la naturaleza. La naturaleza no se puede describir, no se puede representar, no se puede nombrar; si se puede describir, no es naturaleza; si se

82 Ma, *Ershi shijizhi xin zhuyi*, 15.

puede representar, no es naturaleza. Nombrar la naturaleza a la naturaleza que no puede ser nombrada es imponerle un nombre. ¿Pueden las mentes de la humanidad liberarse de su situación? El anarquismo ofrece una preciosa balsa para encontrar el vado correcto para cruzar el arroyo. Quiero presentárselo a la humanidad para que pueda regresar con su madre. ^[82]

Es difícil decir si el nihilismo filosófico implícito en estas líneas, que debía mucho al vocabulario del taoísmo y el budismo, tuvo algo que ver con la asociación del anarquismo con los nihilistas rusos (*Xuwu dang, en chino*). Sí sugiere una conexión entre el anarquismo y una premisa básica del utopismo chino de principios de siglo de que, debido a que las distinciones entre las personas eran la causa última del sufrimiento en el mundo, la abolición de todas las distinciones era clave para la creación de un mundo nuevo⁸³.

83 Esta fue la premisa básica del *Datong shu de Kang Youwei*. Véase el capítulo 1, donde Kang describe las distinciones (incluidas las de nación, raza, género, familia y edad) como la causa de todo el sufrimiento en el mundo. La discusión de Kang tenía un tono fuertemente budista, al igual que un ensayo que el destacado intelectual y revolucionario Zhang Binglin escribió en 1907, *Wu-wu lun* (Ensayo sobre las cinco negaciones). Para lograr el bien supremo, Zhang propuso cinco negaciones: ningún gobierno (*wuzhengfu*), ninguna morada fija (*wujulo*), ninguna humanidad (*wurenlei*), ninguna criatura viviente (*wu-zhongsheng*), ningún mundo (*wushijie*). Con esto último no implicaba el exterminio de la humanidad ni del mundo; más bien, se refería a superar la ilusión de dotarlos de una realidad que no tenían, muy a la manera del budismo. Para un análisis de este ensayo, véase Michael Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911* (Seattle: University of Washington Press, 1969), 210-13. Esto también sugiere que la

Fue sobre esa base que el anarquismo, en la interpretación de alguien como Ma, se unió a los ideales budistas que disfrutaron de un renacimiento aproximadamente al mismo tiempo. La conexión persistiría hasta principios de la República.

Aunque el acceso chino a materiales sobre anarquismo puede haber sido limitado, había suficientes escritos disponibles para indicar que el anarquismo no era reducible al nihilismo ruso. En el prefacio de su traducción de Una historia del socialismo de Thomas Kirkup, Ma Junwu escribió:

Los franceses tienen el intelecto más elevado de todos los pueblos del mundo. Los discípulos de Saint-Simon han difundido el socialismo [es decir, el comunismo] por todo el mundo; su poder aumenta diariamente. En el siglo XIX, en Inglaterra, Darwin y Spencer inventaron [*sic*] el principio de evolución. De estas dos teorías surgió una nueva ideología (*zhuyi*). Esta nueva ideología se llama anarquismo⁸⁴.

negación (*wu*) e incluso el nihilismo (*xuwu*) no tenían en China las connotaciones negativas que tenían en Europa, sino que parecían positivas desde una perspectiva budista, que percibía en la aniquilación de la conciencia un medio para poner fin al sufrimiento y lograr salvación. Este tema aguarda estudio por derecho propio.

84 Ma Xulun, *Ilosi da fengchao* (Gran tormenta en Rusia) (1902). Ver reimpresión en *WZFYYSX* 1:12. Esta afirmación resulta algo desconcertante. Es de suponer que Ma quiso decir que el anarquismo surgió en respuesta a

De manera similar, el análisis de Zhang Ji sobre el anarquismo lo remonta a la historia del socialismo europeo, cuyos orígenes ubicó en la Revolución Francesa⁸⁵. Los intelectuales chinos también eran muy conscientes de que el anarquismo no era simplemente una crítica del despotismo (como ocurre con el nihilismo), sino que buscaba abolir el gobierno y todas las instituciones relacionadas con él; como indica el ensayo de Ma Xulun, también eran conscientes del impulso antinacionalista del anarquismo⁸⁶. Sin embargo, sobre todo, a lo largo de estas discusiones se encuentran dispersas referencias al anarquismo como una filosofía de transformación social, una que buscaba poner fin a la desigualdad entre ricos y pobres, nobles y mezquinos, jóvenes y viejos, y hombres y mujeres⁸⁷. La discusión de Zhang Ji en particular enfatizó el papel que jugó el anarquismo en Europa en las luchas de los trabajadores contra el capital⁸⁸.

Estos aspectos fundamentales del anarquismo pasarían a primer plano cuando el anarquismo adquirió una identidad propia después de 1906. La recepción del anarquismo en este primer período sugiere, sin embargo, que lo que más

las teorías de Darwin y Spencer, como una reacción socialista a ellas. Este fue el significado asociado con el anarquismo en años posteriores.

85 Wuzhengfu zhuyi ji wuzhengfu dangzhi jingshen, 2831.

86 Ershi shijizhi xin zhuyi, 6.

87 Ibid.

88 Wuzhengfu zhuyi ji wuzhengfu dangzhi jingshen, 33.

impresionó inicialmente a los intelectuales chinos fueron aquellos aspectos que el anarquismo parecía compartir con el nihilismo ruso. En su estudio sobre la influencia rusa en los intelectuales chinos de esa época, Don Price ha sugerido que la identificación del anarquismo con el nihilismo iba más allá de lo que era justificable en las fuentes disponibles para los intelectuales chinos⁸⁹. Los jóvenes radicales chinos que se sintieron atraídos por el anarquismo en los años 1902-1907 leyeron el anarquismo a través de la práctica política nihilista: la lucha contra el despotismo cuyo rasgo más destacado era la acción política individual, especialmente el asesinato.

Esta lectura del anarquismo posiblemente fue facilitada por la imagen común del anarquismo (en la propia Europa) a principios de siglo como una fuente de terrorismo. En palabras de Price, el nihilismo y el anarquismo estaban vinculados a la vista del público: por connotaciones de violencia, una hostilidad fanática hacia el orden existente y un idealismo despiadado⁹⁰. Después de 1906, los anarquistas chinos trazarían una clara distinción entre el anarquismo y otros enfoques políticos aparentemente anarquistas, y también restarían importancia (incluso renunciarían) al uso del terrorismo en favor de estrategias

89 Price señala que los chinos utilizaron el libro de Kemuyama sobre el anarquismo principalmente como fuente sobre los revolucionarios rusos. Véase *Rusia y las raíces de la revolución china*, 122.

90 *Ibíd.*

de transformación social a largo plazo. Aunque los intelectuales chinos fueron conscientes desde el principio de la dimensión social del anarquismo, esa conciencia fue, en el mejor de los casos, marginal en su apreciación del anarquismo, que entendían como un revolucionarismo extremo, el uso de métodos violentos para derrocar al despotismo. Además, la asociación con el nihilismo persistiría en años posteriores; En la década de 1920 el escritor anarquista Bajin (Ba Jin) todavía incluiría a los nihilistas rusos dentro de la heroica tradición del anarquismo⁹¹.

La confusión entre anarquismo y nihilismo entre los primeros revolucionarios chinos no fue fortuita, ni puede atribuirse simplemente a la confusión creada por la literatura a la que tenían acceso. Y no se trataba simplemente de una semejanza superficial entre tácticas políticas anarquistas y nihilistas. El anarquismo puede no ser reducible al nihilismo; por otro lado, compartía con el nihilismo una concepción de la política que era profundamente moralista, que permitía una percepción de la acción política como la afirmación de la autenticidad moral individual. Los radicales chinos de principios de siglo, que hicieron del alto propósito moral la medida de la autenticidad revolucionaria, descubrieron en el anarquismo

91 Li Feigan (Ba Jin), en *Gemingde xianqu* (Vanguardias de la revolución) (Shanghai, 1928).

una filosofía política afín, y en los nihilistas los modelos más sorprendentes de su práctica.



Ba Jin

El movimiento radical que surgió en China en 1902-1903 tuvo como objetivo principal el derrocamiento del despotismo manchú que, en su resistencia a la inclusión del pueblo en la política en una lucha común contra las fuerzas que amenazaban al país, prometía una política de extinción nacional. Como han demostrado Mary Rankin y Don Price en sus estudios separados sobre este radicalismo, aunque sus orígenes se encuentran en un agudo sentido de crisis

nacional, una vez que surgió el movimiento adquirió vida propia al generar una oposición al despotismo más allá de nacionalismo inmediato: hay que oponerse al despotismo, no sólo porque el despotismo manchó mina la fuerza de la nación sino, más importante aún, porque es contrario a los principios universales y limita la libertad natural a la que la humanidad tiene derecho⁹². Los radicales chinos se identificaron con los nihilistas rusos, no por una similitud entre la situación de China a principios del siglo XX y la Rusia de la década de 1860, sino porque compartían el objetivo común, integrado en un principio universal, de derrocar al despotismo. Si en ambos casos el asesinato parecía ser el arma más eficaz en la lucha contra el despotismo, debemos recordar que en ambos casos el despotismo político era muy real y permitía pocas alternativas de expresión política.

Sin embargo, había alternativas (como lo ejemplificaron el movimiento reformista de los monárquicos constitucionales y el movimiento revolucionario de Sun Yat-sen); y la condición política del despotismo no explica la atracción por el asesinato entre los jóvenes radicales ni su sentido de parentesco con los nihilistas rusos. El movimiento radical también generó una moral propia, para la cual el autosacrificio en la lucha contra el despotismo representaba la encarnación más elevada de la autenticidad

92 Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution*; Mary B. Rankin, *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902-1911* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

revolucionaria. La audacia heroica necesaria para arriesgar la vida en intentos de asesinato parece, entre esta primera generación de radicales, ir de la mano de una voluntad de autoextinción evidente en el recurso al suicidio como forma de expresión. El ejemplo más célebre puede ser el de la revolucionaria Qiu Jin quien, tras el asesinato de un gobernador provincial en el que estuvo implicada, se negó a escuchar a quienes la instaban a huir y se quedó hasta ser arrestada y ejecutada⁹³. Wu Zhihui, quien después de 1907 surgiría como uno de los anarquistas chinos más destacados, a principios del siglo XX intentó suicidarse para protestar contra el gobierno⁹⁴. Lo que el asesinato y el suicidio tenían en común era lo que Zhang Ji en su ensayo describió como el espíritu de autosacrificio.

Más allá de ofrecer una de las pocas opciones de expresión política efectiva en un entorno que no permitía la política, el asesinato representó para los radicales chinos no sólo un medio práctico de acción política sino, con los riesgos suicidas que implicaba, una afirmación de compromiso moral individual y autenticidad revolucionaria; o, como ha señalado Price, prueba de pureza de motivo en la actividad política: dado que el esfuerzo revolucionario imponía una obligación de autosacrificio y no podía tener éxito sin él, él [Ch'in Li-shan] lo sintió extremadamente. Es importante que

93 Rankin, *Early Revolutionaries*, 185.

94 Richard Wang, *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography* (Ph.D. diss., University of Virginia, 1976), 42.

los revolucionarios eliminan las consideraciones egoístas que producen timidez y disensión. Los actos individuales de expresión política, incluso cuando su inutilidad política era evidente, sirvieron para afirmar precisamente esa pureza de motivo. La tradición heroica de la política china proporcionó un modelo para este tipo de comportamiento; los samuráis japoneses en vísperas de la Restauración Meiji de 1868 (los *shishi*, u hombres de voluntad) proporcionaron otro. Esta fue también la fuente de la afinidad que los radicales chinos sentían por el revolucionarismo extremo de los revolucionarios occidentales, en particular de Rusia, donde cientos de jóvenes educados y privilegiados sacrificaron su comodidad y estatus para hacer propaganda entre los ignorantes campesinos y trabajadores. Y cuando esto fracasó, se produjo el sombrío giro hacia la violencia: la táctica de asesinato a sangre y hierro, pero aún con un espíritu de autosacrificio. Sofia Perovskaya casi personificó la historia y el carácter del movimiento revolucionario. Ella había acudido al pueblo, sufrió todas las penurias de una maestra de escuela de pueblo y luego conspiró en los complots que finalmente mataron a Alejandro II. En su juicio se mostró particularmente impresionante y exigió que no se le mostrara clemencia por motivos de su sexo; y subió al patíbulo con tanta calma como cualquiera de sus compañeros⁹⁵.

95 Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution*, 199.

Esta dedicación moralista al autosacrificio por la causa de la revolución impresionó profundamente a los revolucionarios chinos, cuyo propio enfoque de la revolución hacía preferible una resignación suicida a la autoextinción a vivir para luchar otro día. El anarquismo, con su propia preocupación por la autenticidad, resonó con su política de autenticidad en un nivel moral profundo. Esta actitud hacia la revolución, que dejó su huella en el anarquismo chino desde sus mismos orígenes, persistiría en años posteriores, después de que los radicales chinos adquirieran una comprensión más sofisticada del anarquismo como filosofía social y llegaran a ver el terrorismo sólo como una herramienta marginal de la ideología anarquista de la revolución. Los anarquistas de París en 1907 glorificaron las acciones de Qiu Jin (y su socio, Xu Xilin) por su altruismo. Ellos mismos continuaron insistiendo en que no les preocupaba el éxito o el fracaso sino la verdad. Uno de ellos, Chu Minyi, llegó incluso en una ocasión a sugerir que el asesinato estaba justificado, aunque sólo fuera porque tenía un efecto purificador sobre el revolucionario⁹⁶. Esto puede no ser muy sorprendente. La primera generación de anarquistas en China, incluidos Wu Zhihui, Zhang Ji y Shifu, fueron todos graduados del movimiento radical durante la última década de la dinastía Qing.

96 Chu Minyi, Puji geming (Universal revolution), *Xin shiji* (New era), no. 18 (19 October 1907): 3.

Irónicamente, este mismo espíritu de autosacrificio puede proporcionar una clave para comprender la asociación del anarquismo con el budismo. Disociado del terror y la violencia, el espíritu de autosacrificio resonaba con el ideal del Bodhisattva en el budismo.



Zhang Ji

Como veremos, el budismo proporcionó un espacio emocional (además de uno literal en la forma de un monasterio budista) para la conversión al anarquismo del famoso anarquista Shifu y sus seguidores; y el ideal del Bodhisattva estaba muy presente en su conciencia en sus

prácticas diarias⁹⁷. Los monjes budistas también fueron visibles entre los primeros anarquistas de China, mientras que otros prefirieron adoptar nombres con connotaciones budistas.

Temas anarquistas en el movimiento revolucionario temprano

La escasa literatura disponible para los radicales chinos en la primera parte del siglo fue suficiente para indicar que el anarquismo era una corriente integral en la tradición socialista en Europa y, como tal, abarcaba mucho más que las luchas antidespotismo de los nihilistas en Rusia, con su estilo conspirativo de acción política. El anarquismo incluía una dimensión social esencial. Como lo expresó Zhang Ji en su ensayo, los anarquistas remontan todos los asuntos a la sociedad⁹⁸. Esto podría haber sugerido, aunque sea de manera abstracta, que el modo individualizado de política

97 Edward Krebs, *Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905-1915* (Ph.D. diss., University of Washington, 1977), 252–55.

98 *Wuzhengfu zhuyi ji wuzhengfu dangzhi jingshen*, 36.

que caracterizó la actividad anarquista debería ubicarse dentro del contexto de una filosofía social más amplia.

Hay poca evidencia de que la conciencia de los objetivos sociales más amplios del anarquismo tuviera algún efecto inmediato significativo sobre la actividad revolucionaria en esta primera fase. Más bien, los radicales chinos interpretan el anarquismo a través de la interpretación sugerida por el nihilismo ruso. Y cuando lo asociaron con objetivos amplios, lo percibieron a través de un utopismo moral, asimilándolo la mayoría de las veces a un utopismo nativo en el que el reconocimiento de la nueva situación mundial de China se mezclaba imperceptiblemente con una visión cósmica metafísica. Si las dos lecturas del anarquismo coincidieron, fue sobre la base de una concepción moralista de la política que se centraba en el individuo como presagio de nuevos valores. En la fantasía utópica de Cai Yuanpei, no menos que en las actividades de los activistas que lanzaron bombas, era el individuo comprometido, armado con una nueva visión, quien provocaba el cambio político.

Esto era coherente con la imagen del anarquismo que prevalecía a principios de siglo tanto en Occidente como en China. Era una imagen en cuya propagación los gobiernos desempeñaron un papel crucial al representar a los anarquistas como peligrosos revolucionarios extremos. Sin embargo, no fue la única imagen disponible. Los radicales japoneses, de quienes los chinos aprendieron mucho de su radicalismo en ese momento, ya hablaban de la dimensión

social de la política, y hubo quienes en China llamaron la atención sobre el problema social en la política.

En última instancia, la dimensión social del anarquismo era irrelevante en ese momento porque el anarquismo ejercía el mayor atractivo entre los radicales cuya propia concepción de la política era altamente moralista y que rechazaban la política como el reino del egoísmo contra el cual buscaban establecer su propio compromiso público en actos de esfuerzo revolucionario desinteresado o sacrificado. Es cierto que la imposibilidad de acción política en las condiciones del despotismo gubernamental les dejó pocas opciones. Y en ese momento, la sociedad en un sentido concreto estaba en gran medida ausente de la política, incluso de la política de quienes hablaban de cambio social y revolución social. Pero había un elemento adicional en su caso, una reacción al surgimiento de la política que encontró su expresión en la disociación de la concepción de lo público de la de lo político, y una tendencia a verlos como antitéticos entre sí. La separación alimentaría el anarquismo a lo largo de los años; porque el anarquismo sugería que una existencia auténticamente pública sólo podía lograrse fuera de la política y en oposición a ella.

La nueva situación creada por la ideología nacionalista proporciona el contexto para comprender los atractivos de la política de autenticidad del anarquismo para los primeros revolucionarios chinos. No es que el nacionalismo alimentara al anarquismo, porque no fue así; pero el

nacionalismo planteó interrogantes sobre la política y sobre el lugar de China en el mundo, lo que generó una receptividad al anarquismo. El utopismo que apareció como contrapunto al provincianismo nacionalista proporcionó un terreno fecundo para el cosmopolitismo anarquista. La declaración de Ma Xulun sobre el origen del anarquismo también ofrece cierto apoyo a la sugerencia de James Pusey de que un atractivo del anarquismo en esta época era el argumento que proporcionaba contra las nociones darwinianas de conflicto subyacentes a los temores nacionalistas. Esto se haría más evidente después de 1906, cuando los anarquistas chinos se familiarizaron con la idea de Kropotkin de ayuda mutua contra la supervivencia del más fuerte⁹⁹.

99 James Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 370433.

Capítulo tres

CIENCIA, MORALIDAD Y REVOLUCIÓN: EL ANARQUISMO Y LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO SOCIALREVOLUCIONARIO EN CHINA

El anarquismo surgió como una corriente distintiva en el pensamiento revolucionario chino cuando, en 1906/7, intelectuales chinos que estudiaban en el extranjero lanzaron, casi simultáneamente, dos sociedades abiertamente anarquistas en París y Tokio. Antes de 1907, los intelectuales chinos apreciaban poco el anarquismo como filosofía social integral. Más bien, los temas anarquistas habían sido asimilados a la orientación del pensamiento revolucionario por disposiciones intelectuales que se habían originado en la situación revolucionaria creada por una nueva conciencia nacional. Estas

disposiciones persistirían en el pensamiento anarquista. Sin embargo, con la fundación de estas sociedades, fueron reformuladas dentro de un lenguaje anarquista de revolución. Fundamental para este lenguaje era la idea de revolución social. La defensa anarquista de la revolución social iba a abrir nuevos canales de importancia duradera en el pensamiento revolucionario.

Es más difícil decir qué provocó este cambio. Un cambio fue el acceso a la literatura anarquista. Los intelectuales de París, en particular, descubrieron una tradición anarquista que no debía quedar subsumida bajo el nihilismo ruso, pero que tenía una historia propia como parte del socialismo europeo. Los anarquistas europeos tenían, además, una orientación significativamente diferente de la de los primeros radicales chinos (o, en realidad, japoneses). La misma organización en grupos anarquistas dio integridad y coherencia al anarquismo que defendían; a diferencia de sus predecesores, que habían visto el anarquismo sólo como un arma entre otras en la lucha contra el despotismo, los intelectuales que organizaron los grupos anarquistas en París y Tokio promovieron ahora el anarquismo como una filosofía integral de la transformación social global.

El contexto político también había cambiado. Después de 1905, la monarquía manchú en China decidió adoptar una forma constitucional de gobierno, lo que alteró las condiciones de la actividad política en China. La lucha revolucionaria ya no era una lucha contra un gobierno

despótico que no permitía la expresión política; era contra un gobierno que buscaba recuperar la legitimidad política dejando espacio para alguna medida de representación política. Los radicales empeñados en derrocar al gobierno manchú descubrieron que el enemigo ya no era simplemente el despotismo; tuvieron que llegar a un acuerdo con un Estado que buscaba asimilar a la sociedad para sus propios fines.

En 1905 se anunció un nuevo rumbo en el movimiento revolucionario chino con la fundación de la Alianza Revolucionaria de Sun Yat-sen (*Tongmeng hui*), que defendía una revolución republicana contra la monarquía constitucional que preferían el gobierno manchú y sus partidarios reformistas. Basándose en las propias experiencias de Sun en Europa, la Alianza Revolucionaria también había incorporado en su agenda política un programa de revolución social (la primera defensa del socialismo en China), que añadía una dimensión social a una revolución que hasta entonces había sido concebida principalmente en términos políticos¹⁰⁰. Los fundadores del anarquismo chino ya eran miembros de esta organización, que de hecho era poco más que una alianza nacida de las corrientes difusas en la lucha contra el despotismo. Por

100 Anteriormente, Liang Qichao había jugado con la idea del socialismo, pero la abandonó cuando la Alianza Revolucionaria comenzó a defender la revolución social. Para una discusión, ver Arif Dirlik, *Socialismo y capitalismo en el pensamiento chino: los orígenes, estudios en comunismo comparado* 21, no. 2 (verano de 1987): 131–52.

ineficaz que haya sido políticamente, la Alianza Revolucionaria creó un nuevo espacio en el que pensar las cuestiones de la revolución de nuevas maneras. El anarquismo representó una de esas nuevas formas.

Anarquismo y revolución social

Los anarquistas no fueron los primeros en defender la revolución social en China, pero introdujeron nuevos elementos fundamentales en el pensamiento chino sobre la revolución social. La concepción de la revolución social de la Alianza Revolucionaria era política en su orientación; Proponía lograr la revolución social a través de la agencia del Estado¹⁰¹. Los anarquistas, en su rechazo del Estado, desafiaron esta concepción y ofrecieron una idea alternativa de revolución social que se centraba en el problema de la transformación cultural y tomaba al individuo como punto de partida. Además, la concepción anarquista de la revolución social era auténticamente social por su enfoque en la sociedad (en contraste con el Estado) y por su insistencia en la participación popular en el proceso de revolución.

101 *Ibíd.*

El anarquismo iba a hacer una contribución duradera, aunque ambigua, al pensamiento social revolucionario en China. Tanto la expresión de un estado de ánimo como la crítica filosófica de la política, el anarquismo representó una corriente antipolítica, una desconfianza en las instituciones políticas y en la política en general, cuyo poder se reveló en la difusión de los ideales anarquistas en un amplio espectro del pensamiento político chino en las próximas dos décadas. El mensaje anarquista era revolucionario. Los radicales decididos a lograr una buena sociedad a través de un levantamiento revolucionario inmediato descubrieron una fuente de inspiración en la visión anarquista de la comunidad y una nueva humanidad. En la década de 1920, Sun Yat-sen se inspiró para comentar en una ocasión que el anarquismo era el objetivo final de sus Tres Principios del Pueblo, sentimiento del que se hicieron eco otros teóricos del Guomindang. Los críticos de la Revolución Cultural de la década de 1960 han argumentado en los últimos años que la Revolución Cultural se inspiró en ideas y actitudes anarquistas que, habiéndose integrado al Partido Comunista a principios de los años veinte, sobrevivieron a los largos años de revolución para pervertir el marxismo en el partido. Creo que es posible argumentar que algunos de los temas que surgieron durante la Revolución Cultural pueden verse como débiles ecos de temas de la revolución china que habían sido enunciados por primera vez por los anarquistas.

El atractivo del anarquismo, sin embargo, no se limitó a los revolucionarios. Los conservadores que defendieron el orden social y político contra la amenaza de la revolución también pudieron encontrar en el anarquismo ideales en los que centrar su anhelo de una buena sociedad. Esta ambivalencia, hasta el punto de la esquizofrenia ideológica, se reflejó en la historia del anarquismo en China. El anarquismo, la corriente más radical del pensamiento socialista chino hasta principios de los años veinte, terminaría al servicio de la reacción del Guomindang a finales de los años veinte. Sin duda, la relación anarquista con el Guomindang se remontaba a las relaciones personales y políticas que los primeros anarquistas (muchos de los cuales eran miembros de la Alianza Revolucionaria) habían establecido con líderes posteriores del Guomindang, relaciones que existían independientemente de su ideología. Sin embargo, la ideología anarquista, en su peculiar formulación de cuestiones de interés y conflicto en la sociedad, se prestó a la contrarrevolución casi tan fácilmente como a la revolución.

La ambivalencia que caracterizaría al anarquismo chino ya era evidente en los antecedentes de los dos grupos entre los primeros anarquistas y en los diferentes anarquismos que propagaban. El grupo de París se organizó como Sociedad del Nuevo Mundo (*Xinshijie she*) en 1906. Comenzó a publicar en 1907 una revista que duró tres años extraordinarios y más de cien números. Esta revista, la

Nueva Era (*Xin shiji*), fue titulada *La Tempoj Novaj* en esperanto, probablemente después de *Les Temps Nouveaux*, publicada por Jean Grave. Los nombres de la sociedad y su revista indicaban las inclinaciones de los anarquistas de París, un grupo de intelectuales que habían sido bautizados en la actividad revolucionaria a principios del siglo XX. Li Shizeng, el espíritu intelectual del grupo, vivía en París desde 1902. Desde muy temprano mostró una orientación internacionalista, estudió biología y en París se hizo muy amigo de miembros de la familia del geógrafo anarquista francés Élisée Reclus, que probablemente lo lanzó por el camino del anarquismo. Wu Zhihui, que tenía la principal responsabilidad de publicar la *Nueva Era*, había estado involucrado a principios del siglo XX en actividades patrióticas radicales en Japón y China. Fue Li, según Richard Wang, quien convenció a Wu de las virtudes del anarquismo cuando se reunieron en París en 1906. Las actividades del grupo fueron financiadas por las empresas de su tercer miembro importante, Zhang Jingjiang, que incluía una fábrica *de dofu* y un restaurante-tienda de té. Todos pertenecían a familias de élite y, después de 1905, miembros de la Alianza Revolucionaria. Desde el principio, parecieron tener pocas dificultades para conciliar su filosofía anarquista con sus implicaciones políticas en China y en el extranjero. En la década de 1920, como ancianos no oficiales del Guomindang, estarían involucrados en la represión del Guomindang, primero de los comunistas y, luego, de sus propios jóvenes seguidores anarquistas. La importancia de

su contribución ideológica al pensamiento social revolucionario en China radica en la coherencia de la ideología que propagaron, no en la coherencia con la que estuvieron a la altura de sus propios ideales¹⁰².

Los anarquistas de París defendían un anarquismo futurista revolucionario, que introdujo en el pensamiento socialista chino una corriente inequívocamente radical del pensamiento revolucionario occidental. Durante los tres años de su publicación como semanario, *New Era* publicó por entregas largas traducciones de anarquistas europeos, como Kropotkin, Bakunin, Malatesta y Reclus. Estas traducciones, reimpresas una y otra vez en revistas anarquistas y compendios especiales después de 1911, constituyeron una fuente importante de literatura radical en China hasta principios de los años veinte. En 1920, la literatura anarquista disponible en chino no tenía comparación en alcance y amplitud con ninguna otra

102 Para más información sobre los anarquistas de París, véase Robert Scalapino y George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961); Peter Zarrow, *Anarquistas chinos: ideales y la revolución de 1911* (Ph.D. diss., Universidad de Columbia, 1987); Richard Wang, *Wu Chih-hui: una biografía intelectual y política* (tesis doctoral, Universidad de Virginia, 1976); Li Wenneng, *Wu Jingxian dui Zhongguo xiandai zhengzhide yingxiang* (La influencia de Wu Jingxian [Zhihui] en la política china moderna), Taipei, 1973; Shao Kelu (Jacques Reclus), *Wo suorenshide Li Yuying xiansheng* (El Li Yuying [Shizeng] que conocí), tr. Huang Shuyi (Mme J. Reclus), *Zhuanji wenxue* (Literatura biográfica) 45, no. 3 (1983); Zhu Chuanyu, ed., *Li Shizeng zhuanji ziliao* (Materiales para una biografía de Li Shizeng), Taipei, 1979.

filosofía social y política de origen europeo. Los estudiosos del anarquismo chino han señalado que el anarquismo proporcionó no sólo literatura radical sino un lenguaje del radicalismo que facilitó el florecimiento del socialismo en China en los años veinte.

Los anarquistas de París desempeñaron un papel importante en la difusión de este lenguaje. Aproximadamente al mismo tiempo que la *Nueva Era* comenzó a publicarse en París, los anarquistas chinos en Tokio establecieron una Sociedad para el Estudio del Socialismo (*Shehui zhuyi jiangxihui*), que publicó sus propias revistas, *Natural Justice (Tianyibao)* y *The Balance (Hengbao)*. Intelectualmente, los espíritus impulsores detrás de la sociedad y su revista fueron el erudito clásico Liu Shipai y su esposa, He Zhen, quien probablemente fue responsable de los aspectos más radicales de la ideología anarquista de Tokio. *Natural Justice* and *Balance* fueron muy revolucionarios en su tono y en sus análisis de la difícil situación de las mujeres y las clases bajas en China, que eran más concretos que cualquier cosa que se pueda encontrar en *Nueva Era*. Sin embargo, los anarquistas de Tokio propagaron un anarquismo antimodernista que enfatizaba las virtudes de la sociedad agraria y prefería la libertad de interferencia política que prevalecía bajo el Estado imperial en China al despotismo del Estado-nación moderno. Mientras que los escritores *de la Nueva Era* descubrieron la visión anarquista arquetípica en Kropotkin, los anarquistas

de Tokio dieron la mayor prominencia entre los anarquistas extranjeros a Tolstoi¹⁰³. *La Justicia Natural* duró un año. Después del regreso de Liu a China en 1908, aparentemente sirvió como agente provocador para la monarquía y se destacó después de 1911 como uno de los conservadores más destacados de China. Aunque *Natural Justice* no tuvo la influencia a largo plazo de la *Nueva Era*, fue muy influyente en su época debido al gran número de estudiantes chinos en Japón y a su proximidad a China, lo que le dio una ventaja sobre la *Nueva Era* en términos de accesibilidad. Además, el anarquismo antimodernista de Liu lo sensibilizó sobre ciertas cuestiones importantes de la sociedad china; Algunos de sus análisis de los problemas de la modernidad en China anticiparon temas que se volverían prominentes en el pensamiento radical chino en años posteriores.

El lugar del anarquismo en la última política Qing

El aumento del interés por el anarquismo en esta época ha llevado a Martín Bernal a observar que 1907 marcó la victoria del anarquismo sobre el marxismo en China bajo la

103 Para los anarquistas de Tokio, véase Zarrow, *Chinese Anarchists*. Para el período anterior de las actividades de Liu, véase Martín Bernal, Liu Shih-p'ei and National Essence, en *The Limits of Change*, ed. C. Furth (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

influencia de un cambio de interés similar entre los radicales japoneses al mismo tiempo¹⁰⁴. No hay duda de que, como ocurre con todo el socialismo chino, las fuentes y los radicales japoneses desempeñaron un papel importante en el anarquismo chino (el término para anarquismo, *wuzhengfu zhuyi*, utilizado por primera vez en chino en 1903, era de derivación japonesa). Sin embargo, esta visión es engañosa, y no sólo porque es erróneo calificar de marxista el socialismo de la Alianza Revolucionaria, que es lo que Bernal tiene en mente al referirse al marxismo.

El principal centro del anarquismo chino antes de 1911 fue París, y los cambios en Japón tuvieron poco que ver con el anarquismo de los anarquistas parisinos. Si bien algunos miembros de la Alianza Revolucionaria comenzaron a mostrar interés en actividades de asesinato después de 1907, no es correcto interpretar esto como un interés en el anarquismo, a pesar de que el asesinato estaba asociado en algunos círculos con el anarquismo. El cambio en los métodos revolucionarios puede explicarse más concretamente por el dilema político que las reformas constitucionales de la dinastía Qing plantearon a los revolucionarios, que ahora se enfrentaban a una deflación de su ardor revolucionario. Además, los socialistas de la Alianza Revolucionaria no abandonaron el tipo de socialismo que habían defendido en 1905-1907, ya que estas ideas

104 M. Bernal, *The Triumph of Anarchism over Marxism, in China in Revolution*, ed. M. C. Wright (New Haven: Yale University Press, 1971).

persistieron en su pensamiento en años posteriores. Puede que el anarquismo haya añadido nuevos temas a su concepción de la revolución social, pero lo mejor que se puede decir es que la proliferación de nuevas ideas de revolución social complicó el pensamiento social revolucionario y posiblemente contribuyó a la confusión ideológica sobre el socialismo. No se haría una distinción clara entre anarquismo y socialismo hasta 1913-1914; ni entre anarquismo y marxismo hasta principios de la década de 1920.

Creo que es inútil buscar una explicación única y global para la atracción que el anarquismo tenía sobre los intelectuales chinos que en esos años se dedicaban a actividades anarquistas o profesaban creer en el anarquismo.

Al explicar por qué el anarquismo ha permanecido vivo como una fe revolucionaria en Occidente a pesar del fracaso de los anarquistas en lograr resultados importantes, James Joll ha observado que una fortaleza básica del anarquismo ha sido su oferta de algo para todos; la difusión de la ideología anarquista –su debilidad como ideología radical práctica– ha sido su fortaleza como filosofía social¹⁰⁵. Esto también ofrece información sobre los atractivos del anarquismo en China. Los conversos al anarquismo en la

105 James Joll and D. Apter, eds., *Anarchism Today* (New York: Anchor Books, 1972), 248.

China de principios del siglo XX iban desde discípulos del terrorismo revolucionario, que encontraron en el anarquismo una justificación para sus actividades, hasta modernistas atraídos por el cientificismo anarquista y monjes budistas, que descubrieron en el mensaje anarquista de amor algo parecido a los ideales budistas, a los estetas, que percibían la belleza en el ideal anarquista de una sociedad bella. No todos los que encontraron algo de valor en el anarquismo defendieron, por tanto, una filosofía coherente del anarquismo.

Tal profusión de atractivo milita en contra de explicaciones fáciles, especialmente explicaciones basadas en nociones vagas de influencia externa que ignoran las disposiciones de los influenciados. Las fuentes extranjeras eran importantes para el anarquismo, como lo eran para todo el socialismo chino, pero fueron las necesidades intelectuales y emocionales generadas por una sociedad en crisis revolucionaria las que en última instancia dotaron al anarquismo de significado para los intelectuales chinos. A pesar de todas sus contradicciones, las diversas razones de la atracción por el anarquismo compartían un terreno común en la visión anarquista de la revolución social, que, por abstracta y utópica que fuera, hablaba de las preocupaciones inmediatas de los intelectuales chinos que, en medio de la crisis política e ideológica, de la sociedad china, no estaban seguros de su lugar en su sociedad y del lugar de su sociedad en el mundo. En su afirmación de la

unidad esencial de los seres humanos, el anarquismo proporcionó un contrapunto a la división de la humanidad en naciones, razas y clases, que a principios de siglo confrontó a los intelectuales chinos con la realidad de su mundo. Y en su afirmación de la importancia irreductible del individuo, el anarquismo proporcionó un contrapunto a la preocupación por el Estado que buscaba expandir sus poderes a costa de la autonomía social.

Fue la visión anarquista del individuo como ser social, una premisa ontológica básica del anarquismo, la que apuntaba a posibilidades más allá de la alienación social¹⁰⁶. Aunque el anarquismo todavía estaba asociado con la acción individual y el asesinato después de 1907, las implicaciones sociales y culturales del ideal anarquista de la revolución pasarían gradualmente a la vanguardia del pensamiento chino sobre el anarquismo y dejarían una impresión duradera en el pensamiento social revolucionario chino. El anarquista más respetado de China, Shifu, comenzó su carrera con actividades de asesinato y luego se alejó de los asesinatos a medida que se familiarizó con la filosofía anarquista. Después de la Revolución republicana de 1911, los anarquistas se distinguieron en actividades educativas y de movilización social, incluido el establecimiento de los primeros sindicatos modernos en China. En medio de la ola

106 Para un análisis de este punto, véase Richard Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1983), caps. 1 y 2.

de individualismo que barrió a la juventud china a finales de la década de 1910, fueron los anarquistas quienes, en su insistencia en la sociabilidad esencial de los seres humanos, mantuvieron vivas las cuestiones sociales y desempeñaron un papel importante en el surgimiento de una preocupación generalizada por la sociedad y la revolución social tras el Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919.

Estas preocupaciones sociales, así como la visión anarquista de un mundo libre de divisiones, sitúan al anarquismo en el centro del discurso político emergente en China a finales del siglo XIX y principios del XX. La reconsideración de la relación entre lo público y lo privado, entre el individuo y la sociedad, la sociedad y el Estado, todo ello provocado por una reconsideración del lugar de China en el mundo, fue central en este discurso. En la raíz de todas estas cuestiones estaba un nacionalismo emergente. El socialismo de la Alianza Revolucionaria fue un componente integral de la búsqueda de la integración nacional. Del mismo modo, el anarquismo puede verse como parte del cosmopolitismo utópico que surgió con el nacionalismo chino y como contrapunto al mismo. En el otro lado del espectro político, como hemos visto, Liang Qichao, al igual que su maestro Kang Youwei antes que él, estaba insatisfecho con las instituciones que dividían a la gente y veía en la creación de una sociedad orgánica el cumplimiento último de la promesa humana. Esta promesa también fue central para el anarquismo, aunque las

consideraciones adicionales que los anarquistas aportaron a la búsqueda tuvieron implicaciones revolucionarias que distinguieron sus puntos de vista de los de Liang y otros. Sin embargo, la centralidad de esta preocupación en el discurso político contemporáneo sugiere por qué el anarquismo podría haber parecido mucho menos periférico a la política contemporánea de lo que lo parece en retrospectiva.

El anarquismo es, en última instancia, una filosofía del individuo, no del individualismo como un fin en sí mismo, como suponen quienes confunden anarquismo con libertarismo, sino del individuo en su relación con la sociedad. La preocupación por el yo ya había surgido a principios de este siglo como una característica del pensamiento chino en las actividades de jóvenes radicales que creían que en la actividad desinteresada estaba la salvación de su sociedad. El anarquismo proporcionó una explicación filosófica sistemática para el problema del yo: la política, en la visión anarquista, era el ámbito de la opresión, la autoridad y la división; la esperanza de una comunidad recaía en los autopurgados de la corrupción acumulada de las instituciones de poder. El mensaje tuvo un poderoso atractivo entre los intelectuales que ya no estaban seguros de su relación con las instituciones sociales existentes. No sorprende que el mensaje tuviera mayor influencia entre los miembros de la elite china que sentían profundamente su alienación de las instituciones de poder de las que se habían nutrido. El anarquismo no se limita en modo alguno a sus

llamamientos a la élite, pero en todas partes ha encontrado a sus portavoces más convincentes entre la élite por la sencilla razón de que la alienación del yo del poder es más un problema de élite que popular. En los años posteriores a 1911, los anarquistas tomarían la iniciativa en la movilización popular. Sin embargo, desde el principio, los defensores más elocuentes del anarquismo fueron miembros de la élite china que, habiendo sido alienados de las relaciones sociales existentes, recurrieron a nuevas ideas de comunidad para redefinir su relación con la sociedad: la preocupación casi exclusiva de la primera generación de anarquistas chinos.

La contribución duradera de los anarquistas al pensamiento social revolucionario chino sería una redefinición de la relación entre los intelectuales y la sociedad, por muy abstracta que fuera concebida esta última. De hecho, el impacto significativo de la filosofía anarquista en los intelectuales chinos no radica en su justificación de actos individuales de violencia, sino en su utilización para la articulación de esta relación. El anarquismo proporcionó a los intelectuales chinos su primera concepción genuinamente social de la revolución, que no sólo señalaba a la sociedad como el ámbito apropiado para el cambio sino que asignaba la responsabilidad de cambiar la sociedad a la actividad social. Esta concepción condujo a una lectura de los problemas de cambiar a China que anticipó cuestiones que adquirirían una

importancia cada vez mayor en el pensamiento social chino en años posteriores. Por razones que explicaré, la lógica de la idea anarquista de cambio social sacó a la superficie desde el principio el problema de la revolución cultural, la transformación moral e intelectual de los individuos. Al plantear cuestiones sobre la transformación individual, los anarquistas también plantearon cuestiones sobre las instituciones sociales que obstruían la transformación individual; fueron los primeros intelectuales chinos en señalar inequívocamente los problemas de la mujer y la familia, que siguen siendo problemas centrales del pensamiento social chino. Fueron los primeros en señalar la necesidad de cerrar la brecha entre clases, especialmente intelectuales y trabajadores, convirtiendo a los intelectuales en trabajadores y a los trabajadores en intelectuales. Para resolver todos estos problemas, finalmente, pidieron una revolución social que hiciera de la revolución misma una utopía, lo que tendría consecuencias dramáticas para la revolución china en el siglo XX.

Entonces, dentro del socialismo chino, el anarquismo proporcionó el contrapunto a las estrategias de cambio orientadas al Estado. El argumento de la Alianza Revolucionaria había propuesto utilizar el Estado para evitar la devastación de la sociedad por intereses en conflicto. Ese argumento se refería a las perspectivas del capitalismo para China. El argumento anarquista abordó el segundo tema importante del día: el Estado. Los anarquistas previeron la

abolición del interés en la sociedad a través de una transformación revolucionaria total cuya premisa básica era la destrucción del Estado. Convencidos de la sociabilidad esencial de los seres humanos, creían que se podría realizar una comunidad humana genuina si se pudieran abolir los obstáculos institucionales a la libre asociación. Tales instituciones incluían la familia y la economía capitalista; pero el Estado, como la más poderosa de estas instituciones y protector de todos los intereses parciales en su defensa del orden político, era el principal enemigo de la sociedad humana.

Como el interés por el socialismo había acompañado la comprensión inicial de que el capitalismo no era sólo un medio para el desarrollo económico sino también una fuente primaria de los problemas de la sociedad moderna, el anarquismo expresó una aprensión paralela de que el Estado-nación moderno no sólo no reflejaba la voluntad del pueblo sino que también servía como un vehículo deshumanizador de control y opresión, un obstáculo para la liberación humana que prometía la revolución.

Tanto los anarquistas de París como los de Tokio suscribieron estas premisas básicas del anarquismo. Dado que diferían ampliamente en su visión de la sociedad anarquista en la historia, es mejor discutir sus puntos de vista por separado.

Los anarquistas de París

Mientras que los socialistas de la Alianza Revolucionaria habían propuesto la revolución social como complemento a la tarea de la revolución política, los anarquistas la convirtieron en un sustituto de esta última. En una de las primeras declaraciones de la posición de los anarquistas de París sobre la revolución, Wu Zhihui trazó una clara distinción entre revoluciones sociales y políticas:

Aquellos que en la antigüedad defendían la revolución hablaban sólo del aspecto político de la revolución, pero no enfatizaban la sociedad. Deseaban abolir el despotismo para ampliar la soberanía del pueblo, buscaban libertad legal pero no libertad de sustento, igualdad política pero no social o económica. Buscaban la felicidad y el bienestar de un país o de algunas personas, no la felicidad y el bienestar de las masas del mundo.

La revolución socialista (*shehui zhuyizhi geming*) sería buscar la igualdad, la libertad, la felicidad y el bienestar de la sociedad, hacer de la justicia (*gongdao*) la medida del logro, eliminar todo lo que dañase a la sociedad o fuera contrario a este objetivo, como el despotismo y las clases, raíces de toda calamidad, instituir el progreso científico para lograr un

objetivo real a la civilización mundial y, en última instancia, establecer una comunidad humanitaria (*rendao datong*) y un mundo paradisíaco (*shijie jilo*).

Wu creía que la revolución socialista libraría a la sociedad de todo el veneno heredado del pasado y establecería lo que era apropiado para la vida social¹⁰⁷.

La idea anarquista social revolucionaria difería de la de la Alianza Revolucionaria tanto en objetivos como en método. La concepción del socialismo de la Alianza Revolucionaria había sido instrumental: la revolución social como herramienta política para que el Estado lograra la armonía y la estabilidad sociales. La concepción anarquista era total y exigía una reorganización total de la sociedad en todos sus aspectos para realizar una visión que lo abarcara todo. En su largo ensayo *Anarquismo*, Chu Minyi describió cuatro objetivos para el anarquismo: (1) abolir la autoridad (y su columna vertebral, el ejército) para establecer el humanitarismo, (2) abolir las leyes para instituir la libertad, (3) abolir todas las clases heredadas (tal como están incorporadas en las enseñanzas de los sabios) para establecer la igualdad, (4) abolir la propiedad privada y el

107 Qian Ye (Wu Zhihui), *Jiu shehui zhuyi yizheng gemingzhi yilun* (Aclarando el significado de la revolución a través del socialismo), (París: Xin shiji congshu, 1906), 2, 4.

capital para establecer el comunismo (*gongchan*)¹⁰⁸. Un ensayo importante, escrito por Li Shizeng y Chu Minyi, que describe la visión anarquista de la revolución, hizo aún más explícitos los objetivos éticos subyacentes a las metas anarquistas.



Li Shizeng

Los ocho significados de revolución, afirmaba el ensayo, eran libertad, fraternidad (*boai*), mentalidad pública, reforma, igualdad, unidad universal (*datong*), verdad y

108 Min, Wuzhengfu shuo (Anarquismo), *Xin shiji* (Nueva era [en adelante *XSJ*]), núm. 60 (15 de agosto de 1908): 8. Esto fue parte de un largo artículo que apareció en *XSJ*, no. 31 (25 de enero de 1908) al núm. 60.

progreso¹⁰⁹. Estos objetivos debían lograrse mediante la abolición del matrimonio, la propiedad, la familia y las relaciones familiares, la propiedad privada de la tierra y las fronteras raciales y nacionales¹¹⁰.

Para los anarquistas, la revolución social era diferente de la política, no sólo en sus objetivos sino también, aún más fundamentalmente, en sus medios. Mientras que la revolución política era la revolución de unos pocos, la revolución social era la revolución de la gente común (*pingmin*). Los anarquistas creían que para derrocar al gobierno era necesario contar con el reconocimiento y el consentimiento de la mayoría¹¹¹. Con este fin, especificaron cinco métodos de revolución: propaganda (libros, revistas, conferencias), asociaciones de masas, levantamientos de masas, resistencia popular (oposición a los impuestos y el servicio militar obligatorio, huelgas y boicots) y la propaganda violenta por los hechos¹¹². Los propios anarquistas no siempre fueron consistentes en la cuestión de los métodos, para apreciar sus preferencias, es necesario tener presente su percepción general de la revolución social.

109 Li Shizeng y Chu Minyi, *Geming* (Revolución), (París: Xin shiji congshu, 1907), 7.

110 Min, Wuzhengfu shuo, *XSJ*, no. 38: 4. Véase también Liyun datong shiyi (Explicación de la gran unidad en la *evolución de los ritos*) en el mismo número.

111 Min (Chu Minyi), Puji geming (Revolución universal). *XSJ*, no. 17 (12 de octubre de 1907): 2. Este extenso artículo abarcó cinco números.

112 Li y Chu, *Geming*, 8.

Los anarquistas rechazaron no sólo las instituciones políticas sino también la política, a pesar de que un editorial de *New Era* se refirió en una ocasión a la revolución que defendían como una revolución política de socialismo puro (*chuncuide shehui zhuyizhi zhengzhi geming*)¹¹³. Creían, sin embargo, que la auténtica revolución social no podía imponerse desde arriba, a través de instituciones inherentemente autoritarias¹¹⁴. Aunque eran miembros de la Alianza Revolucionaria, su idea de revolución social se contraponía explícitamente al programa social revolucionario de Sun Yat-sen, tanto por la dependencia de este último del Estado como por sus ambigüedades en cuanto al papel de los muchos en la revolución.

Los propios anarquistas concebían la revolución social como un proceso de actividad social, una revolución de todo el pueblo (*quantizhi geming*)¹¹⁵. Todos los métodos revolucionarios que propusieron tenían como objetivo estimular dicha actividad social. Ni los anarquistas de París ni los de Tokio participaron activamente en actividades de asesinato o movilización social, pero veían con buenos ojos a otros que lo hacían. Aludieron con entusiasmo al levantamiento de Pingxiang en Hunan en 1906 y a su líder,

113 Yu yourenshu lun Xin shiji (Discusión sobre la *Nueva Era* en respuesta a una carta de un amigo), *XSJ*, no. 3 (6 de julio de 1907): 1.

114 Min, Puji geming, *XSJ*, núm. 17 (12 de octubre de 1907): 4.

115 Min, Wuzhengfu shuo, *XSJ*, no. 34 (15 de febrero de 1908): 4.

Ma Fuyi¹¹⁶. Escribieron con aprobación del espíritu de abnegación demostrado por Xu Xilin y Qiu Jin¹¹⁷. Los anarquistas creían que el asesinato emprendido con un espíritu de autosacrificio y con un claro compromiso con el principio universal (*gongli*) promovía la causa de la revolución y la humanidad¹¹⁸. Esta noción de que *le beau geste* puede ser más importante que vivir para luchar otro día reveló el impulso ético que subyace a la idea de revolución de los anarquistas y los distinguió de los revolucionarios de los últimos días en China, para quienes el éxito de la revolución significaría ser mucho más importante que los gestos de autenticidad personal. Dame libertad o dame muerte, declamará Chu Minyi en su defensa de la violencia como método revolucionario¹¹⁹. Los rebeldes a los que alababan no eran anarquistas, ni sus actividades estaban destinadas a lograr objetivos anarquistas; lo que contaba era el acto, la lucha en sí, no sus logros. Esto no significa que los anarquistas vieran la violencia como un fin en sí misma; más bien, toleraban la violencia sólo si tenía un propósito moral. Chu Minyi observó en relación con Xu Xilin que la violencia era una expresión de desesperación

116 *Pingxiang gemingjun yu Ma Fuyi* (The Pingxiang revolutionary army and Ma Fuyi) (París: Xin shiji congshu, 1907).

117 Zhen (Li Shizeng), Xisheng jishen jili yiqiu gongdao zhi daibiao Xu Xilin (Xu Xilin who sacrificed his body and his interest in the pursuit of the public way), *XSJ*, no. 12 (7 September 1907).

118 Min, Puji geming, *XSJ*, no. 18 (19 October 1907): 2.

119 *XSJ*, no. 17 (12 October 1907): 3.

política¹²⁰. Wu Zhihui explicó que la violencia era necesaria porque, bajo el despotismo, era imposible educar a la gente para lograr objetivos humanitarios¹²¹.



Wu Zhihui

Los anarquistas coincidieron, además, en que la violencia era efectiva sólo en la medida en que conmoviera los

120 Ibid.

121 Wu, Jiu shehui zhuyi, 8.

corazones de la gente y despertara el apoyo masivo a la causa de la revolución.

Los anarquistas creían que, si la violencia sin un claro sentido moral y social degeneraría en terrorismo sin sentido, la revolución sin educación se convertiría en un levantamiento inconsciente¹²². De todos los métodos de revolución que promovieron los anarquistas, la educación fue el más fundamental. Los anarquistas pidieron destrucción y construcción simultáneas. La violencia podía lograr la destrucción, pero la construcción requería educación, que era la justificación última incluso para la violencia revolucionaria¹²³. Si se pudiera ganar a las masas para la revolución, entonces la revolución social tomaría un curso pacífico y los objetivos anarquistas podrían alcanzarse gradualmente¹²⁴. La educación para los anarquistas no era simplemente un instrumento de revolución, era el equivalente de la revolución:

La revolución será efectiva sólo si, con la expansión de la educación, la gente se deshace de sus viejas

122 Ran (Wu Zhihui), Wuzhengfu zhuyi yi jiaoyu wei geming shuo (Anarchists make revolution through education), *XSJ*, no. 65 (19 September 1908): 11.

123 Yu canzheng lixianzhi tongbao yitan (Una discusión con un compatriota que aprueba la constitución), *XSJ*, no. 16 (5 de octubre de 1907): 23.

124 Min, Gemingzhi liuxue (Sobre la revolución derramando sangre), *XSJ*, no. 103:56.

costumbres y logra una nueva vida. Desde la perspectiva de la eficacia, esto significa que, si hay educación para la revolución antes de que ésta se emprenda, no habrá nada imposible en la revolución. Por lo tanto, la revolución anarquista no es más que educación¹²⁵.

En cuanto a la naturaleza de la educación necesaria para la revolución anarquista, Wu Zhihui explicó que no hay educación aparte de la educación en moralidad que abarque la verdad y la mentalidad pública, como el amor recíproco, la igualdad y la libertad; toda educación es anarquista y abarca la verdad y la mentalidad pública, incluida la ciencia experimental, etc.¹²⁶ Chu Minyi observó que si bien la revolución (como acto) tenía un propósito transitorio, la educación duraba para siempre en sus efectos y transformaba a las personas sin cesar. A diferencia de la educación patrocinada por el gobierno (*youzhengfude*), que enseñaba militarismo, mentalidad legal, religión o, en resumen, obediencia a la autoridad, la educación anarquista (*wuzhengfude*) enseñaba la verdad y la mentalidad pública, es decir, la libertad, la igualdad y la capacidad. para el autogobierno¹²⁷.

La crítica de la revolución política por parte de los anarquistas proporciona más información sobre la

125 Ran, *Wuzhengfu zhuyi yi jiaoyu wei geming shuo*, 11.

126 *Ibíd.*

127 Véase *Wuzhengfu shuo*, entregas en *XSJ*, núms. 4047.

naturaleza de la revolución social que defendían. Los anarquistas se opusieron a la revolución política porque creían que sólo servía para sustituir las viejas desigualdades por otras nuevas y peores. La revolución política, afirmó Wu, había disminuido la miseria en la política pero había aumentado la miseria económica¹²⁸. En una declaración más completa en la que criticaba a los defensores de la democracia y la República, Chu Minyi observó:

No saben que la libertad es la libertad de los ricos, la igualdad es la igualdad de los ricos. La miseria de los pobres es la misma de antaño. ¿Qué es la libertad y la igualdad para los pobres? Los males del despotismo político han sido reemplazados ahora por el veneno del monopolio económico¹²⁹.

Todos los anarquistas coincidieron con la opinión de Chu de que este veneno era producto de un mal sistema social en el que unos pocos, al monopolizar la riqueza, lograban vivir del sudor y la sangre de la mayoría¹³⁰. En otras palabras, las revoluciones políticas que habían creado democracias y repúblicas habían empeorado las cosas al dar a los capitalistas acceso a más poder, aumentando así su capacidad para explotar a los trabajadores. Bajo estos

128 Wu, *Jiu shehui zhuyi*, 2.

129 Min, *Shenlun minzu minquan shehui* (Discusión sobre la sociedad nacional y democrática), *XSJ*, no. 6 (27 de julio de 1907): 4.

130 Min, *Bagong* (Huelgas), *XSJ*, no. 92 (10 de abril de 1909): 58.

sistemas, todo servía a los intereses de los ricos. Incluso se utilizó la ciencia, no en beneficio de la humanidad sino en interés de los poderosos. Los capitalistas, fueran buenos o malos como individuos, estaban motivados en sus actividades por la búsqueda de ganancias. Si bien la maquinaria había hecho posible la producción ilimitada, la gente no se beneficiaba de la producción porque los capitalistas utilizaban máquinas en su búsqueda de ganancias. Cuando la producción aumentaba hasta el punto en que no podían encontrar consumidores para sus productos, cerraban la producción, dejando a los trabajadores sin trabajo y causando una inmensa miseria. En una declaración que recuerda las opiniones de la Alianza Revolucionaria sobre el capitalismo, Chu Minyi observó que mientras prevaleciera tal sistema, el avance de las artes industriales (*gongyi*) sólo servía para crear gente pobre al disminuir la necesidad de mano de obra: la gente no se da cuenta de que cuanto más avanzadas son las artes industriales, más ricos son los ricos y más pobres los pobres¹³¹. Quienes defendían la revolución social, señaló Chu, eran quienes entendían el fracaso del sistema capitalista. Él mismo abogó por una revolución política contra los gobernantes (literalmente, una revolución por los derechos políticos, *quanli geming*) y una revolución económica contra los capitalistas (literalmente, una

131 Min, Gongren (Trabajadores), *XSJ*, núm. 79 (26 de diciembre de 1908): 4.

revolución por el sustento, *shengji geming*)¹³². Si bien tal programa sonaba similar al de la Alianza Revolucionaria, sus premisas eran bastante diferentes: los escritores de la Alianza Revolucionaria veían una revolución política republicana como un medio para llevar a cabo la revolución social; los anarquistas creían que una revolución republicana sólo aumentaría el poder de la burguesía, la clase que tenían en mente, aunque no utilizaron el término.

Los anarquistas adquirieron estas ideas, al igual que Sun Yat-sen, a partir de observaciones sobre la persistencia de la desigualdad en la sociedad europea¹³³. También creían, con Sun, que la desigualdad era mucho más grave en Occidente que en China¹³⁴. Pero, a diferencia de Sun, no creían que tales problemas pudieran resolverse o prevenirse mediante la acción del gobierno. Al comentar una carta de un amigo que pensaba que el gobierno constitucional podría tomar medidas para prevenir el surgimiento de la desigualdad en China, un editorial del *New Era* observó que era sólo el prejuicio hacia el gobierno lo que mantenía la fe en la capacidad del gobierno para asegurar la paz y la negativa a ver que el propio gobierno obstruía el avance del humanitarismo, que era la fuente misma de todos los males¹³⁵. Aunque los anarquistas discutieron cuestiones

132 Min, Bagong, 8.

133 Min, Gongren, 4.

134 Min, Puji geming, *XSJ*, núm. 18 (19 de octubre de 1907): 2.

135 *Ibíd.*, *XSJ*, núm. 17, 4.

económicas, la política y el Estado fueron el punto focal de su oposición a la revolución política. Su desconfianza en la revolución política se basaba en su creencia de que las instituciones políticas de la sociedad sólo representaban los intereses de la minoría que controlaba la riqueza y el poder. Al igual que los anarquistas europeos, cuya filosofía aceptaban íntegramente, los anarquistas chinos se oponían a todo tipo de gobierno, sin importar cuán diferente fuera en forma o sustancia la relación entre Estado y sociedad. Su oposición al capitalismo estaba en sí misma incluida dentro de su oposición al Estado, porque creían que era el Estado, con sus leyes, ejércitos y policía, el que defendía los intereses de los poderosos en la sociedad¹³⁶.

En la atmósfera intelectual que prevaleció en China durante la primera década del siglo, no era probable que estas ideas atrajeran a muchos. El tema del día era la reorganización de las instituciones políticas para crear un Estado más fuerte, que pudiera unificar y defender el país; los revolucionarios añadieron un estridente antimanchuismo. No es sorprendente que las ideas anarquistas recibieran considerables críticas, principalmente de otros revolucionarios. Es algo sorprendente, sin embargo, que los intercambios entre anarquistas y sus oponentes se llevaran a cabo en un tono relativamente suave, en contraste con las controversias posteriores entre socialistas. El enconado intercambio entre

136 *Ibíd.*, 23.

Wu Zhihui y Zhang Binglin en 1908 fue la excepción. Los propios anarquistas reservaron su retórica más injuriosa para el gobierno manchú y los constitucionalistas de Liang Qichao. En otros casos, respondieron a sus críticos con paciencia, explicando su posición con laborioso esfuerzo, con cuidado de no ofender a sus compañeros revolucionarios¹³⁷. Las razones de este esfuerzo no son complejas. A pesar de su alejamiento radical de la ideología republicana, la mayoría de los anarquistas siguieron siendo miembros de la Alianza Revolucionaria, vinculados a ella a través de relaciones personales. El desacuerdo fue entre amigos.

Para algunos de los críticos de los anarquistas, su principal debilidad era su idealismo, que los cegaba ante las realidades de la sociedad china, especialmente el atraso de la gente, que no tenía las calificaciones educativas y morales requeridas por los principios anarquistas. Pero la mayoría de los críticos se centraron en las implicaciones del anarquismo para la lucha nacional de China, especialmente en sus posibles consecuencias al socavar la lucha antimanchú y hacer a China vulnerable a nuevas agresiones por parte de otras naciones.

A la acusación de idealismo, los anarquistas respondieron que, si bien eran idealistas, no estaban ciegos. Argumentaban que la lucha por el anarquismo tenía que ser

137 Min, Wuzhengfu shuo, *XSJ*, no. 31 (25 de enero de 1908): 2.

inmediata, pero no esperaban alcanzar sus objetivos en mucho tiempo. Creían, sin embargo, que valía la pena emprender la lucha porque el anarquismo era la tendencia mundial, un fin necesario de la evolución humana que contaba con el respaldo de la demostración científica¹³⁸. También agregaron, indignados, que si bien el nivel moral y educativo de la gente en China podría ser bajo, no era inferior al de los funcionarios que los gobernaban.

La mayoría de los intercambios, sin embargo, giraron en torno a la cuestión del nacionalismo. En estos intercambios los anarquistas parisinos demostraron su capacidad para ser flexibles en cuanto a sus ideales, característica que marcaría sus carreras. En la cuestión del antimanchuismo se mostraron firmes. Creían que el emperador debía ser derrocado, no porque fuera manchú, sino porque era un emperador¹³⁹. No estaban dispuestos a tolerar el racismo implícito en los argumentos antimanchúes de los republicanos, y hablaron con reproche del revanchismo de nacionalistas como Wu Yue, que había intentado asesinar a un grupo de funcionarios manchúes en 1905. Creían que el racismo sólo servía para reforzar las fronteras entre diferentes pueblos, lo que obstruía la evolución hacia una sociedad mejor. Estaban dispuestos a apoyar el patriotismo

138 Zhen (Li Shizeng), Bo Xin shiji congshu Geming (Compendio Una refutación de la *revolución* en la *nueva era*), *XSJ*, no. 5 (20 de julio de 1907): 12. Ésta fue la respuesta de Li a una crítica de *Revolución*.

139 Li y Chu, *Geming*, 1.

sólo si no conducía al odio o al miedo hacia otras naciones y razas¹⁴⁰.

Estaban más dispuestos a aceptar la revolución republicana. La revolución política es el punto de partida, la revolución social es el objetivo final, afirmaron Li Shizeng y Chu Minyi¹⁴¹. Los anarquistas de París creían que la revolución republicana debía ser apoyada porque acercaría a la sociedad china un paso más al socialismo. Si bien su patriotismo fue sin duda un elemento de su voluntad de llegar a un compromiso con el republicanismo, es posible que también hayan obtenido su inspiración de su mentor intelectual, Elisee Reclus, quien había sido partidario del republicanismo en Francia. Los anarquistas de París veían al Estado históricamente y creían que el gobierno republicano estaba más avanzado que la monarquía en su voluntad de compartir el poder con el pueblo, al menos con parte del pueblo. Hubo algunos escrúpulos acerca de esta opinión. Chu Minyi observó en una ocasión que el gobierno constitucional, al dar a los ciudadanos la ilusión de compartir el poder con ellos, provocaba la transferencia de lealtad de la familia (como bajo el despotismo) al Estado; ésta era la razón principal de la mayor fuerza y resistencia de los gobiernos constitucionales: el pueblo, al tener interés en el

140 Min, Shenlun minzu minquan shehui, 4.

141 Li y Chu, *Geming*, 1.

Estado, estaba más dispuesto a servir en su defensa¹⁴². Este argumento era común en ese momento entre los nacionalistas que querían una China más fuerte. Aunque Chu no sacó ninguna conclusión de esta observación, la implicación era obvia de que el gobierno constitucional hacía más difícil la tarea de lograr el anarquismo. Los anarquistas *de la Nueva Era* se opusieron al establecimiento manchú de una constitución como una medida engañosa que apuntaba a lograr un mayor poder para el trono manchú, un sentimiento que compartían con otros revolucionarios¹⁴³. De lo contrario, veían el constitucionalismo como un paso hacia el anarquismo, no como un alejamiento de él. Explicaron en varias ocasiones que defendían el socialismo no como sustituto del republicanismo, sino porque el socialismo incluía al republicanismo, insistiendo sólo en que la revolución buscaba ir más allá del gobierno republicano¹⁴⁴. Uno de los anarquistas de París se involucraría en la política después del establecimiento de la República en 1912; los demás continuaron esforzándose por promover la causa de la revolución a través de la educación

142 Min, Puji geming, *XSJ*, núm. 23 (23 de noviembre de 1907): 34. Para conocer las opiniones de Reclus, véase Marie Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: Élisée Reclus and Nineteenth Century European Anarchism* (Londres: Croom and Helm, 1979).

143 Ran, Rui Fang (Rui Fang), *XSJ*, no. 9 (17 de agosto de 1907): 34.

144 Min, Shenlun minzu minquan shehui, 3.

y se negaron a participar formalmente en la política. Sus actividades informales serían otra cuestión.

Los anarquistas también descartaron el argumento de que China necesitaba el nacionalismo porque sufría una agresión extranjera, o que su revolución haría a China vulnerable a nuevas agresiones. Al primero, Li respondió que la agresión extranjera no cambiaba cualitativamente el problema de la opresión; sólo hizo más pesada la carga de los revolucionarios que tenían que luchar contra la opresión extranjera además de su lucha contra la clase dominante china. A la segunda, respondieron con su fe, característica de las actitudes anarquistas en todas partes, de que dado que la revolución iba a tener un alcance universal, otros estados estarían demasiado ocupados lidiando con la presión de sus propias poblaciones para involucrarse en una agresión contra China¹⁴⁵. Además, señalaron, la milicia popular, que reemplazaría al ejército regular, sería más eficaz para defender a China que un ejército regular, que sólo servía los intereses de aquellos en el poder.

Ver la idea anarquista de revolución social sólo en términos políticos y sociales sería ver sólo una parte, y no la parte más fundamental de la premisa, del argumento anarquista. En última instancia, esta idea de revolución era moral: buscaba no sólo transformar las instituciones sino más bien

145 Zhuhun/Zhen, Laishu/fuda (Carta y respuesta), *XSJ*, núm. 6 (27 de julio de 1907): 1.

transformar la psicología humana, que para los anarquistas era al mismo tiempo el punto de partida y la meta de la revolución. La psicología humana estaba ligada a la cuestión del papel del interés en la sociedad que los anarquistas, a diferencia de Sun Yat-sen, veían no sólo como una cuestión económica sino también moral.

Para los anarquistas, la prueba de una verdadera revolución era si tenía una orientación pública o, en una interpretación más literal, si seguía la vía pública (*gongdao*). Esta fue también la prueba definitiva para determinar si una revolución era una revolución social. Como lo expresó Li: Lo que llamamos revolución de muchos y revolución de unos pocos se refiere a si es realmente pública (*gong*) o privada (*si*), no al número real de personas involucradas en un momento dado¹⁴⁶. Estas ideas fueron cruciales para el pensamiento político chino de principios de siglo y ubican a los anarquistas directamente en el contexto del pensamiento contemporáneo. Los términos *gong* y *si* tenían significados ligeramente diferentes en diferentes contextos, pero siempre estaban yuxtapuestos como opuestos. *Si* podría significar egoísmo, parcialidad o particularidad; *gong* denotaba altruismo, imparcialidad o universalidad. Sin embargo, en todos estos usos, *si* implicaba favorecer lo que era de interés para uno mismo, mientras que *gong* significaba la capacidad de trascender el interés propio y

146 Zhen, Tanxue (Sobre el aprendizaje), *XSJ*, núms. 7 y 21 (3 de agosto y 9 de noviembre de 1907); No. 7:1.

realizar o expresar el bien de muchos. Desde el punto de vista anarquista, la revolución fue un proceso mediante el cual el interés particular sería abolido para ser reemplazado por preocupaciones públicas en las mentes humanas, la sociedad y la política. El objetivo básico de la revolución era, por tanto, moral; específicamente, era la creación de la moral pública (*gongde*)¹⁴⁷. Los anarquistas chinos creían, al igual que los anarquistas en general, que la mentalidad pública, una sociabilidad instintiva, por así decirlo, era innata en los seres humanos; la tarea de la revolución no era tanto crear una moral pública de la nada sino abolir las instituciones que obstaculizaban su realización. Chu Minyi señaló la moralidad como las características distintivas de la humanidad y describió como objetivo de la educación que propusiera el logro de la verdadera moralidad, que implicaba la abolición de todas las distinciones entre uno mismo y los demás¹⁴⁸. El objetivo final de la revolución era lograr la unidad a escala universal, una unidad que no fuera simplemente social sino también ética y espiritual.

La parcialidad, desde el punto de vista anarquista, era la causa fundamental de todos los problemas de la sociedad contemporánea. Para citar nuevamente a Chu: La sociedad contemporánea es una sociedad individualista y egoísta (*zisi zilizhi shehui*). Una sociedad egoísta no es una sociedad verdadera, una sociedad egoísta no es una sociedad justa

147 Ran, *Wuzhengfu zhuyi yi jiaoyu wei geming shuo*, 10.

148 Min, *Wuzhengfu shuo*, *XSJ*, no. 38 (14 de marzo de 1908): 2.

(*gongping*)¹⁴⁹. La separación de uno mismo de los demás no era sólo un problema social; era contrario a la estructura misma orgánica (*jitizhi jiegou*) de la existencia natural¹⁵⁰. Creían que el anarquismo prometía acabar con esta separación y, con ella, las consideraciones de interés como determinante del comportamiento humano:

El anarquismo significa que no hay fronteras nacionales o raciales. Aún más importante, no significa ninguna distinción entre uno mismo y los demás, ninguna noción de beneficio propio y daño a los demás. Cuando esto se haya logrado, aparecerá la verdadera libertad, la verdadera igualdad, la verdadera fraternidad. Por eso el anarquismo concuerda con la mentalidad pública y la verdad¹⁵¹.

Por estos mismos motivos, los anarquistas rechazaron la competencia como determinante de la existencia, insistiendo en que la ayuda mutua era la fuente de la evolución humana.

Esta oposición al interés parcial basándose en su inmoralidad básica no sólo fue la base ética de la oposición anarquista a la política y al capitalismo, sino que también fue la base de los desacuerdos anarquistas con sus compañeros

149 *Ibíd.*, *XSJ*, núm. 35 (22 de febrero de 1908): 3.

150 *Ibíd.*, *XSJ*, núm. 41 (4 de abril de 1908): 2.

151 *Ibíd.*, *XSJ*, núm. 33 (8 de febrero de 1908): 4.

revolucionarios. El racismo (*zhongzu zhuyi*) y el nacionalismo (*guojia zhuyi*) eran, según los anarquistas, expresiones de parcialidad. Los anarquistas se oponían a la enemistad con los manchúes como manchúes, a quienes debían oponerse porque se aferraban egoístamente al poder político. El nacionalismo era malo porque fomentaba una hostilidad injustificada hacia los pueblos de otras naciones¹⁵². Creían que el egoísmo disminuía a medida que se expandía el alcance de las lealtades humanas. Así: El avance del racismo y el patriotismo al socialismo representan el progreso del principio universal (*gongli*) y de la conciencia (*liangxin*)¹⁵³. Hasta que no se hubieran abolido todas las fronteras no podría la humanidad alcanzar el principio universal. Éste, argumentaban los anarquistas, debería ser el objetivo rector de la revolución china.

Por estas razones, los anarquistas de París rechazaron la herencia de China con un lenguaje intransigente. Otros, entre ellos el monárquico constitucional Liang Qichao, habían argumentado que ciertos elementos de la tradición china fomentaban la moralidad privada sobre la pública. Sin embargo, en el caso de Liang, esta crítica de la herencia de China no condujo a un llamado a un ataque total a la tradición, sino más bien a un llamado a fomentar gradualmente hábitos de vida pública con el fin de crear una nueva ciudadanía. Los anarquistas, sensibles al papel que

152 Min, Shenlun minzu minquan shehui, 4.

153 Yu yourenshu lun Xin shiji, 1 (n. 14 arriba).

desempeñaba la ideología en la perpetuación de la autoridad, pidieron una revolución que erradicara el legado ideológico autoritario del pasado, así como el de las instituciones que lo sustentaban. Uno de ellos, citando a Engels como inspiración, sugirió que la esencia nacional de China (que propagaban los conservadores) debería ser consignada al museo porque era contraria a la vida civilizada¹⁵⁴. Los anarquistas de París concentraron sus ataques en el confucianismo y la ideología del familismo como los dos pilares de la autoridad en la sociedad china. Si bien no fueron los únicos en ese momento que criticaron el confucianismo o la familia, lo hicieron de manera más sistemática y ruidosa que otros, y ciertamente se destacaron entre sus contemporáneos por presentar estas cuestiones como *las* principales cuestiones del cambio en China. En ambos aspectos, anticiparon cuestiones que pasarían a primer plano del pensamiento chino durante el Movimiento de la Nueva Cultura una década después. En este sentido, fueron los primeros revolucionarios culturales de China.

El primer número de *New Era* incluía un breve artículo sobre Confucio, que lo desacreditaba como un pensador de la era de la barbarie cuya única virtud había sido tener un poco más de conocimiento que sus ignorantes

154 Fan, Guocuzhi chufen (Disposición de la esencia nacional), *XSJ*, núm. 44 (25 de abril de 1908): 1.

contemporáneos¹⁵⁵. Los anarquistas de París vieron en las enseñanzas confucianas la fuente de las supersticiones en la sociedad china que habían oprimido a las mujeres y a los jóvenes y habían servido como instrumento de poder, una contraparte en China de la religión en otras sociedades¹⁵⁶. Creían que la superstición era la base de la autoridad, pero era incluso más difícil de derrocar que la autoridad misma, especialmente cuando la religión y la política no se distinguían claramente. En China, una revolución sobre el confucianismo era el requisito previo para lograr todos los demás objetivos revolucionarios¹⁵⁷.

El ataque al confucianismo estuvo acompañado de un ataque al parentesco y a las relaciones de pseudoparentesco que durante siglos habían sido piedras angulares del pensamiento social chino. La revolución familiar, la revolución contra los sabios, la revolución sobre los Tres Vínculos y las Cinco Constantes ayudarían a avanzar la causa del humanitarismo¹⁵⁸. Los anarquistas de París veían a la familia como la principal fuente de egoísmo en la sociedad:

155 Cizhi wei Zhongguo shengren (Este es el sabio de China), *XSJ*, no. 1 (22 de junio de 1907): 3.

156 Véanse los dos artículos de Zhen, Nujie geming (Revolución de las mujeres) y Nannu geming (Revolución hombres-mujeres) en *XSJ*, núms. 5, 7, 8. Este es el no. 8 (10 de agosto de 1907): 1.

157 Jue Sheng, BaiKong zhengyan (Solicitando el derrocamiento de Confucio), *XSJ*, no. 52 (20 de junio de 1908): 4.

158 Zhen, Sangang geming (La revolución de los tres bonos), *XSJ*, no. 11 (31 de agosto de 1907): 2.

aunque las personas nacían en la sociedad (es decir, en el ámbito público), la familia privatizaba su existencia y convertía lo público en privado. Chu Minyi describió a la familia como la base de toda desigualdad: La sociedad actual es una sociedad de clases. Tiene la apariencia de una torre alta. El matrimonio es su fundamento. La propiedad, la familia, las fronteras nacionales y raciales son todos niveles de la torre, con el gobierno en la cima¹⁵⁹. Esta es una visión anarquista común, pero dentro del contexto del pensamiento político chino, que durante mucho tiempo había visto a la familia como un paradigma de la política, tenía un significado especial. Los Tres Vínculos (que unían a gobernante y ministro, padre e hijo, marido y mujer) eran para los anarquistas las supersticiones que perpetuaban el poder de la familia, que no se basaba en principios sino en la autoridad. El poder familiar se vio reforzado por la práctica del culto a los antepasados, que era contraria a la verdad, aseguraba el despotismo de la tradición, era un despilfarro económico (al utilizar buenas tierras para las tumbas) y vinculaba a los vivos con los muertos. Los anarquistas defendieron una revolución del pensamiento para eliminar estas supersticiones y una revolución económica para erradicar el poder de la familia haciendo a los individuos económicamente independientes¹⁶⁰.

159 Min, Wuzhengfu shuo, *XSJ*, no. 38:4.

160 Zhen, Sangang geming, 1, 2.

Estas premisas del pensamiento anarquista revelan por qué la educación ocupaba un lugar tan importante en la agenda anarquista y por qué los anarquistas creían que la revolución y la educación eran las dos caras de la misma moneda, una negativa y la otra positiva¹⁶¹. La revolución debía eliminar los obstáculos materiales a la liberación del potencial humano, pero era la educación la que nutriría la moralidad que exigían los ideales anarquistas. No hay más moral que el aprendizaje, proclamaba el título de un artículo del *New Era*¹⁶². Esta era una visión anarquista comúnmente sostenida: que la moralidad de un pueblo era proporcional a su aprendizaje. La educación cambiaría la psicología humana y esto conduciría a cambios en el comportamiento y la moralidad. La relación entre educación y revolución era concebida dialécticamente, el avance de una induciendo el avance de la otra en la interminable evolución de la humanidad.

Este énfasis en la educación *como* revolución sacó a relucir una característica importante de la idea anarquista de revolución social: que no había distinción entre el proceso y los objetivos de la revolución, entre medios y fines. La revolución era necesaria para hacer posible la educación anarquista; sin esa educación no se podría lograr la revolución. Si bien los anarquistas en ocasiones se aventuraron a ofrecer sus puntos de vista sobre cuándo

161 Min, Wuzhengfu lun, *XSJ*, no. 40 (28 de marzo de 1908): 2.

162 Lun zhishi yiwai wu daode, *XSJ*, no. 79 (26 de diciembre de 1908).

podría ocurrir la revolución, estas predicciones fueron superfluas porque la revolución era, en última instancia, un proceso continuo sin un final previsible. Quizás lo más revelador a este respecto fue la distorsión de la etimología del término *revolución* por parte de Li y Chu en su importante ensayo titulado *Revolución (Geming)*. Utilizando el original extranjero, *revolución*, los autores explicaron que la palabra estaba compuesta de *re* y *evolución*, en otras palabras, *reevolución*, que luego explicaron en chino como algo nuevo (*gengxin*). No podemos estar seguros de si la distorsión fue intencional o el resultado de un malentendido. La evidencia circunstancial apunta a lo primero. Hubo al menos un ensayo publicado en *New Era* que rastreaba correctamente la palabra *revolución* hasta su raíz, girar¹⁶³. La intención subyacente de la representación de la revolución como *reevolución*, además, era retratar la revolución y la evolución como aspectos o fases diferentes del proceso del progreso humano, lo que también era importante en el pensamiento de Reclus sobre la revolución¹⁶⁴. Cualesquiera que sean las razones, esta interpretación etimológica correspondía a la visión de los anarquistas de la revolución como un proceso sin fin. En palabras de Li Shizeng:

El progreso es avance sin parar, transformación sin fin. No hay asunto o cosa que no progrese. Ésta es la

163 Min, Puji geming, *XSJ*, núm. 17 (12 de octubre de 1907): 4.

164 Fleming, *El camino anarquista*, 77.

naturaleza de la evolución. Lo que no progresa o se retrasa se debe a la enfermedad en los seres humanos y al daño en otras cosas. Lo que acaba con las enfermedades y las lesiones no es otra cosa que la revolución. La revolución no es más que eliminar los obstáculos al progreso¹⁶⁵.

Los anarquistas de Tokio

Los anarquistas de Tokio estaban de acuerdo con las premisas básicas de los anarquistas de París: el alcance social de la revolución, su base moral, sus objetivos universalistas y la importancia de la educación como medio para lograr el anarquismo. También hubo un intercambio considerable entre sus dos revistas. La *Nueva Era* contenía informes sobre las actividades de los anarquistas de Tokio, y *Natural Justice* reimprimió con frecuencia obras extranjeras que se habían publicado por primera vez en la *Nueva Era*. Sin embargo, los dos grupos estaban separados por una amplia brecha ideológica, tanto en su comprensión del anarquismo como en las conclusiones que extraían de él sobre los problemas

165 Zhen, Jinhua yu geming (Evolution and revolution), *XSJ*, no. 20 (2 November 1907): 1.

contemporáneos. El desacuerdo salió a la superficie al menos en una ocasión cuando *Nueva Era* criticó la comprensión del anarquismo por parte de Liu Shipei.



Liu Shipei y He Zhen

Liu Shipei se había hecho famoso como erudito clásico antes de volcarse al anarquismo, y era un destacado líder de los conservadores que propagaba la idea de esencia nacional, de la que los anarquistas de París eran críticos. El compromiso de Liu con la herencia cultural de China daría forma a su anarquismo. A la luz de esto, es posible que los aspectos más radicales del anarquismo que propagó *Natural*

Justice fueran obra de He Zhen, su esposa, con quien publicaba la revista.

Los objetivos generales de *Justicia Natural* se establecieron en sus primeros números: Destruir la sociedad existente e instituir la igualdad humana es el objetivo general. Aparte de la revolución de las mujeres, aboga por la revolución racial, política y económica. De ahí el nombre de *Justicia Natural*. En el número ocho de octubre de 1907, esta declaración fue revisada para que dijera: Destruir las fronteras nacionales y raciales para instituir el internacionalismo; resistir toda autoridad; derrocar todas las formas de gobierno existentes; instituir el comunismo e instaurar la igualdad absoluta entre hombres y mujeres.

Si bien estos objetivos eran cercanos a los de *Nueva Era*, especialmente en su formulación posterior, los dos grupos de anarquistas diferían significativamente en su anarquismo así como en las fuentes de inspiración de sus ideales. Las fuentes nativas, vistas con desprecio por los anarquistas de París, ocuparon un lugar destacado en las páginas de *Natural Justice*. Esto reflejaba una diferencia importante en la forma en que percibían la relación entre el anarquismo y las ideas e ideologías nativas.

Los anarquistas de Tokio también rechazaron aquellos aspectos de la ideología china premoderna que propugnaban la jerarquía entre clases y sexos. En cuanto a la cuestión de la ideología política, sin embargo, creían que

el pensamiento chino premoderno estaba más cerca de defender los ideales sociales anarquistas que sus homólogos de otros lugares. En un discurso ante la primera reunión de la Sociedad para el Estudio del Socialismo, Liu afirmó que aunque el sistema político chino había sido despótico en apariencia, el poder del gobierno había estado alejado de la vida del pueblo, que por tanto tenía una libertad considerable. Además, argumentó, la defensa por parte de las principales ideologías de China, el confucianismo y el taoísmo, del gobierno del *laissez-faire* había ayudado a limitar la intervención gubernamental en la sociedad. Como resultado, concluyó, China tenía más probabilidades que otras sociedades de alcanzar el anarquismo; de hecho, dio a entender que, si los chinos pudieran ser purgados de sus hábitos de obediencia, el anarquismo podría alcanzarse en China en un futuro muy cercano¹⁶⁶. El quinto número de *Natural Justice* presentaba una imagen de Laozi (Lao-Tse) como el padre del anarquismo en China. En su plan utópico, Liu reconoció su deuda con Xu Xing, un utopista agrario del siglo III a. C., que había defendido la vida rural como vida ideal y promovido las virtudes del trabajo manual para todos sin distinción, incluido el emperador. Liu señaló que, si bien él mismo defendía la cooperación, Xu había promovido la autosuficiencia, pero por lo demás no veía ninguna

166 Véase el informe Shehui zhuyi jiangxihui diyici kaihui jishi (Acta de la primera reunión de la sociedad para el estudio del socialismo), *XSJ*, núms. 22, 25, 26. Este es el no. 22 (16 de noviembre de 1907): 4.

diferencia esencial entre las ideas de Xu y las suyas propias¹⁶⁷.

Entre los anarquistas occidentales, Liu encontró en Tolstoi la confirmación de los ideales que había descubierto por primera vez en fuentes nativas¹⁶⁸. Al igual que Tolstoi, idealizó la vida rural y el trabajo manual y se opuso a una economía comercializada. Creía que la sociedad china había comenzado a degenerar con el surgimiento de la economía monetaria al comienzo de la era cristiana. La economía monetaria había conducido al fortalecimiento del despotismo; la economía comercial había llevado al empobrecimiento de muchos, lo que impulsó los esfuerzos del gobierno bajo Wang Mang para establecer control sobre la tierra. Es casi seguro que Liu tenía en mente la defensa contemporánea de la Alianza Revolucionaria de la igualación de los derechos sobre la tierra cuando describió este desarrollo como algo que fortalecía al gobierno despótico. Su desconfianza hacia la economía comercial también subyace a su hostilidad hacia los cambios recientes en la sociedad china. Hizo hincapié en la destrucción de la economía rural bajo la presión del comercio occidental y la

167 Shenshu (Liu Shipei), Renlei junli shuo (Sobre la igualdad de capacidades de los seres humanos), *Tianyi bao* (Justicia natural, en adelante *TYB*), núm. 3 (10 de julio de 1907): 2436, 3435. La paginación aquí es la de la reimpresión de Daian de esta revista.

168 Shenshu, Dushu zaji (Notas aleatorias sobre libros leídos), *TYB*, núms. 1112 (30 de noviembre de 1907): 416–17. Eran notas sobre un libro de Tolstoi, *Rendao zhuyi* (Humanitarismo).

consiguiente crisis que esto había creado para el campesinado. También expresó un fuerte disgusto por la urbanización que se había iniciado con los recientes cambios económicos. Shanghai, símbolo de la economía moderna de China, representaba para Liu un sumidero moral donde los hombres degeneraban en ladrones y las mujeres en prostitutas¹⁶⁹.

En otras palabras, Liu percibía el anarquismo sólo como una versión moderna de un utopismo rural que había existido durante mucho tiempo en China. Esto estaba de acuerdo con su visión del socialismo en general. Trazó el socialismo desde Platón hasta el mundo moderno sin asignar ninguna distinción peculiar al socialismo moderno¹⁷⁰.

A la luz del enfoque de Liu hacia el anarquismo, no sorprende que sacara conclusiones diferentes de las de los anarquistas de *Nueva Era* sobre el camino que China debería seguir en pos de una buena sociedad. A diferencia de los anarquistas *de la Nueva Era*, que percibían el gobierno republicano como un desarrollo progresista, Liu argumentaba que si China no podía alcanzar el anarquismo inmediatamente, estaría mejor bajo el antiguo régimen que

169 Shenshu, XiHan shehui zhuyixue fada kao (Examen del desarrollo del estudio del socialismo en los Han occidentales), *TYB*, no. 5 (10 de agosto de 1907): 91–97.

170 Shenshu, Ouzhou shehui zhuyi yu wuzhengfu zhuyi tongkao (Examen del anarquismo y el socialismo en Europa), *TYB*, no. 6 (1 de septiembre de 1907): 145–48.

bajo la nueva política (*xin zheng*): La reforma es inferior a preservar la antigua constitución es inferior a la monarquía. Ofreció tres razones para su posición: el antiguo sistema educativo era superior al nuevo, que favorecía a los ricos; el sistema parlamentario propuesto mejoraría el poder de la élite y, por tanto, contribuiría a la desigualdad; el aumento del poder del capital resultaría en la concentración de la riqueza y privaría a la gente de la autosuficiencia de la que hasta entonces había disfrutado. Liu reforzó su argumento con estadísticas sobre la pobreza en varios países que, en su opinión, mostraban que el desarrollo aumentaba la desigualdad en la sociedad¹⁷¹.

Los anarquistas de Tokio pusieron mucho más énfasis en la difícil situación del pueblo en China que los anarquistas de París. Las discusiones de *la Nueva Era* sobre el anarquismo tenían un aura de intelectualismo abstracto. En sus tres años de publicación, la revista publicó sólo dos artículos enteramente dedicados a la cuestión del trabajo, e incluso esos fueron de naturaleza teórica abstracta, a pesar de que esos años fueron un punto culminante de la actividad sindicalista en Francia. *Natural Justice*, por el contrario, prestó considerable atención a la condición de las mujeres y el campesinado en China.

171 Shenshu, Lun xinzheng wei bingminzhi gen (La nueva política es la raíz de la enfermedad del pueblo), *TYB*, núms. 810 (edición combinada) (30 de octubre de 1907): 1932–03.

Probablemente He Zhen fue responsable de la atención que la revista dedicó al tema de la opresión de las mujeres. Los anarquistas de Tokio se inspiraron en este tema en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, que, al presentar la opresión de las mujeres como consecuencia del surgimiento de la familia patriarcal con el surgimiento de la civilización urbana, puede haber tocado una cuerda resonante con su sesgo antiurbano. He Zhen fue profundamente crítica no sólo de la opresión de las mujeres bajo la vieja sociedad sino también de lo que la sociedad urbana moderna y el trabajo fabril les hicieron a las mujeres¹⁷².

Si bien ambos grupos de anarquistas fueron igualmente críticos con la opresión de las mujeres, la postura de los anarquistas de Tokio sobre la cuestión de la sociedad rural fue distintiva de lo que, desde la perspectiva del pensamiento socialista chino, significativa. El *Hengbao* publicó en 1908 de forma anónima varios artículos sobre la cuestión campesina¹⁷³. Para entonces Liu Shipei había regresado a China, y estos artículos anónimos pueden haber

172 Peter Zarrow, *El anarquismo en la cultura política china* (Nueva York: Columbia University Press, 1990), cap. 6.

173 Wuzhengfu geming yu nongmin geming (revoluciones anarquistas y campesinas) y Lun nongye yu gongye lianhezhi kexing yu Zhongguo (en China se puede aplicar un sistema que combina agricultura e industria). Reimpresiones en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1984), 1:158–66.

sido obra de otra figura prominente entre los anarquistas de Tokio, Zhang Ji. Hasta donde yo sé, éstas estuvieron entre las primeras discusiones serias en el socialismo chino sobre el papel del campesinado en la revolución y sobre el significado de la revolución para el campesinado. Un artículo, que elogiaba la tendencia de los campesinos hacia la vida comunitaria y el anarquismo, pedía una revolución campesina (*nongmin geming*). Otros discutieron la cooperación económica entre el campesinado. Quizás el más interesante fue un artículo, inspirado por Kropotkin, que defendía la combinación de agricultura e industria en la economía rural. No es necesario insistir en el significado de esta idea, que ha sido una característica importante del pensamiento socialista chino desde Mao Zedong hasta Deng Xiaoping. Es imposible decir si los comunistas posteriores estaban familiarizados con estas publicaciones. Los primeros escritos de Li Dazhao a principios de la década de 1910, que mostraban un sesgo antiurbano que llevó a Maurice Meisner a describir a Li como un populista, sonaban como algunos de los escritos de Liu Shipei sobre la cuestión de la sociedad urbana comercial. Las obras de Kropotkin que inspiraron estas ideas en el *Hengbao*, entre ellas *La conquista del pan*, se habían traducido por primera vez al chino en *Nueva Era*. En la época del Movimiento del Cuatro de Mayo, estas obras eran lecturas populares entre los radicales chinos y proporcionaron la inspiración para los ideales comunitarios y los experimentos comunitarios que proliferaron en ese momento. Aunque no podemos estar seguros de la

influencia de estas ideas de los anarquistas de Tokio en el pensamiento socialista posterior, fueron ellos los primeros en enunciarlas, y hay pruebas que sugieren que sus ideas pueden haberse convertido en años posteriores en un componente de las ideas de los socialistas chinos en la relación futura entre la agricultura y la industria y en la relación de la sociedad urbana con la rural.

La sensibilidad sobre estas cuestiones puede haber sido consecuencia de la proximidad de los anarquistas de Tokio a China, que les dio acceso a los florecientes movimientos de resistencia popular en vísperas de la Revolución de 1911. Creo, sin embargo, que había otras razones, intelectuales, para que la revista prestara atención a estos problemas. La presencia de He Zhen fue posiblemente el factor más importante en la atención de la revista a los problemas de la mujer. La idealización de Liu de la vida rural fue responsable de la atención que dedicó al campesinado, en quien descubrió la personalidad modal de la sociedad anarquista. La descripción que hace Liu de la sociedad utópica ofrece un contraste instructivo con la elaborada por Wu Zhihui unos años más tarde en *Nueva juventud (Xin Qingnian)*¹⁷⁴. La característica más llamativa de la utopía de Wu fue su fascinación por las innovaciones mecánicas, que en el futuro incluso obviarían la necesidad de caminar, ya que las cintas

174 Para un análisis más detallado, véase Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness*, trad. Michael Shaw (Nueva York: Seabury, 1976), 352–53.

transportadoras conectarían los hogares y los lugares de trabajo. La utopía de Liu describía una sociedad esencialmente rural y llama la atención por su preocupación por la disposición de la mano de obra. Lo básico de su utopía era el trabajo manual universal como garantía de una existencia igualitaria. Todos los anarquistas creían en las virtudes del trabajo manual. En años posteriores, los anarquistas de París establecerían un programa de estudio y trabajo en Francia, que enfatizaba la combinación de trabajo manual y mental como clave para la transformación material y moral de la sociedad china. En estos primeros años, sin embargo, fue Liu quien expresó de manera más mordaz la creencia de que combinar el trabajo manual y mental eliminaría la desigualdad social y crearía una personalidad anarquista ideal. El antimodernismo de Liu fue en gran medida responsable tanto de la estrecha atención que prestó a los problemas concretos de la vida rural en China como de su idealización de las actitudes asociadas con la existencia rural.

Vale la pena enfatizar que no fueron los anarquistas modernistas en París sino el antimodernista Liu Shipei y sus asociados en Tokio quienes fueron los primeros en introducir el trabajo como un componente integral de la revolución anarquista porque puede explicar una ambivalencia hacia la cuestión del trabajo en la educación en años posteriores, cuando tanto los modernistas como los antimodernistas lo adoptaron como medio para cambiar

China¹⁷⁵. La función del trabajo en la educación como principio de una organización social ideal, tal como la veían los anarquistas antimodernistas en Tokio, culminaría en el marxismo de Mao durante la Revolución Cultural. (Es irónico que un ideal nacido del antimodernismo haya dado impulso a uno de los esfuerzos más radicales para reorganizar la sociedad china). La idea del trabajo en la educación como medio práctico para educar y civilizar a los chinos, implícita en las actitudes de los anarquistas de París, encontró su camino en el pensamiento de liberales y conservadores por igual y ha sido revivido en los últimos años por el régimen post-Mao.

No está claro qué fuentes inspiraron a Liu Shipei a incluir el trabajo como componente de la revolución anarquista¹⁷⁶. Aunque los intelectuales chinos en Tokio estaban

175 El antimodernismo aquí no implica ni conservadurismo ni oposición al cambio, sino más bien un cuestionamiento de las premisas sociales, económicas y culturales básicas de la ideología modernista incrustadas en el supuesto de que todo cambio tecnológico y social es bueno porque es progresivo, lo que podríamos describir como un Fetichismo de la modernidad.

176 La utopía de Liu recuerda a la utopía de Cai Yuanpei discutida en el capítulo 3. Tenga en cuenta que Cai enfatizó que todos deberían trabajar en alguna capacidad profesional (como lo haría también en años posteriores) en lugar de la igualdad a través del trabajo igualitario. También es posible que Karl Marx y Friedrich Engels contribuyeran a las ideas de Liu. *Tianyi bao* en los núms. 1619 (número combinado) publicó partes del *Manifiesto Comunista*, incluido el programa de diez puntos para la consecución del socialismo. Los puntos 9 y 10 se refieren a la práctica del trabajo y la combinación de industria y agricultura bajo el socialismo.

familiarizados con fragmentos de las obras de Marx, donde pudieron haber encontrado referencias a la necesidad de abolir la división del trabajo mental y manual como condición de la sociedad comunista, es más probable que el laborismo de Tolstoi y Xu y el utopismo agrario nativo de Xing inspirase directamente a Liu, legitimado por los impulsos del propio Tolstoi. (El utopismo de Xu Xing sería olvidado en años posteriores, mientras que, en la época del Movimiento del Cuatro de Mayo, el laborismo o panlaborismo de Tolstoi, *fanlaodong zhuyi*, era popular entre los intelectuales chinos)¹⁷⁷. En 1908, estas fuentes se combinaron con *La conquista del pan y Campos, fábricas y talleres* de Kropotkin para producir un plan de organización social que prefiguraba en muchos de sus aspectos esenciales el plan maoísta para China tal como tomó forma a finales de los años cincuenta.

Liu presentó por primera vez la idea en su plan para una sociedad futura, *Sobre la igualdad del trabajo humano*

177 Véase la traducción de Qu Fei de I Duerside da Riben baozhi xinwenshe shu (carta de Tolstoi a la asociación de periódicos y revistas japoneses), *TYB*, no. 5 (10 de agosto de 1907): 99-102, donde Tolstoi elogió la sociedad agraria del este de Asia, advirtió contra el fetichismo de la modernidad y señalaba a las sociedades europeas (así como japonesas) como ejemplos de los efectos nefastos de la modernización, que él creía que pronto derribará a estas sociedades. A juzgar por su contenido, esta carta no era significativamente diferente de una carta que Tolstoi envió aproximadamente al mismo tiempo a Gu Hongming, titulada Carta a un chino. Para su análisis, véase Derk Bodde, *Tolstoy and China* (Princeton: Princeton University Press, 1950), 47–58.

(*Renlei junli shuo*), publicado en 1907 en *Natural Justice*. La utopía describía una sociedad agraria en la que todos trabajaban por igual. El trabajo tenía como objetivo abolir la desigualdad, así como garantizar a todos una existencia independiente como condición de igualdad. Los niños serían criados en residencias públicas, supervisados por personas mayores, que también les enseñarían. A los seis años comenzarían a aprender el nuevo lenguaje universal. A partir de los diez años, pasaban la mitad del día estudiando y la otra mitad trabajando en la manufactura. Las habilidades prácticas que adquiriesen en la educación también les ayudarían a producir para su propio sustento. Entre los veinte y los cincuenta años, todos participarían en actividades productivas y de servicios sociales, y los trabajos se asignarían según la edad. A los cincuenta años entrarían en las residencias para ocuparse de la crianza de los hijos. A pesar de su antimodernismo, Liu no se opuso al uso de dispositivos que ahorraran trabajo. El avance tecnológico garantizaría que nadie tendría que trabajar más de dos horas al día para garantizar la subsistencia de sí mismo y de la sociedad en general, que se reorganizaría ahora en torno a pequeños distritos de mil personas cada uno. El resto del tiempo lo dedicarían a actividades de ocio y aprendizaje¹⁷⁸.

Si bien no existe una relación aparente entre este ideal de una organización social agraria y las piezas *Balance de 1908*

178 Para un análisis más detallado, véase Zarrow, *Chinese Anarchists*, 138–40.

inspiradas por Kropotkin, el mensaje básico era el mismo. Estos últimos sostenían que la industrialización debería tener lugar lejos de los centros urbanos porque, de lo contrario, llevaría a una separación de la agricultura y la industria, con consecuencias negativas para ambas y para la sociedad en su conjunto. Estos ensayos tomados en conjunto apuntan a la conceptualización de la sociedad que subyace al anarquismo de los anarquistas de Tokio: una sociedad agraria que integraba la producción industrial y agrícola, que por lo tanto estaba dirigida a la producción para satisfacer las necesidades, para la cual la práctica igualitaria del trabajo por parte de todos era central. El antimodernismo de los anarquistas de Tokio se oponía, no a los productos de la ciencia y la tecnología modernas, sino sólo a la organización social creada por la modernización; Dentro de un contexto social organizado según la escala y las necesidades humanas, los productos de la modernidad podrían servir a las necesidades humanas, en lugar de deshumanizar la vida, como parecían estar haciendo en el Occidente y el Japón contemporáneos, así como en las ciudades urbanas modernas emergentes en China.

La misma orientación, finalmente, sensibilizó a Liu sobre el problema del imperialismo en China. Fue, que yo sepa, el primer intelectual chino que vio en el socialismo un medio para liberar a China de la opresión occidental. Un ensayo en *Natural Justice* fue notable por anticipar puntos de vista que prevalecerían en China después de que los chinos hubieran

estado expuestos al análisis de Lenin sobre el imperialismo. En el ensayo argumentó que el surgimiento de los conceptos de socialismo y universalismo (*datong zhuyi*) prometía la liberación de los pueblos asiáticos del imperialismo de la raza blanca y los japoneses. Creía que esta tarea requería la movilización del pueblo (incluso citó el incidente de Sanyuan li de la primera Guerra del Opio como un ejemplo de la capacidad del pueblo para resistir a los extranjeros), la cooperación con otros pueblos oprimidos de Asia y los diversos grupos populares (*mindang*) en los países avanzados. Lo más interesante fue la observación de Liu de que la revolución no tendría éxito en las sociedades avanzadas hasta que Asia fuera liberada, porque la explotación de los pueblos asiáticos fortalecía a los gobiernos y a las clases dominantes en Occidente¹⁷⁹.

Las opiniones de Liu sobre el anarquismo eran un anatema para los anarquistas de París, con su compromiso con la ciencia, la sociedad industrial y el progreso. Si bien en general apoyaban a los anarquistas de Tokio, criticaban a Liu por su equiparación del anarquismo moderno con el utopismo nativo. En primer lugar, respondieron, Liu no tenía ninguna concepción del progreso, que yacía en la base del anarquismo moderno. Por lo tanto, era un error comparar lo que los anarquistas modernos deseaban lograr con las aspiraciones de los pueblos primitivos, o equiparar el

179 Shenshu, *Yazhou xianshi lun* (La tendencia contemporánea en Asia), *TYB*, núms. 1112 (edición combinada): 345–68.

anarquismo con esfuerzos erráticos por lograr una distribución más igualitaria de la propiedad, como en el sistema de campos de pozos de la antigua China. En segundo lugar, criticaron a Liu por su sugerencia de que la sociedad china se había caracterizado en el pasado por un *laissez-faire* político, lo que no se ajustaba a los hechos. China había estado gobernada durante siglos por un despotismo político; lo que Liu afirmó equivalía, como mínimo, a una afirmación de que no había diferencia entre una sociedad con gobierno y otra sin él. La fe supersticiosa de la sociedad china en la jerarquía, que explicaba la prevalencia de hábitos de obediencia, era en sí misma un producto de la opresión. Finalmente, encontraron graciosa la afirmación de Liu de que China podría estar más cerca del anarquismo que otras sociedades. Lo que se necesitaba, sugirieron, no era hablar de niveles de anarquía, sino de esfuerzo, conciencia y conocimiento científico¹⁸⁰.

Estos desacuerdos no se referían a cuestiones abstractas, sino que implicaban diferentes actitudes hacia el Occidente moderno, así como hacia los problemas de cambiar a China. Los anarquistas de París eran francófilos que encontraban mucho de valor en el Occidente moderno, pero poco de qué enorgullecerse en el pasado de China. Valoraban la ciencia hasta el punto del cientificismo, hicieron del industrialismo una utopía (como ha observado Bauer sobre Wu) y, a pesar

180 Véase la respuesta al informe sobre la reunión de la Sociedad para el Estudio del Socialismo, en *XSJ*, núm. 24 (30 de noviembre de 1907): 4.

de todo su descrédito del capitalismo, estaban fascinados con la civilización que el capitalismo había creado¹⁸¹.

Liu tenía la desconfianza nativista hacia Occidente. Si bien admiraba ciertos valores occidentales, creía que la herencia china contenía los equivalentes de esos mismos valores y más. Encontró mucho valor en la civilización china (aunque no necesariamente en el confucianismo) y dedicó su vida a la preservación de su esencia¹⁸². Aunque era inequívocamente un antimodernista, su mismo antimodernismo lo sensibilizó sobre cuestiones que asumirían una enorme importancia en años posteriores en el radicalismo chino. Tal fue el caso de su sensibilidad hacia la cuestión del imperialismo, a la que los anarquistas de París, con su descarado cosmopolitismo, eran completamente ajenos. Su caso es paralelo a los escrúpulos sobre los poderes occidentales de un conservador del mismo período, Liang Qichao, quien argumentó que el socialismo de la Alianza Revolucionaria debilitaría a China frente a Occidente al socavar el desarrollo económico de China, una idea de la que los socialistas de la Alianza Revolucionaria se burlaban. En los primeros años del siglo XX, todavía eran los chinos con tendencias más conservadoras quienes veían la intrusión occidental como un problema importante de la

181 Bauer, *China y la búsqueda de la felicidad*, 350–55. Para una discusión detallada sobre el cientificismo de Wu Zhihui, véase Daniel Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900–1950* (New Haven: Yale University Press, 1965).

182 Bernal, Liu Shih-p'ei y *Esencia Nacional*.

sociedad china. Sólo en los años veinte los socialistas chinos fusionarían sus demandas socialrevolucionarias con el antiimperialismo. Liu fue uno de los primeros en hacerlo. También fue el primero, que yo sepa, en mostrar preocupación por las consecuencias de la urbanización para China y en volverse hacia la China rural en busca de respuestas morales y materiales, una búsqueda a la que importantes socialistas chinos como Li Dazhao y Mao Zedong se unirían en años posteriores. Finalmente, su insistencia en la necesidad de combinar el trabajo manual y mental como medio para transformar la personalidad china asumiría una inmensa importancia entre otros anarquistas durante el Movimiento de la Nueva Cultura (aunque su contribución no fue reconocida) y conservaría su importancia hasta la llegada de la Revolución cultural de Mao.

Visión y Revolución

Antes de la Revolución de 1911, el anarquismo era una de las dos corrientes principales del pensamiento chino sobre la revolución social, que había sido estimulada por la introducción en China de ideas socialistas a principios de

siglo. La Alianza Revolucionaria había incorporado la revolución social en su programa político en 1905 como medio de prevenir en el desarrollo económico de China los males sociales que habían acompañado el ascenso del capitalismo en Europa. El socialismo de la Alianza Revolucionaria concibió el socialismo como política social, el uso de la intervención política por parte del Estado para reducir la desigualdad y, por tanto, controlar el conflicto social.

El anarquismo introdujo un nuevo tema en el pensamiento social revolucionario chino: la revolución social como revolución cultural. A diferencia de los socialistas de la Alianza Revolucionaria, cuya atención se centraba en el Estado, los anarquistas, en su rechazo del Estado, recurrieron a la sociedad como el ámbito adecuado de la revolución. La clave de su idea de revolución social era la transformación del individuo, ya que era una premisa básica del anarquismo que una sociedad sólo podía ser tan buena como los individuos que la constituían. Los anarquistas veían las instituciones sociales heredadas como manifestaciones institucionales del principio de autoridad, que distorsionaba la psique individual e impedía el libre juego de la sociabilidad instintiva de los seres humanos, única base de una buena sociedad. Por lo tanto, la abolición de las instituciones existentes debe ir acompañada, en la creación de una buena sociedad, de una transformación cultural (tanto intelectual como ética) del individuo para restaurar a la humanidad, por

así decirlo, a su sociabilidad prístina. Creo que las fuertes connotaciones culturales de la idea anarquista de revolución social fueron responsables de la inmensa popularidad del anarquismo en China una década después, durante el Movimiento de la Nueva Cultura, cuando la concepción anarquista del cambio se difundió ampliamente en el pensamiento chino.

Los temas anarquistas continuaron teniendo un parecido intrigante con cuestiones de la política china premoderna. La preocupación por la base moral de la política, la preocupación por nutrir los intereses públicos sobre los privados, la suposición de que en la educación se encuentran los medios para la transformación moral apuntan a una posible afinidad entre el anarquismo y el legado ideológico nativo de los anarquistas chinos. El hecho de que el vocabulario político nativo infundiera el lenguaje del anarquismo parecería prestar apoyo a tal interpretación.

Esta interpretación sólo puede sostenerse si ignoramos la nueva autoimagen que tenían los anarquistas chinos y, aún más importante, el contenido de la defensa anarquista de la revolución social, un concepto completamente nuevo en la política china. La existencia misma de dos bandos de anarquistas, uno que defiende las tradiciones nativas y el otro que se opone a ellas, milita en contra de cualquier visión simplista de los anarquistas como prisioneros de un inconsciente cultural o político. Las asociaciones de anarquismo para los anarquistas de París y Tokio estaban

determinadas no por una actividad inconsciente de creencias y disposiciones heredadas, sino por decisiones conscientes tomadas en respuesta a problemas que eran producto de las condiciones materiales e ideológicas de la sociedad china de principios del siglo XX, en particular los problemas de la revolución y la relación con la civilización mundial contemporánea, y una serie de cuestiones más específicas a las que estos problemas habían dado lugar.

De hecho, la escritura anarquista estaba impregnada del vocabulario del confucianismo, el taoísmo y el budismo. Anteriormente, los escritores de la Alianza Revolucionaria habían recurrido en ocasiones al vocabulario social de la sociedad china premoderna para explicar sus propias nociones socialistas de clase. Los anarquistas utilizaban vocabulario nativo, utópico o no, con mucha mayor frecuencia. Esta práctica de utilizar un vocabulario nativo sin duda generó una confusión considerable respecto de la relación del anarquismo con los ideales sociales y morales nativos, pero sería inadecuado concluir de la confusión del vocabulario que las ideas mismas fueron confundidas por los anarquistas. Kenneth Chen ha explicado que cuando el budismo se introdujo por primera vez en China, los budistas utilizaban el vocabulario del taoísmo para hacer que los conceptos budistas fueran inteligibles para los chinos, que no tenían equivalentes nativos para esos conceptos. Esta práctica, descrita como emparejamiento de términos (*geyi*), puede ayudar a explicar el uso chino de un vocabulario

nativo para expresar ideales anarquistas a principios del siglo XX¹⁸³. De ello no se sigue que las ideas anarquistas perdieron su identidad revolucionaria en el proceso, así como el budismo no perdió su identidad mucho antes por expresarse a través de un vocabulario taoísta. Sin duda hubo confusión; una asociación un tanto misteriosa y vaga con los ideales budistas caracterizaría gran parte del pensamiento anarquista chino en el siglo XX. Pero en última instancia, como es evidente en el impacto revolucionario del anarquismo en el pensamiento chino, la asociación iba a transformar el significado del vocabulario nativo que se utilizó inicialmente para expresar ideas anarquistas.

Las ideas anarquistas de moralidad y revolución ilustran la necesidad de ir más allá del vocabulario a su contenido para apreciar este problema plenamente. Los anarquistas de París consideraban que la moralidad era el fin de la revolución. Creían que la verdadera moralidad sólo podía alcanzarse con el aprendizaje, no con cualquier aprendizaje, y menos aún con el tipo de aprendizaje que los confucianos habían apreciado, sino con el aprendizaje científico. Li Shizeng descartó como aprendizaje particular (*si*) todo aprendizaje que no pudiera resistir la prueba de la ciencia moderna¹⁸⁴. La ciencia, cuyas conclusiones eran independientes de orientaciones nacionales o culturales,

183 Para un análisis de esta práctica, véase Kenneth Chen, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

184 Zhen, Tanxue, *XSJ*, núm. 7:2.

representaba para él el único aprendizaje universal (*gong*) y, por tanto, verdadero. Excluyó del ámbito del aprendizaje científico la política y el derecho, la falsa moral y la religión, incluidas dentro de ellas únicamente, además de las ciencias naturales, la sociología y la antropología¹⁸⁵. El cientifismo anarquista distinguió claramente las percepciones anarquistas de los fundamentos del aprendizaje y, por lo tanto, de la moralidad, de las de sus predecesores confucianos, para quienes el verdadero aprendizaje había sido todo lo que los anarquistas buscaban abolir.

Con respecto al utopismo anarquista, que resonaba con ciertos temas en las tradiciones utópicas nativas, está claro que los anarquistas sostenían una idea activista de la revolución que distinguía sus objetivos del escapismo eremítico de los taoístas, con quienes a veces se los comparaba. En respuesta a un corresponsal que comparó los ideales anarquistas con la idea de no acción (*wuwei*), un ideal político que infundió a la mayoría de las escuelas de pensamiento político chinas, Li Shizeng observó: El anarquismo aboga por el activismo radical. Es la oposición diametral de la inacción quietista. El anarquismo no sólo defiende que el poder imperial no lo alcance a uno mismo, sino que también busca asegurarse de que no alcance a nadie más¹⁸⁶. En esta afirmación se incluye una distinción

185 *Ibíd.*, *XSJ*, núm. 21:4.

186 Zhen, Da Chee shi (Respuesta al Sr. Chee), *XSJ*, no. 3 (6 de julio de 1907): 2.

entre el escapismo político tradicional y la política revolucionaria moderna: la que busca establecer un espacio aparte del orden político existente, la otra que busca apoderarse y transformar el espacio político en su totalidad. Que China tuviera sus Bodhisattvas que buscaban salvar a la humanidad y que el anarquismo moderno haya tenido sus extremistas escapistas no cambia las diferencias fundamentales en la conceptualización del espacio político entre el anarquismo y las tradiciones políticas nativas chinas; sólo señala la necesidad de ser cautelosos al establecer paralelos entre ideas que están inherentemente abiertas a amplios rangos de interpretación y obtienen su significado no de abstracciones sino de su contexto histórico concreto.

El anarquismo expresaba un universalismo utópico y una visión humanitaria que en muchos sentidos estaba muy alejada de las preocupaciones inmediatas de la sociedad china contemporánea. Pero no fue irrelevante. Durante las dos primeras décadas del siglo XX, las ideas anarquistas jugaron un papel central en el debate ideológico. Durante el período 1907-1910, el anarquismo proporcionó una perspectiva para la crítica de las ideologías de reforma y revolución. Los anarquistas de París, en su futurismo, criticaron las limitaciones de la ideología de los revolucionarios nacionalistas, que depositaban sus esperanzas en el Estado. Liu Shipei, con su anarquismo antimodernista, pudo ver que las nuevas políticas del gobierno Qing no eran presagios de apertura política y

bienestar social como muchos pensaban. Creo que podemos decir que sus contemporáneos, intrigados por estas cuestiones, tomaron a los anarquistas más en serio que los historiadores.

Los anarquistas eran utópicos, sin duda, pero su mismo utopismo explica su capacidad para expresar preocupaciones entre los intelectuales chinos que no eran menos reales por ser políticamente irrelevantes, al menos en un sentido inmediato. El utopismo anarquista fue en sí mismo la expresión de un impulso universalista en el pensamiento chino que ganó significado a medida que la concepción china de China se particularizó con el surgimiento del nacionalismo. Frente a un mundo desgarrado por intereses y conflictos nacionales, el anarquismo planteó la posibilidad de una civilización humana en la que China pudiera participar. En ocasiones, este utopismo adoptó una forma cómica: un Sr. Humanidad (*Rendao shi*) de Inglaterra, en una carta abierta al embajador chino en Inglaterra, acusó a este último, de alterar el correo de los estudiantes, violando la ley de humanidad y exponiendo al mundo civilizado que los chinos son [sic] salvajes¹⁸⁷. Sin embargo, no había nada cómico en los muchos anarquistas que a lo largo de los años se arriesgaron a la ira del gobierno por su búsqueda de la humanidad, que

187 *XSJ*, no. 28 (4 de enero de 1908): 2.

las autoridades consideraban subversiva de la moral y el orden públicos.

El utopismo es un concepto relativo. Si lo tomamos lo suficientemente en serio, ideas como la democracia y la libertad, de las que hablamos como algo natural, son tan utópicas como cualquier cosa a la que aspiraban los anarquistas; de hecho, el anarquismo parece utópico porque los anarquistas han mostrado una tendencia a tomar estas ideas en serio. Quienes criticaban a los anarquistas por ser demasiado idealistas no siempre eran conscientes de que la República o el socialismo que defendían eran bastante utópicos cuando se los consideraba desde la perspectiva de aquellos conservadores que tenían una visión aún más pesimista que ellos de la capacidad china para autogobernarse. La utopía ha sido una fuerza en la historia porque la utopía de una persona ha sido la realidad de otra.

Los anarquistas chinos eran idealistas, pero no estaban ciegos, como decían de sí mismos los anarquistas de París. Aunque los anarquistas promovieron el anarquismo como una filosofía revolucionaria total, proyectaron su visión hacia un futuro lejano y estaban dispuestos a comprometer sus ideales para satisfacer las necesidades inmediatas. De hecho, los anarquistas harían una contribución muy real con los nuevos ideales que introdujeron en la educación, que creían que era el único medio confiable para lograr una sociedad anarquista. Los ideales de los anarquistas podrían incluso llegar a ser funcionales a los fines del poder político,

como lo hicieron cuando los anarquistas de los años veinte defendieron su ideal de unidad y universalidad contra los comunistas que, al promover la lucha de clases, parecían empeñados en prolongar las divisiones sociales. Aparte de las relaciones personales, este fue un elemento importante en el coqueteo del Guomindang con los anarquistas en la década de 1920.

Los anarquistas no fueron los únicos utópicos en la China de principios del siglo XX, que, como período de transformación política e ideológica, proporcionó un terreno fértil para el pensamiento utópico. Kang Youwei, el reformador, había producido la primera obra utópica de este período; aunque *el Datongshu* de Kang aún no se había publicado cuando el anarquismo surgió en el pensamiento chino, el pensamiento utópico de Kang puede haber influido en al menos uno de los anarquistas, Wu Zhihui, quien aparentemente visitó a Kang antes de partir hacia Europa. Sin embargo, el utopismo anarquista difería del de Kang Youwei. La utopía de Kang era una utopía del futuro, que reflejaba en el contenido su pensamiento sobre el presente, pero no moldeaba sus preocupaciones presentes. El utopismo anarquista era un utopismo revolucionario porque era un utopismo inmanente, que presuponía que el presente proporcionaba el punto de partida del camino hacia la utopía. Derivaba su inspiración, al menos para los anarquistas de París, del científicismo de Kropotkin, que, por racionalista y ahistórico que fuera, presentaba el

anarquismo no como un sueño futuro sino como una necesidad de la evolución humana. Si bien Kang Youwei estaba satisfecho (si no del todo feliz) de vivir en el mundo actual de naciones y familias, de competencia y conflicto, el utopismo anarquista por su propia naturaleza suscitó una crítica inmediata del mundo contemporáneo y exigió esfuerzos por cambiarlo. Como ha argumentado James Pusey, el desafío anarquista (especialmente kropotkiniano) a los supuestos darwinianos –que contraponían la ayuda mutua a la competencia– fue una importante fuente de atracción para los anarquistas¹⁸⁸.

Es posible que el anarquismo haya hecho su contribución más importante al pensamiento social revolucionario chino en el utopismo revolucionario que promovió. China ha sido una sociedad revolucionaria en el siglo XX, no sólo por el revolucionarismo de su sociedad y su política, que alimentó la fe revolucionaria, sino también por la fe en la revolución como valor supremo, un medio para un mundo mejor. Laski ha observado que el marxismo combinó utopía y revolución para convertir el propio proceso de revolución en una utopía¹⁸⁹. Esto, creo, se aplica más al anarquismo que al marxismo. En China, los anarquistas fueron los primeros en articular una fe en la revolución como un proceso

188 James Pusey, *China y Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 370–433.

189 Melvin Lasky, *Utopía y Revolución* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

interminable de cambio; esta idea no sólo fue importante en el pensamiento revolucionario en general, sino que también dejó su huella en algunas corrientes del pensamiento marxista. Una noción de revolución como utopía estaba implícita en la declaración de 1903 de Zou Rong en un clásico del pensamiento revolucionario chino, *El Ejército Revolucionario: ¡Ah, revolución, revolución!* Si lo tienes sobrevivirás, pero si no lo tienes morirás. No retrocedas; no seas neutral; no lo dudes; ahora es el momento. Es difícil decir si la declaración de Zou estuvo inspirada de alguna manera por las ideas anarquistas que ya estaban llegando a China. El darwinismo social se hizo muy evidente en su ensayo. Pero los anarquistas de París se hicieron eco de la idea, ahora claramente inspirada por la ayuda mutua, pero expresada en el vocabulario del budismo: ¡Revolución! ¡¡Revolución!! ¡¡¡Revolución!!! Desde el principio del mundo no ha habido un año, un mes, un día, una hora, un minuto, un segundo, sin revolución. La revolución avanza sin descanso, incansable en su intrepidez. Es la clave para el progreso de la miríada de mundos (*daqian shijie*)¹⁹⁰. La revolución era para la sociedad como la hélice del barco, moviéndola constantemente hacia adelante bajo la guía de un principio universal, así como la hélice hacía avanzar el barco de acuerdo con la brújula. La revolución no era simplemente una solución a problemas prácticos, era el destino de la humanidad.

190 Min, Wuzhengfu shuo, *XSJ*, no. 34 (15 de febrero de 1908): 3.

Capítulo cuatro

ANARQUISTAS CONTRA SOCIALDEMÓCRATAS EN LA CHINA REPUBLICANA TEMPRANA

El anarquismo germinó en el pensamiento chino en la cultura radical de los estudiantes chinos que estudiaban en el extranjero. Como otras corrientes del radicalismo chino, fue producto de la confrontación de los intelectuales chinos con otras sociedades que ya mostraban las tensiones de la modernidad y luchaban por encontrar alternativas a la ideología del desarrollo capitalista dominante. Las experiencias de los estudiantes chinos en el extranjero tuvieron un efecto liberador en su pensamiento; las mismas experiencias les hicieron desconfiar de lo que encontraron.

No fue hasta la Revolución de 1911 que apareció el anarquismo en China. La literatura que los anarquistas

producían en el extranjero llegó al continente antes de 1911, y el ya visible movimiento de intelectuales chinos entre China y el mundo exterior había introducido el anarquismo en los intelectuales nacionales; pero fue en el período de relativa libertad política que siguió a la Revolución republicana de 1911 cuando la actividad anarquista tomó forma en suelo chino. Durante la siguiente década, el anarquismo se convertiría en una parte integral del pensamiento de los intelectuales radicales y ayudaría a alimentar una cultura radical que estalló en pleno florecimiento del Movimiento del Cuatro de Mayo en 1919.

Los anarquistas de París desempeñaron un papel importante en el desarrollo del anarquismo a principios de la República. Poco después de la revolución, regresaron a casa para establecer varias sociedades en China. Estas sociedades, sin embargo, fueron efímeras; su contribución residió más importantemente en los programas educativos que llevaron a un número cada vez mayor de intelectuales chinos a Francia y que culminaron a finales de la década en el *programa de estudio frugal y trabajo diligente (qingong jianxue)*, que iba a desempeñar un papel crucial en la radicalización de la juventud china. Estas actividades también sirvieron como conducto entre Europa y China, alimentando los desarrollos del anarquismo chino en el anarquismo en Europa.

Dentro de China, el acontecimiento más importante fue la aparición del anarquismo en Guangzhou, que también

tendría una influencia a largo plazo en el desarrollo del anarquismo. Aunque radicales en sus consecuencias, las actividades de los anarquistas de París fueron moderadas (de hecho, tomaron la forma de cooperación con autoridades gubernamentales de China y Francia). Bajo el liderazgo del carismático líder Liu Sifu (Shifu, 1884-1915), los anarquistas de Guangzhou promovieron un anarquismo radical que sería responsable de importantes nuevos desarrollos en la actividad anarquista y presagiaría la dirección que tomaría el radicalismo chino en la década de 1920, en la que los anarquistas de Guangzhou iban a desempeñar un papel directo y significativo.

El más importante de estos acontecimientos fue el establecimiento a finales de la década de 1910 de una alianza entre intelectuales y trabajadores, un movimiento encabezado por anarquistas. Ambos grupos de anarquistas desempeñarían un papel importante en el fomento de la conciencia entre los intelectuales sobre la importancia del trabajo y en la provisión de espacios sociales dentro de los cuales los intelectuales entraron en contacto con los trabajadores. Pero también hubo una divergencia entre ellos que se remontaba a los inicios de la República. Los anarquistas de París, por un lado, centraron cada vez más su atención en la educación y convirtieron el anarquismo en una filosofía social abstracta (tan abstracta, de hecho, que no les impidió participar en actividades altamente no anarquistas y culminarían en la década de 1920 con su

asociación con la derecha del Guomindang. Los anarquistas de Guangzhou, por otro lado, si bien también estaban preocupados por los problemas de cultura y educación, brillaban por su purismo revolucionario y desempeñaron un papel importante en el fomento de un radicalismo social que en ocasiones llevaría a los dos grupos a la oposición.

Los anarquistas de Guangzhou también jugaron un papel importante en este momento en la consolidación de una identidad anarquista al trazar una línea clara entre el anarquismo y otros socialismos, que también encontraron su camino en el radicalismo chino a principios de la República. Las preguntas que plantearon sobre el socialismo presagiaron los temas que en la década de 1920 formarían la base de la crítica anarquista al comunismo marxista.

Este capítulo se centra en el anarquismo de Shifu y sus seguidores y en los debates entre anarquistas y socialistas, que también fueron los primeros debates en China *dentro* del socialismo. En el próximo capítulo volveremos a las actividades de los anarquistas de París.

Corrientes anarquistas en los inicios de la República

Los argumentos, y la literatura que fundamentó a los anarquistas en Tokio y París indican que en vísperas de la

Revolución republicana de 1911, los radicales chinos tenían una comprensión suficiente de la teoría anarquista para determinar qué era y qué no era anarquismo. De hecho, los escritos anarquistas de principios de la República ya no asociaban el anarquismo con el nihilismo; y aunque los anarquistas nunca repudiaron el asesinato como método de revolucionario, en la práctica la conversión al anarquismo era acompañada por una renuncia a la actividad terrorista, como en el caso de Shifu. Más fundamentalmente, estos escritos ahora describían el anarquismo principalmente como una filosofía social, una corriente dentro del socialismo que había surgido en respuesta a los problemas creados por el surgimiento de la sociedad industrial en Occidente, y la actividad anarquista tomó la forma de actividad social para transformar la sociedad desde su base. Esta nueva orientación estuvo acompañada, como hemos visto con los anarquistas de París, de una disociación del anarquismo de las corrientes anarquistas dentro del pensamiento chino premoderno. Al mismo tiempo, presentó a los anarquistas un nuevo problema: cómo distinguir el anarquismo de otras corrientes del socialismo, lo cual era especialmente urgente porque los diversos grupos socialistas que surgieron a principios de la República se superponían en sus ideas de revolución social. Éste fue el tema central del debate entre Shifu y los socialistas en 1913-14. El anarquismo ya era un problema dentro de la socialdemocracia.

Sin embargo, dentro de esta fraseología social, el anarquismo conservó el intenso moralismo de sus orígenes, aunque la moral anarquista posiblemente asumió un nuevo rostro: ya no era sólo una afirmación de autenticidad moral contra las privaciones de la política sino, especialmente a los ojos de los anarquistas francófilos de París, un medio socialmente importante para civilizar a la población china.



Taixu

Las huellas de la recepción inicial del anarquismo también fueron visibles en la continua asociación de la moral

anarquista con el budismo (y, en menor medida, con el taoísmo). Entre los anarquistas de principios de la República destacó el monje budista Taixu, y las asociaciones budistas infundieron, al menos inicialmente, el anarquismo de Shifu y sus seguidores.

Antes de la Revolución republicana de 1911 hubo al menos un caso de un intelectual chino que intentó poner en práctica las convicciones anarquistas que había adquirido en el extranjero. Se trataba de Jing Meijiu, más tarde editor del prestigioso *Guofeng ribao* (Diario nacional de costumbres), cuyo suplemento, *Xuehai* (Mar de aprendizaje), iba a ser una fuente importante de ideas anarquistas en la década de 1920¹⁹¹. Jing había participado en las actividades de la Sociedad para el Estudio del Socialismo mientras era estudiante en Tokio y había quedado tan profundamente impresionado con las conferencias del anarquista japonés Kotoku Shusui en las reuniones de la Sociedad, que lo convirtieron al anarquismo. Después de su regreso a China, buscó activamente difundir el anarquismo en Taiyuan, Shanxi, su provincia natal.

En una conferencia sobre socialismo en la Universidad Shanxi en Taiyuan en 1912, Jing rastreó los orígenes del socialismo hasta la Revolución Francesa y los socialistas

191 Jing Meijiu, *Zuian* (Relato de crímenes), en *Xinhai geming ziliao leipian* (Materiales sobre la revolución de 1911) (Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1981), 54–160.

franceses de la primera mitad del siglo XIX, poniendo especial énfasis en Saint-Simon como el más famoso de los socialistas. Claramente veía el socialismo como una respuesta a la explotación capitalista del pueblo, que se había intensificado con la revolución industrial. Si bien en su relato Marx ocupaba un lugar secundario respecto de Ferdinand Lassalle, observó que el análisis de Marx sobre la plusvalía en *El capital* había conmovido los corazones de toda una generación. Presentó el anarquismo como el más extremo de todos los socialismos. En su opinión, ninguno de los socialismos superaba al anarquismo en seriedad de búsqueda de la paz mundial y la felicidad social, elevación de ideales y pureza de doctrina¹⁹². Observó además que había cierta afinidad entre este socialismo extremo y las tradiciones utópicas de la filosofía china. El anarquismo era más relevante en ese momento, afirmó, porque el gobierno no había logrado resolver los problemas sociales de la sociedad industrial.

La explicación que hace Jing del socialismo claramente tenía huellas del anarquismo de los anarquistas de Tokio. Recordó que mientras escuchaba las conferencias de la Sociedad para el Estudio del Socialismo, se inspiró para planificar un libro breve que sintetizaría el anarquismo y las teorías de Lao Tse. Sin embargo, lo que más le conmovió fue la defensa de los anarquistas de Tokio de abolir la distinción entre trabajo mental y manual, que, en su opinión, había

192 *Ibíd.*, 140, 143.

empeorado en el mundo contemporáneo. Al parecer, también le impresionó su énfasis en la igualdad entre hombres y mujeres. En 1911-12, Jing inició lo que pudo haber sido el primer experimento en China para combinar trabajo y aprendizaje, centrándose en las mujeres. Se comprometió en Taiyuan a establecer una fábrica para mujeres, con la intención de brindarles independencia económica. También reclutó a feministas contemporáneas para enseñar a las trabajadoras de la fábrica. En su plan para la distribución de los ingresos de la fábrica, la mayor parte se destinaría a la mano de obra, seguida del talento (*caili*) y el capital. Esto, según Jing, indicaba el respeto que los socialistas tenían hacia los trabajadores¹⁹³.

No está claro qué fue de ese experimento. Jing sintió que con el éxito de la Revolución republicana y el declive del anarquismo en Japón, el anarquismo perdía parte de su atractivo entre los radicales chinos. Él mismo fue elegido miembro del nuevo parlamento republicano (junto con otro anarquista asociado con los anarquistas de Tokio, Zhang Ji, lo que provocaría la ira de Shifu). Pero todavía en la década de 1920 sus publicaciones fueron una fuente del anarquismo agrario que había emanado de Tokio antes de 1911.

En 1912 los anarquistas de París también llevaron sus actividades a casa. Si bien centraron su atención casi de inmediato en la educación, la sociedad que establecieron a

193 *Ibíd.*, 74 y 144-45.

principios de 1912 ofrece ideas sobre el impulso básicamente moralista de su concepción del anarquismo y de la educación. (También serviría para promover su anarquismo, aunque en forma disfrazada, ya que unos años más tarde se revivió una sociedad similar en la Universidad de Beijing). Esta era la Sociedad para Promover la Virtud (*Jinde hui*), cuyo liderazgo informal incluía a Li Shizeng, Wu Zhihui, Zhang Ji, así como el líder de la Alianza Revolucionaria (y más tarde del Guomindang), Wang Jingwei. La sociedad tenía una compleja estructura de reglas que también determinaban la membresía, que constaba de cinco tipos, en orden creciente de rigor:

La categoría más baja de miembros exige que una persona no visite prostitutas ni juegue; en niveles de membresía cada vez más exigentes, se estipulaba que la persona no debía tomar concubinas, no servir como funcionario o miembro de una asamblea, y no fumar, beber ni comer carne.

Casi al mismo tiempo, un asociado de los anarquistas de París, Cai Yuanpei (que también se convertiría en el primer ministro de Educación de la nueva República), estableció una sociedad similar pero más simple, la Sociedad de los Seis No (*Liubu hui*). También con el objetivo de mejorar el comportamiento, la sociedad prohibió a sus miembros

visitar prostitutas, apostar, tener concubinas, comer carne, beber licor o fumar¹⁹⁴.

Es importante destacar, especialmente a la luz de las actividades posteriores de los anarquistas de París, que estas sociedades revelaron su comprensión del anarquismo que en la práctica, se caracterizaba por una voluntad de comprometer los principios que profesaban. A pesar de la prohibición de la participación de miembros de alto nivel en la política, uno de los fundadores de la Sociedad para Promover la Virtud, Zhang Ji, pronto se convertiría en miembro del parlamento. Cuando Shifu lo criticó por esto, Wu Zhihui rápidamente salió en su defensa. La complejidad misma de las reglas para los miembros puede verse como una función de su flexibilidad ideológica, para permitir el reclutamiento de miembros con diferentes niveles de compromiso. Además, ambas sociedades revelaron una orientación ética que percibía el anarquismo principalmente como un medio para transformar el comportamiento. Si bien profesaban oposición a la política y la intención de derrocar al Estado, los anarquistas de París demostraron estar bastante dispuestos a funcionar dentro del contexto del Estado siempre que pudieran perseguir esta causa de transformación ética. Esta voluntad pasaría a primer plano en la década de 1920, cuando llevaron a cabo sus actividades

194 Para una discusión, ver Robert Scalapino y George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961), 37, 38.

anarquistas bajo el paraguas del Guomindang, al servicio de un gobierno de un partido que en teoría repudiaban.

No ocurrió lo mismo con los otros dos grupos que jugaron el papel más importante en la propagación del anarquismo en los inicios de la República, cuyo purismo ideológico fue mantener una identidad anarquista distintiva hasta bien entrada la década de 1920: los anarquistas de Guangzhou que se reunieron alrededor de Shifu después de 1912, y los socialistas puros liderados por el monje revolucionario Taixu. Los más importantes a largo plazo fueron los anarquistas de Guangzhou, cuyas publicaciones y actividades organizativas jugarían un papel crucial en el florecimiento del anarquismo a finales de la década. Los socialistas puros, sin embargo, también desempeñaron algún papel en la expansión del anarquismo a principios de la República y contribuirían a aumentar el número de anarquistas (y a la actividad organizativa anarquista) en el período del 4 de Mayo.

Shifu y los anarquistas de Guangzhou ocuparían el centro del escenario en las actividades anarquistas a principios de la República, y serán discutidos extensamente más adelante. Consideraremos aquí a los socialistas puros y al Partido Socialista Chino (*Zhongguo shehui zhuyi dang*) de Jiang Kanghu, del que eran una rama, para dilucidar la compleja relación entre socialdemocracia y anarquismo en estos primeros años. El establecimiento del Partido Socialista Chino precedió a la organización del grupo de Shifu y puede

haber contribuido a ello, tanto porque ayudó a crear un espacio en la política china para la difusión de ideas socialistas como porque su socialismo ecléctico sirvió como fuente de ideas anarquistas, lo que se hizo evidente cuando los socialistas puros rompieron con el partido en octubre o noviembre de 1912, contrarrestando el socialismo de Estado de Jiang con un socialismo anarquista propio. La confusión sobre el anarquismo creada por la socialdemocracia del Partido Socialista Chino y el Partido Social establecido por los socialistas puros iba a ser una causa importante de controversia entre Shifu y ambos grupos de socialistas en 1913-1914.

Jiang Kanghu (1883-1945) había ganado prominencia desde el principio por su defensa de causas progresistas, en particular en las áreas de igualdad para las mujeres y de educación. A principios del siglo XX, realizó trabajos educativos bajo la dirección de Yuan Shikai, promovió escuelas para mujeres y enseñó en la Universidad Imperial de Beijing (más tarde Universidad de Beijing). Estuvo expuesto al socialismo entre 1907 y 1910, cuando se fue a estudiar al extranjero, primero a Japón y luego a Europa. Mientras estuvo en Europa conoció a los anarquistas de París y contribuyó con dos artículos al *New Era*. Hay evidencia considerable en sus escritos posteriores de que aprendió al menos algo de socialismo de esta publicación. Sin embargo, cuando comenzó a promover el socialismo, lo hizo más en términos de política social, aunque sus políticas

diferían del socialismo similar que defendían Sun Yat-sen y la Alianza Revolucionaria.

Jiang regresó a China desde Europa a finales de 1910, todavía relativamente desconocido. Lo que le dio prominencia nacional fue una conferencia que pronunció el 1 de julio de 1911 en Hangzhou, probablemente la primera conferencia pública sobre el socialismo jamás pronunciada en China. Titulada *Socialismo y educación de la mujer*, la conferencia fue más radical en sus declaraciones sobre la mujer y la familia que en lo que dijo sobre el socialismo. Al gobernador de la provincia de Zhejiang le pareció bastante radical, quien lo consideró tan peligroso como las inundaciones y las bestias salvajes y solicitó al trono que castigara a Jiang. Jiang pudo escapar del castigo gracias a la intercesión de sus conocidos de alto rango. Pero el incidente le dio fama nacional. El mismo mes organizó la Sociedad de Investigación Socialista (*Shehui zhuyi yanjiu hui*), que se convirtió en el núcleo del Partido Socialista Chino, la primera organización socialista de China, establecida en noviembre de 1911, apenas un mes después del levantamiento que derribaría la monarquía hacia el final del año. El Partido Socialista Chino anunció un programa de ocho puntos: apoyar a la República; abolir las fronteras raciales; reformar la ley y respetar al individuo; destruir el sistema de herencia; organizar órganos públicos para difundir la educación igualitaria; promover industrias productivas y estimular a los trabajadores; abolir todos los impuestos excepto el

impuesto territorial; limitar el gasto militar y fomentar la competencia fuera de lo militar (para proporcionar una salida al impulso humano de competir). Hasta que fue proscrito en 1913, el Partido Socialista Chino propagaba ideas socialistas en China a través de conferencias y publicaciones¹⁹⁵. En su apogeo, afirmó tener 200 sucursales y 400.000 miembros. Estas cifras pueden considerarse demasiado alzadas, pero Bernal ha confirmado la gran membresía del partido en el este de China. Lo que estos miembros sabían sobre socialismo es otra cuestión¹⁹⁶. El propio Jiang comentó que la mayoría ignoraba bastante el socialismo y, a juzgar por su propio conocimiento, hay pocas razones para dudar de su palabra. El partido era difuso, más un grupo de estudio que un partido político, y entre sus miembros había tanto anarquistas como socialdemócratas, lo que explicó la división a finales de 1912.

Taixu y los monjes budistas radicales asociados con él, que desde el principio se inclinaron hacia el anarquismo, pueden haberse unido inicialmente al partido de Jiang debido a la

195 Jiang Kanghu, *Hongshui ji* (Colección de aguas de inundación, en adelante *HSJ*), 5355. Para obtener información sobre las actividades de Jiang, véase su *Jinshi sanda zhuyi yu Zhongguo (Tres grandes ideologías modernas y China)* (Nanfang daxue, 1924), 3754. Además de enseñar en la Universidad de California en Berkeley, Jiang también trabajó en la Biblioteca del Congreso durante sus años en los Estados Unidos.

196 Martín Bernal, El socialismo chino antes de 1913, en *La búsqueda de una forma política en la China moderna*, ed. J. Gray (Londres: Oxford University Press, 1969).

incertidumbre sobre su programa. Taixu había sido ordenado monje en 1904, pero rápidamente se radicalizó por el movimiento revolucionario emergente y comenzó a participar en las actividades de la Alianza Revolucionaria. Destacado representante de lo que Holmes Welch ha descrito como el renacimiento budista de principios del siglo XX, su exposición a la literatura secular radical lo había convencido de que el budismo debía adquirir relevancia en las circunstancias seculares contemporáneas. Su lectura de obras anarquistas en 1910-11 lo llevó a un socialismo anarquista y al Partido Socialista Chino¹⁹⁷.

Cuando Taixu y sus asociados rompieron con el Partido Socialista Chino a finales de 1912, la razón que dieron fue la insuficiencia del socialismo de Estado para lograr objetivos socialistas (también distinguieron el socialismo de Estado del anarquismo como socialismos estrecho y amplio)¹⁹⁸. El Partido Social (*Shehui dang*) que establecieron (para distinguirlo del Partido Socialista Chino de Jiang) tomó como principio básico el carácter fundamental de la transformación de la organización social para la búsqueda

197 Para Taixu y el renacimiento budista, véase Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

198 Fen Xia (Shajin), *Xiayi shehui zhuyi yu guangyi shehui zhuyi* (Socialismo estrecho y amplio), *Shehui shijie* (El mundo de la sociedad), núm. 1 (15 de abril de 1912). Reimpreso en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista, en adelante *WZFYXS*), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1984), 1:223–44.

de la felicidad humana. Como lo expresaba el programa del partido, el Partido Social rompió con el Partido Socialista Chino porque los socialistas no reconocían fronteras nacionales mientras que el Partido Socialista Chino sí lo hacía, los socialistas se oponían al gobierno mientras que el Partido Socialista Chino no. Según el programa, el Partido Social buscaría (1) abolir las divisiones de clases creadas por diferencias de riqueza (de ahí el comunismo), por distinciones entre altos y bajos (de ahí el respeto por el individuo), por distinciones basadas en la inteligencia (de ahí la igualdad educativa); (2) eliminar todas las divisiones entre las personas sobre la base del Estado, la familia y la religión (que Taixu y otros identificaron con el culto a los antepasados y el sistema de linaje)¹⁹⁹. Creían que se trataba de un socialismo puro, que identificaban explícitamente con el anarquismo. Como señaló un escritor, el anarquismo no se limitaba a la oposición al gobierno, como sugería el término chino *wuzhengfu* (literalmente, sin gobierno), sino que significaba la abolición de todo poder desnudo (o autoridad tiránica, *qiangquan*), al que se contraponía el principio universal (*gongli*)²⁰⁰. Los elementos budistas en el anarquismo del Partido Social eran evidentes sobre todo en

199 Shehui dang yuanqi ji yuezhang (El pacto original del Partido Socialista), *Liangxin* (Conciencia), núm. 1 (20 de julio de 1913). En Ge Maochun et al., *WZFYYSX* 1:249–50. Para una explicación del programa, véase Shehui dang gangmu shuoming shu (Carta que aclara el programa y los objetivos del Partido Socialista), en *ibíd.*, 251-253.

200 Jiashen, Wuzhengfuzhi yanjiu (Examen de la anarquía). *Liangxin*, no. 1 (20 de julio de 1913). En *WZFYYSX* 1:253–54.

la insistencia en abolir todas las distinciones. Hua Lin, en una contribución a la revista del partido, *Liangxin* (Conciencia), defendió la no-fronteraidad (*wushijie zhuyi*), lo que significaba que la abolición de las distinciones debía extenderse más allá de la humanidad a todas las criaturas vivientes, por lo que debían estudiar no sólo la lengua mundial (esperanto) sino también lenguas animales para crear una lengua única²⁰¹.

Estas discusiones sobre socialismo y anarquismo en la revista del Partido Socialista Chino, *Humanity (Rendao)*, y en las diversas revistas publicadas por el Partido Social, como *World of Society (Shehui shijie)* y *Conscience*, dieron tanto al anarquismo como al socialismo en general una mayor importancia y visibilidad en la política de los inicios de la República de lo que habíamos sospechado en el pasado. A largo plazo, ayudan a explicar por qué el interés por el socialismo podría haber florecido en el período del 4 de mayo. En un sentido inmediato, iban a provocar los primeros esfuerzos entre los radicales chinos por aceptar las complejidades del socialismo.

201 *Wushijie zhuyi*, *Liangxin*, no. 2 (agosto de 1913). En *WZFYYSX*, 265–66.

Shifu y el anarquismo de Guangzhou

Shifu era todo menos típico entre los anarquistas chinos. Ampliamente respetado por su seriedad de propósito y profundamente comprometido con la práctica de lo que predicaba, después de su muerte en 1915 adquiriría la imagen de un anarquista paradigmático. En la década de 1920, sus ideas habían alcanzado el estatus de ideología: *Shifu zhuyi* o shifuismo. Wu Zhihui observó en una ocasión que si todos los anarquistas chinos fueran como Shifu, el anarquismo podría realizarse en quinientos años (en lugar de los tres mil que esperaba)²⁰².

Sin embargo, la carrera de Shifu ilustra el camino que llevó a los radicales de su generación al anarquismo²⁰³. Nació en 1884 y se radicalizó mientras estaba en Japón en 1904-1906. Se unió a la recién creada Alianza Revolucionaria y durante los dos años siguientes participó en actividades de terrorismo. Una explosión accidental en 1907 le costó una mano y lo llevó a la cárcel durante los dos años siguientes. Si la experiencia en la cárcel tuvo un efecto significativo en él, no es evidente en sus escritos. Tras su liberación, se unió al Cuerpo de Asesinato de China (*Zhina ansha tuan*), que iba a

202 Véase su contribución al número especial sobre Shifu de *Minzhong* (Tocsin del Pueblo) 2, no. 3 (marzo de 1927).

203 La mayor parte de esta información sobre Shifu se deriva del excelente estudio sobre Shifu y el anarquismo chino temprano realizado por Edward S. Krebs, *Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905-1915* (Ph.D. diss., Universidad de Washington, 1977).

desempeñar un papel importante en el sur de China en los acontecimientos que condujeron a la revolución de 1911. Si bien el espíritu de autosacrificio todavía era importante para motivar a aquellos que se dedicaban al asesinato como táctica política, Krebs ha observado que el cuerpo representó una transformación de estilo de actos individuales de heroísmo hacia una actividad grupal con mayor coordinación y disciplina²⁰⁴.

Shifu probablemente estaba familiarizado con las ideas anarquistas de los radicales chinos a principios del siglo XX, pero hay poca evidencia de que el anarquismo tuviera alguna influencia en su pensamiento más allá de lo que comúnmente se entendía en este período. Sus escritos en prisión mostraron una preocupación por la base moral de la política, pero debieron su inspiración a los debates contemporáneos sobre la esencia nacional china más que al anarquismo²⁰⁵.

Después de su liberación de la cárcel, Shifu comenzó a leer la literatura sobre socialismo y anarquismo que había comenzado a emanar de Tokio y París; Zheng Peigang recuerda que en ese momento Shifu recomendó que Zheng leyera el material sobre socialismo publicado en el *Diario del Pueblo (Minbao)* de la Alianza Revolucionaria, la *Nueva Era* y la *Justicia Natural*, así como varias colecciones sobre

204 *Ibíd.*, 188.

205 *Ibíd.*, 117-24.

anarquismo compiladas por los anarquistas de París²⁰⁶. Este también puede ser el momento en que se interesó en el budismo (había llegado a conocer a Taixu durante sus actividades en el Cuerpo de Asesinato, aunque es difícil decir si esto tuvo algo que ver con su interés en el budismo).

La conversión se produjo durante un viaje a Shanghai y la región de Yangzi en 1912 que Shifu (junto con varios asociados) realizó con la posible intención de asesinar al nuevo hombre fuerte de China, Yuan Shikai. Conversión parece un término apropiado porque la adopción del anarquismo por parte de Shifu tuvo lugar en un entorno religioso (en un pequeño monasterio budista cerca del Lago del Oeste en Hangzhou), y tuvo todas las características de un ritual religioso (incluido un cambio de nombre a Shifu, que literalmente significa maestro, de su nombre de pila Liu Sifu), y fue acompañado por una renuncia consciente a las actividades que lo habían llevado al asesinato²⁰⁷.

206 Zheng Peigang, *Wuzhengfu zhuyi zai Zhongguo ruogan shishi* (Algunos datos sobre el anarquismo en China), en *Guangzhou wenshi ziliao* (Materiales históricos y literarios sobre Guangzhou), núm. 1 (1963): 175. Zheng era del mismo condado que Shifu; su hermano mayor, Zheng Bian, había sido un colaborador cercano de Shifu desde el principio. El relato de Zheng Paigang sobre su radicalización es bastante revelador (ibid.).

207 Krebs, Liu Ssu-fu, 244–46. La discusión de Krebs sobre la influencia budista en Shifu y la Sociedad de la Conciencia es perspicaz. Si bien algunos aspectos del budismo se mezclaron con las prácticas del grupo, Shifu distinguió claramente el anarquismo como un sistema de creencias racional

La Sociedad de Conciencia (*Xinshe*) que surgió de la reunión en Hangzhou era similar a las sociedades que los anarquistas de París habían organizado a principios de año, que habían tomado como objetivo principal la mejora ética de sus miembros. Los doce puntos de su pacto prohibían a sus miembros comer carne, beber licor, fumar tabaco, utilizar sirvientes, viajar en sillas de manos (rickshaws), casarse, usar apellidos, servir como funcionarios, servir en parlamentos, unirse a partidos políticos, servir en el ejército y seguir la religión²⁰⁸.

No fue hasta después de su regreso a Guangzhou que el grupo de Shifu adquirió una identidad claramente anarquista. La Sociedad de Conciencia siguió siendo el marco espiritual (en palabras de Krebs) del grupo. En Guangzhou, Shifu y sus seguidores fundaron la Sociedad Canto del Gallo (*Huiming xueshe*) para propagar el anarquismo. En 1913, el grupo también inició una revista propia, *Registro del Canto del Gallo*, que después de su segundo número se cambió a *Minsheng* (La voz del pueblo, *Pingminzhi sheng*, literalmente, Voz de la gente común). El anarquismo en Guangzhou estaba en camino²⁰⁹.

y científico del budismo, así como de otras tradiciones chinas. Véase 252–57.

208 *Ibíd.*, 246, para la lista.

209 *Ibíd.*, 264–69, para esta sociedad.

Cuando nació la Sociedad del Canto del Gallo, sus activistas estaban formados exclusivamente por miembros de la familia de Shifu (cuatro hermanas y dos hermanos) y varios amigos cercanos con quienes había estado involucrado en actividades radicales durante los años anteriores. Los miembros de la sociedad compartían una casa común y, según todas las apariencias, Shifu tenía el estatus de patriarca, aunque democrático y benevolente, que inspiraba a los miembros de su casa con el ejemplo de su compromiso con el anarquismo²¹⁰.

Probablemente había otros anarquistas en Guangzhou. Sin embargo, una vez que nació, el grupo de Shifu sirvió como centro de la actividad anarquista, que en los dos años siguientes atrajo a jóvenes anarquistas que en años posteriores emergerían como líderes prominentes en el movimiento anarquista de China, un tributo a la seriedad de propósito de Shifu²¹¹. La principal de las actividades del grupo era el cultivo de una vida comunitaria entre sus miembros. La casa de Shifu funcionaba como una comuna, aunque parece que las tareas de cocina estaban asignadas a

210 *Ibíd.*, 266–67. Véase también Mo Jipeng, *A Memoir of Shih Fu*, manuscrito inédito, 5258. Agradezco a Ed Krebs por compartir este manuscrito. conmigo.

211 La lista de aquellos que llegaron a involucrarse con el grupo de Shifu se lee como un quién es quién del anarquismo chino en la década de 1920: además de su hermano, Liu Shixin, entre ellos estaban Huang Lingshuang, Huang Zunsheng, Liang Bingxian, Ou Shengbai, Yuan Zhenying y Zheng Peigang.

sus hermanas. El grupo también planeó por un corto tiempo adquirir tierras fuera de Guangzhou para establecer una comuna agraria (*aldea datong*), pero esto fracasó²¹².

Tres de las actividades públicas del grupo fueron particularmente importantes debido a su contribución a la expansión del anarquismo en China. Primero fueron las actividades de publicación. La revista del grupo, *La Voz del Pueblo*, iba a ser la revista anarquista más longeva en China (de 1913 a 1922, aunque de forma irregular después de la muerte de Shifu en 1915) y una fuente importante de teoría y actividad anarquistas. El grupo de Shifu también jugó un papel crucial en la difusión por todo el país de la literatura anarquista que se había puesto a disposición en *New Era* y *Natural Justice*. Se compilaron y publicaron selecciones de las revistas como libros (en ediciones de cinco mil ejemplares). Gracias a estos esfuerzos, en la época del Movimiento del Cuatro de Mayo había más literatura sobre el anarquismo disponible en China (y escritos originales de anarquistas europeos) que sobre cualquier otra corriente del radicalismo europeo. Los propios escritos de Shifu fueron distribuidos por sus seguidores y ayudarían a dar

212 Mo Jipeng, *Memoir*, 6671. El relato de Mo sugiere que la inspiración provino de las utopías chinas, así como de los socialistas utópicos europeos.

forma a la comprensión del anarquismo por parte de toda una generación²¹³.

En segundo lugar estaba la enseñanza del esperanto. Shifu no inició la enseñanza del esperanto, pero le puso mucho énfasis como parte de un programa internacionalista. Los anarquistas de Guangzhou, que aprendieron esperanto en la escuela que dirigió en Guangzhou, jugarían un papel importante en su difusión a otras partes de China en años posteriores²¹⁴.

Lo más importante puede haber sido el inicio de la organización laboral en el sur de China, lo que convertiría a los anarquistas en los organizadores de los primeros sindicatos laborales modernos en China. Si bien los anarquistas habían escrito anteriormente sobre la necesidad de reunir a intelectuales y trabajadores radicales, fue el grupo de Shifu el que primero emprendió esa actividad, propagó el sindicalismo en China y, hasta mediados de los años veinte, cuando comenzaron a perder terreno frente al Partido Comunista, les proporcionó liderazgo en el movimiento obrero. Los miembros del grupo de Shifu (entre ellos destacado su hermano, Liu Shixin) fueron responsables a finales de la década de organizar casi cuarenta sindicatos

213 Véase Zheng Peigang, *Some Facts on Anarchism*, 175, y Krebs, Liu Ssu-fu, 269–77 para las actividades de publicación del grupo.

214 Krebs, Liu Ssu-fu, 279–85. Véase también Wang Yan, *Wuzhengfu zhuyi yu shijieyu* (Anarquismo y esperanto), en *Guangzhou wenshi ziliao*, no. 1 (1962): 4047.

en Guangzhou, de la primera celebración del Día del Trabajo en China en 1918, y de la publicación de la primera revista (en Shanghai) dedicada al trabajo, *Revista del Trabajo (Laodong zazhi)*. Shifu aparentemente inició la organización laboral tan pronto como estableció la Sociedad del Canto del Gallo; según un informe, en 1913 estableció un *Jueran julobu* (Club de Resolución [?]), que sirvió como centro de organización laboral. El esfuerzo inicial tuvo mayor éxito, no entre los trabajadores del sector industrial moderno, sino entre los albañiles, zapateros, barberos y empleados de restaurantes²¹⁵. Este también sería el caso en años posteriores.

A finales de 1913, en medio de un resurgimiento de la opresión política, el grupo de Shifu se vio obligado a abandonar Guangzhou. Después de una breve estancia en Macao, el grupo se trasladó en 1914 a Shanghai. Poco antes de su muerte por tuberculosis en marzo de 1915, Shifu fundó en Shanghai la Sociedad de Camaradas Anarcocomunistas (*Wuzhengfu gongchan zhuyi tongzhi hui*). Aproximadamente al mismo tiempo se estableció una

215 Huang Yibo, *Wuzhengfu zhuyizhe zai Guangzhou gao gonghui huodong huiyi* (Recuerdo de las actividades sindicales anarquistas en Guangzhou), en *Guangzhou wenshi ziliao*, no. 1 (1962): 117; Liu Shixin, *Guanyu wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi* (Recordando fragmentos de la actividad anarquista), en Ge Maochun et al., *WZFYYSX* 2:926–29. La referencia a las primeras actividades procedía de un informe oficial británico. Véase Daniel YK Kwan, *Deng Zhongxia and the Shenggang General Strike, 1925–1926* (Ph.D. diss., University of London, 1985), 43. Agradezco al Dr. Kwan por compartir conmigo su tesis.

contraparte de la sociedad que lleva el mismo nombre en Guangzhou, dirigida por el hermano de Shifu, Liu Shixin. Estas sociedades servirían después de la muerte de Shifu como punto de partida para la organización anarquista durante el Movimiento del Cuatro de Mayo.

Shifu era un anarquista-comunista, un discípulo declarado de Kropotkin. Sus ideas sobre el anarquismo diferían poco de las de la *Nueva Era*. Derivó gran parte de su conocimiento del anarquismo y de los argumentos que utilizó en su defensa de los anarquistas anteriores.

Shifu también llamó a una revolución social en China. Había poca ambigüedad en su concepto de revolución social. A diferencia de Jiang, pero al igual que los anarquistas anteriores, utilizó *lo social* en contraposición a *lo político*. Creía que el ámbito social de la vida tenía poco o nada que ver con lo político; ni siquiera aceptaría la idea de la política como un apéndice de la sociedad. Parecía creer que la política era ajena a la sociedad, una fuerza impuesta a la sociedad desde fuera. En consecuencia, se opuso a toda participación en política. Los anarquistas *de la Nueva Era* también se habían opuesto a la participación política y argumentaron que la verdadera acción revolucionaria debe ser la acción social²¹⁶. A diferencia de estos últimos, sin

216 Qian Ye (Wu Zhihui), *Jiu shehui zhuyi yizheng gemingzhi yilun* (Aclarando el significado de la revolución a través del socialismo) (París: Xin shiji congshu, 1906).

embargo, la seriedad de Shifu no le permitía ningún compromiso; sus críticas a Zhang Ji incluso lo pusieron en conflicto con Wu Zhihui, uno de los decanos del anarquismo en China. A principios de la República, Shifu llegó a representar la oposición a la acción política y la defensa de una revolución social que no sólo se distinguía de la revolución política sino que buscaba abolir la política. La revolución política es la revolución de los héroes, la revolución de una minoría, observó; la revolución social es la revolución del pueblo común (*pingmin*), la revolución de las grandes masas²¹⁷.

Sin embargo, Shifu mostró algunas dudas sobre el momento de la revolución. En una ocasión comentó que la revolución podría lograrse de inmediato; pero la mayor parte del tiempo, sus declaraciones sobre el momento de la revolución sugirieron que pasaría algún tiempo antes de que se pudiera lanzar una revolución anarquista exitosa. En la actualidad, creía, sólo una pequeña vanguardia era consciente de la necesidad y los principios de la revolución; la mayoría de la gente carecía del conocimiento que los convertiría en buenos anarquistas. Recomendó, por ejemplo, que los trabajadores establecieran sindicatos de inmediato, pero creía que las tareas inmediatas que los sindicatos debían emprender eran la educación de los trabajadores y el logro de fines económicos moderados,

217 Shifu (Liu Sifu), *Shifu wencun* (Escritos de Shifu, en adelante *SFWC*) (Guangzhou: Gexin shuju, 1927), 131–38, 170.

como salarios más altos y jornadas de trabajo más cortas. La tarea fundamental de derrocar a la sociedad capitalista y establecer una anarquista debía esperar a la difusión del conocimiento del anarquismo²¹⁸.

La tarea inmediata de los anarquistas era, por tanto, hacer correr la voz. Esto se reflejó en el programa de acción revolucionaria de Shifu. Como dijo repetidamente en sus escritos, consideraba la propaganda como el primer método. A través de periódicos, libros y folletos, conferencias y escuelas, dijo, las enseñanzas del anarquismo deben ser llevadas a la gente común:

[Es] esencial que una mayoría del pueblo esté impregnada de la brillantez de nuestras doctrinas, la perfección de nuestras teorías y la excelencia de nuestra organización futura, y que el trabajo es el deber natural de la humanidad y la ayuda mutua su virtud inherente²¹⁹.

Shifu luego nombró métodos secundarios (resistencia y disturbios) que podrían acelerar la difusión de la propaganda. Lo primero podría tomar la forma de resistencia a los impuestos y al servicio militar; también podría incluir huelgas de trabajadores y huelgas generales. Los disturbios incluían asesinatos y otras formas de violencia política. Una vez que la propaganda alcanzara el punto de

218 *SFWC*, 6, 170,5,81–83

219 *SFWC*, 48.

saturación, podría tener lugar la gran revolución del pueblo común (*pingmin da geming*). En esta revolución las masas derrocarían al gobierno y a los capitalistas y comenzarían de nuevo la construcción de una nueva sociedad²²⁰. La forma que tomaría esta sociedad, además, debía reflejarse en la organización para la revolución, razón principal para retrasar la revolución hasta que el pueblo estuviera preparado.

El gobierno y el sistema capitalista fueron los objetos gemelos de la revolución; Shifu describió a veces a uno, a veces al otro, como el mayor enemigo del pueblo, pero para él ambos eran igualmente importantes. A quienes objetaron que China no tenía grandes capitalistas, respondió que los pequeños capitalistas también eran capitalistas. En la Proclamación de la Sociedad de Camaradas Anarcocomunistas de julio de 1914 y en Los objetivos y métodos del Partido Anarcocomunista publicados más tarde ese mismo mes, resumió tanto los objetivos como las metas de la revolución. La proclamación decía: Abogamos por eliminar el sistema capitalista para reconstruir [la sociedad] como una sociedad comunista; y, además, no utilizar al gobierno para la supervisión. En pocas palabras, defendemos la libertad absoluta en la vida económica y política²²¹. La proclama continuaba describiendo el sistema capitalista como el mayor enemigo del pueblo y la fuente de todos los males en la sociedad. Todos los recursos de

220 *SFWC*, 48

221 *SFWC*, 53.

producción (tierra, capital y maquinaria) estaban concentrados en manos de unos pocos terratenientes y capitalistas, la gente era esclava industrial y todos los beneficios iban a parar a la minoría privilegiada. Los anarquistas prometían acabar con este gran mal, erradicar el derecho a la propiedad privada y devolver todos los medios de producción a la sociedad. Basando su propia acción en el principio de “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”, la Sociedad declaraba su intención de organizar una sociedad comunista libre, sin distinción entre hombres y mujeres, a la que cada persona contribuyera tanto como fuera posible. Los trabajadores podían aprovechar los frutos de su trabajo para sus propias necesidades sin ninguna limitación. Aunque el gobierno afirmaba mantener el orden para el pueblo bajo el sistema actual, se observa en la proclamación, en realidad transgredía la libertad del pueblo. Por lo tanto, también debe eliminarse el gobierno para que la gente pueda disfrutar de su derecho a una vida libre y ejercer su capacidad de gobernarse a sí misma. La proclama luego describía las diferencias entre la sociedad actual y la sociedad imaginada por los anarquistas:

Como el anarquismo toma la oposición a la autoridad como su principio esencial, nuestro partido erradicará y barrerá por completo todos los sistemas malvados de la sociedad actual que tienen una naturaleza autoritaria y, operando con el verdadero espíritu de libertad, igualdad

y amor fraternal, alcanzará nuestra sociedad ideal, sin terratenientes, capitalistas, líderes, funcionarios, representantes ni jefes de familia; sin ejércitos, prisiones, policías, tribunales ni ley; sin religión y sin sistema matrimonial. En ese momento, en la sociedad sólo habrá libertad, el gran principio de la ayuda mutua y la próspera felicidad del trabajo²²².

Los Objetivos y Métodos expresaron estas ideas en una lista programática que pedía brevemente (1) la propiedad pública de los medios de producción y todos los productos de los mismos; (2) abolición de clases; (3) abolición del gobierno y de todas las instituciones, como las leyes, la policía y el ejército, asociadas con el gobierno; (4) asociaciones públicas espontáneas y democráticas para coordinar la producción y distribución; (5) abolición del matrimonio y crianza pública de los hijos; (6) educación pública gratuita para todos; (7) trabajo para todos los adultos maduros (de entre 20 y 40 años), después del cual se retirarían a residencias públicas de retiro; (8) el trabajo se limitará a dos o cuatro horas diarias y se combinará con actividades intelectuales y estéticas; (9) abolición de toda religión y dogma para dar rienda suelta a la moralidad de la ayuda mutua; (10) un idioma internacional con el objetivo de abolir todas las fronteras nacionales²²³.

222 *SFWC*, 54.

223 *SFWC*, 45–47.

No había mucho en este programa que fuera original de Shifu. Algunas de las ideas procedían de los escritos de Kropotkin, especialmente *La conquista del pan* (que había sido traducida en *Nueva Era*), otras de escritos de otros anarquistas. Algunas de las mismas ideas (sobre el trabajo, la educación, la familia) habían sido incorporadas unos años antes en una descripción de la utopía realizada por Liu Shipei en *Natural Justice* (véase el capítulo 3).

Esto fue, en cierto sentido, cierto para todas las ideas de Shifu, que se distinguían no por su originalidad sino por su pasión al propagarlas. Su premisa básica era una que compartía con todos los anarquistas, chinos o extranjeros: que los seres humanos tenían una moralidad natural, que estaba socavada por instituciones que fomentaban la inmoralidad. Shifu creía que todos los seres humanos estaban dotados naturalmente de conciencia (*liangxin*) y estaban inclinados por naturaleza a la ayuda mutua y al amor, así como al trabajo. Las instituciones autoritarias mitigaban esas inclinaciones innatas, y las instituciones de propiedad llevaban a los humanos al egoísmo, con el resultado de que la búsqueda de fines privados eclipsaba, e incluso aniquilaba, la búsqueda de objetivos públicos. Esta era la fuente de todos los conflictos y explotación en la sociedad. Si estas instituciones fueran derrocadas, la moralidad natural de las personas se reafirmaría y la humanidad podría deshacerse de su herencia bestial y entrar en el reino de la humanidad, donde lo moral y lo

racional serían uno y lo mismo, donde todas las distinciones entre el yo y la sociedad desaparecerían, y donde el individuo descubriría la libertad en la asociación espontánea con los demás²²⁴.

Esta premisa básica de la bondad natural de las personas no era nueva en el pensamiento chino, y es evidente que algunos chinos se sintieron atraídos por el anarquismo debido a una afinidad que percibían entre el anarquismo y los ideales largamente arraigados en el pensamiento chino, ya fueran confucianos, taoístas o budistas. Liu Shippei pensaba que los chinos tenían una ventaja sobre otros a la hora de alcanzar el anarquismo debido a su herencia confuciana y taoísta, que favorecía un gobierno restringido²²⁵.

Una serie de artículos en *Nueva Era* describieron la afirmación sobre la utopía en la obra *Li Yun* (Evolución de los ritos) como una descripción de la sociedad anarquista, incluso si el autor leyó en esa afirmación muchas cosas que no estaban justificadas por el original²²⁶.

224 *SFWC*, 112

225 Liu Shippei, discurso en la primera reunión de la Sociedad para el Estudio del Socialismo. Reportado en *Xin shiji* (*XSJ*), no. 22 (16 de noviembre de 1907).

226 Liyun datong shiyi (Explicación de la gran unidad en la *Evolución de los Ritos*), *XSJ*, no. 38 (14 de marzo de 1908): 2.

Shifu compartía estas idiosincrasias del anarquismo chino. Hay evidencia de influencia budista en su pensamiento. Su Sociedad de la Conciencia se estableció en una atmósfera impregnada de budismo, y el Pacto de la Sociedad sonaba más budista que anarquista. Sin embargo, tales analogías no deben llevarse demasiado lejos. Si algunos chinos se sintieron atraídos por el anarquismo debido a su afinidad con elementos del pensamiento nativo, otros criticaron tales interpretaciones como perversiones del anarquismo. Shifu fue uno de estos últimos. Cuando defendió la posibilidad del altruismo de los seres humanos, no lo hizo basándose en ideas nativas sino en la ciencia kropotkiniana²²⁷. Al igual que los anarquistas de *Nueva Era* antes que él, no encontró nada más que corrupción y egoísmo en la ideología y las instituciones de la tradición china. Rechazó con vehemencia cualquier sugerencia de que el anarquismo pudiera compararse con filosofías anarquistas del pasado, como el taoísmo. Creía que el taoísmo era negativo; lo que él defendía era positivo²²⁸. Shifu quiso decir que, si bien los taoístas pueden haber rechazado el gobierno en nombre de una existencia eremítica, él buscaba transformar la sociedad existente y revolucionar la vida humana en su conjunto. Shifu rechazó la política, no para escapar de ella sino para abolirla. Su revolución social se basó en una teoría social que no tenía nada en común con el razonamiento político

227 Krebs, Liu Ssu-fu, 252–57.

228 *SFWC*, 18.

tradicional. Y al hacer tales analogías debemos recordar que la mayoría de los chinos que compartían con Shifu la misma tradición estaban asustados por lo que él defendía: una revolución del pueblo que prometía derrocar a la sociedad existente en su totalidad.

Anarquismo contra socialdemocracia

La pureza de la visión de Shifu sobre la revolución hizo inevitable que no tolerara ninguna distorsión de los ideales socialistas. De hecho, en 1914 lanzó una serie de ataques en *La Voz del Pueblo* contra otros socialistas. Jiang Kanghu era su principal objetivo, pero incluía en sus polémicas a Sun Yat-sen y a los socialistas puros (el grupo escindido de inclinación anarquista del partido socialista de Jiang). En ese momento, Sun y Jiang estaban fuera del país. Quienes dialogaron con Shifu fueron en su mayoría socialistas puros y uno o dos seguidores de Jiang. El propio Jiang envió al menos una respuesta desde Estados Unidos (donde era profesor en el Departamento de Lenguas Orientales de la Universidad de California en Berkeley), cuya naturaleza puede deducirse de las extensas citas del ensayo que Shifu escribió para refutarla. Para apreciar las cuestiones involucradas en este

primer debate entre los socialistas chinos, es necesario un breve resumen de las ideas de Jiang Kanghu sobre el socialismo que provocaron el debate.

El socialismo de Jiang a menudo parecía contradictorio y confuso, en parte debido a la falta de una exposición sistemática de sus puntos de vista: explicó su socialismo en su mayor parte en conferencias públicas, y su énfasis variaba según sus audiencias. Sin embargo, como Shifu señalaría, Jiang también padecía una considerable confusión sobre los objetivos y medios del socialismo. Incluso cuando presentó sus ideas de manera más sistemática en la década de 1920, persistió buena parte de la confusión. Sin embargo, sus puntos de vista no carecían de lógica interna y la mayoría de sus contradicciones se remontan a su visión ecléctica del socialismo.

Como otros socialistas, Jiang veía la revolución social como la esencia del socialismo. El Partido Socialista Chino declaró: Han surgido ejércitos populares. Emprenden una revolución racial, hablan de revolución política. Pero la política es la expresión de la sociedad. Por tanto, la revolución social es la base de todos los asuntos²²⁹. En un artículo que publicó en San Francisco en 1914, después de haber abandonado China, adoptó una nota aún más radical:

229 *HSJ*, 5354.

La fe del pueblo ha desaparecido en el republicanismo. Su creencia de que eran los manchúes los únicos opresivos se hace añicos. Sólo queda una cosa. La *revolución social*. Eso y sólo eso puede traer alivio a los millones de trabajadores de China. Su única esperanza reside en esto: que los trabajadores se hagan cargo de todo el mecanismo de producción y funcionamiento del mismo para los trabajadores: la República Socialista o Industrial. (Cursiva en el original)²³⁰

No todo fue retórica. Jiang, por supuesto, no abogó por la violencia política. En la declaración de la Sociedad de Investigación Socialista, describió el socialismo como una ideología de paz y felicidad, no radical o peligrosa; una ideología constructiva, no destructiva, y atribuyó la ocurrencia de violencia en la historia socialista a la persecución a la que los socialistas eran continuamente sometidos. También describió el socialismo de esta sociedad como no extremista²³¹.

Si bien la política revolucionaria no era parte integral de la idea de revolución social de Jiang, sí imaginaba el revolucionar la sociedad a largo plazo. En este sentido, su defensa de la revolución social no fue diferente de la de Sun Yat-sen y la Alianza Revolucionaria, que pretendía prevenir,

230 Jiang Kanghu, *China y la revolución social* (San Francisco: Chinese Socialist Club, 1914), 23.

231 *HSJ*, 26,27.

no iniciar, la violencia en la sociedad. Además, al igual que los socialistas de la Alianza Revolucionaria, Jiang creía que China aún no padecía las profundas divisiones sociales y la explotación que caracterizaban a la sociedad occidental y, por lo tanto, podía evitar la violencia y alcanzar el socialismo con mayor facilidad que las sociedades occidentales. En otra ocasión observó que la mayoría de los socialistas, incluidos los socialdemócratas, pensaban que la violencia era necesaria para lograr el socialismo, pero no se comprometió y describió la cuestión como académica²³².

De hecho, Jiang creía, al igual que los socialistas de Sun y la Alianza Revolucionaria, que el socialismo, en lugar de presentar una amenaza al orden republicano, cumpliría la promesa de un gobierno republicano. Creía que las sociedades occidentales no habían alcanzado los ideales de igualdad y democracia porque no habían logrado instituir el socialismo, y la democracia no podía realizarse sin el socialismo²³³. Por la misma razón que argumentó, el socialismo necesitaba el republicanismo, porque de lo contrario la colectivización de la propiedad conduciría al despotismo²³⁴. Específicamente, para China, argumentó que

232 *HSJ*, 18 y 40.

233 *HSJ*, 41.

234 *HSJ*, 97. Este punto ya lo había señalado anteriormente Hu Hanmin en su defensa del socialismo en la Alianza Revolucionaria. Véase Min Yi, Gao feinan minsheng zhuyizhe (Respuesta a los ataques al principio de subsistencia del pueblo), *Minbao* (Diario del pueblo), no. 12 (6 de marzo de 1907): 102.

debido a la persistencia de hábitos dejados por el despotismo del Estado y la familia, y debido a la existencia de opresión interna y externa, era necesario reforzar las instituciones republicanas con políticas socialistas. En su defensa del Partido Socialista Chino ante el gobierno, argumentó que el socialismo servía a la causa del Estado y al desarrollo de la economía, incluidos el comercio, la industria y los impuestos. En otras palabras, su socialismo estaba destinado a promover no sólo la causa de la justicia sino también la causa de la nación. Presentó argumentos similares a los comerciantes de Shanghai para inducirlos a apoyar a su partido. Sobre todo, Jiang reforzó sus argumentos con la observación de que el socialismo representaba una nueva marea en la política mundial y que China no podía darse el lujo de cerrar sus puertas a este pensamiento y aislarse del mundo²³⁵.

El socialismo de Jiang consistía en un vago humanitarismo que buscaba garantizar, no tanto la igualdad como la igualdad de oportunidades, eliminando los obstáculos institucionales e ideológicos a la igualdad heredados del pasado. De hecho, cuando definió el socialismo, lo hizo vagamente como humanitarismo o como la búsqueda del bienestar común y la felicidad de la humanidad. El socialismo, explicó, es la ideología de la gran unidad (*datong*), no de la diferenciación. [No] tiene en cuenta las fronteras raciales, nacionales o religiosas. [Todo es] para el

235 *HSJ*, 4344; 76–77.

bien público, no para uno mismo; [todos son] tratados con igual benevolencia. [Todos disfrutarán] de la igualdad absoluta, de la libertad absoluta, del amor absoluto²³⁶. La visión de Jiang de la buena sociedad puede haber sido inspirada por sus lecturas en la *Nueva Era*, ya que tenía connotaciones anarquistas. Observó en uno de sus ensayos que la humanidad estaba evolucionando naturalmente hacia un socialismo mundial en el que no habría Estado, raza, familia o religión, y las únicas distinciones entre las personas serían las de aprendizaje y profesión. En una sociedad así no habría necesidad de derechos de aduana ni de gastos militares. Las viejas visiones de la política, el derecho, los medios de vida y las viejas costumbres se transformarían hasta que ningún obstáculo separara al individuo del mundo. Un mundo así sería gobernado sin acción. Jiang concluyó que éste era el mundo soñado por los anarquistas, el mundo de la gran unidad de Confucio, el Cielo de los cristianos y el Paraíso de los budistas²³⁷. Como sugiere esta última declaración, Jiang también veía el socialismo simplemente como la última manifestación de un anhelo de una buena sociedad que era una herencia común de la humanidad, con una historia especialmente larga en China.

Todo esto, sin embargo, estaba en el futuro. El socialismo puro o estricto, que identificaba con el comunismo, no estaba en la agenda por el momento; por tanto, prefirió

236 *HSJ*, 82, 15, 26.

237 *HSJ*, 41.

defender un socialismo amplio que no fuera incompatible con la organización política contemporánea. Una de sus razones para defender un socialismo amplio en lugar de estricto fue la razón más bien académica de que hasta que el conocimiento del socialismo adquiriera mayor profundidad, era imposible decir qué tipo era el más deseable. Insistir en un tipo u otro sólo crearía sectarismo²³⁸. Jiang no creía que los trabajadores en China fueran todavía lo suficientemente maduros para crear el socialismo; y como el socialismo requería la participación de los trabajadores, en el momento actual era mejor propagar el socialismo que intentar instituirlo.

Jiang era consciente del eclecticismo de su posición cuando hablaba de su propio socialismo. De todas las corrientes del pensamiento socialista, creía que era la más cercana a la socialdemocracia, que consideraba similar al comunismo, una etapa de transición en el camino hacia la sociedad ideal. Pero ni siquiera esto transmite adecuadamente sus esfuerzos por reconciliar diferentes tipos de socialismo. En una carta que escribió al gobierno en diciembre de 1912 para protestar por la proscripción del Partido Social Puro, emprendió un estudio del socialismo y lo dividió en el socialismo de los filósofos, los científicos, los politólogos, los eclesiásticos, los educadores, los trabajadores, el Estado, los anarquistas-comunistas, los individualistas, los

esperantistas y los partidarios del impuesto único. Luego pasó a describir sus propios puntos de vista:

Lo que espero, lo que propongo, se deriva del pensamiento de los filósofos, se basa en la ciencia, adopta el espíritu de los eclesiásticos y la actitud de los pedagogos y comprende los asuntos de los trabajadores. Se aferra, por un lado, al republicanismo radical y, por el otro, a un sistema colectivista progresista [que anteriormente había equiparado con el comunismo]. [Busca] eliminar los impuestos y el ejército, y enfatiza la educación y la industria. [Se] considera que el individuo es el núcleo de la sociedad y el mundo su reino. [Busca lograr] el autogobierno para el individuo y una gran unidad para el mundo. Este tipo de esperanza, este tipo de defensa, podría denominarse socialismo individual; también podría llamarse socialismo mundial²³⁹.

Dado este eclecticismo, las declaraciones formales de Jiang sobre los objetivos de su socialismo nos dicen poco sobre el impulso principal de las ideas que propagó. Sin embargo, sus programas inmediatos para la consecución del socialismo son mucho más reveladores. Jiang consideraba tres políticas fundamentales para su programa socialista: educación pública, libertad de ocupación e independencia de la riqueza, o la abolición de la herencia. Los dos de los que más

habló, el primero y el tercero, fueron incorporados al programa del Partido Socialista Chino.

La educación pública fue la piedra angular del programa socialista de Jiang. Percibió la desigualdad en la educación como la fuente de toda desigualdad en la sociedad: la desigualdad económica surge de la desigualdad en la capacidad; la desigualdad en las capacidades surge de la desigualdad en la educación. En China, la educación era desigual porque era privada y familiar; en los países donde se había instituido la educación pública, la desigualdad de riqueza generó un acceso desigual a la educación, con el resultado de que los ricos monopolizaron la educación y mantenían la desigualdad económica. Jiang creía que la desigualdad en las capacidades no surgía de diferencias naturales sino de la desigualdad en el acceso a la educación. Abogó por que todos los individuos recibieran educación gratuita por parte de los órganos públicos desde el nacimiento hasta la madurez. Si esto pudiera hacerse, entonces cada individuo ganaría independencia en sus medios de vida y se serviría a sí mismo y a la sociedad. En unas pocas generaciones, las desigualdades heredadas de los antecedentes familiares desaparecerían y todos podrían buscar medios de vida en igualdad. Las únicas desigualdades que quedarían serían las de profesiones y conocimientos, no las de clase y riqueza. El énfasis de Jiang en la educación

concordaba con su creencia de que el cambio social debe comenzar con el cambio en el individuo²⁴⁰.

La libertad ocupacional tendría un efecto similar. Si cada individuo buscara una ocupación acorde con sus talentos, los virtuosos buscarían avanzar y los degenerados no se atreverían a permanecer ociosos. Se armonizarían derechos y obligaciones. Y como cada uno se esforzaría al máximo, tanto la sociedad como el individuo se beneficiarían.

Finalmente, Jiang consideraba la herencia como el mayor crimen del mundo, la fuente de toda desigualdad, y defendía lo que llamaba independencia de propiedad (*caichan duli*). La herencia no sólo perpetuaba la desigualdad, sino que tenía un efecto desmoralizador en el individuo. Lo que una persona heredaba no representaba su trabajo. Semejante riqueza no sólo era injustificable sino que además alimentaba una dependencia parasitaria de la familia. En la solución de Jiang, toda la riqueza adquirida durante la vida de un individuo volvería a las arcas públicas al morir el individuo, de modo que cada generación tendría que ganarse la vida por sí misma. De esta manera, se eliminaría la desigualdad que acompañaba a cada individuo al nacer y se estimularía una mayor independencia²⁴¹.

240 *HSJ*, 63, 2829, 9.

241 *HSJ*, 106, 30, 29, 31.

Los tres elementos del programa socialista de Jiang se basaron en su compromiso último con el individuo como fuente y fin del socialismo. Jiang incluso se distinguió de otros socialistas por su énfasis en el individuo:

De principio a fin, he considerado al individuo como la unidad [básica] del mundo. Ésta es mi diferencia con los socialistas en general, que toman la sociedad como única premisa. Si se toma la sociedad como única premisa, el resultado es el desprecio del individuo: pisoteado [de esta manera], el individuo pierde valor como unidad [del mundo], lo que, a su vez, borra el espíritu de independencia e iniciativa. [Esto] reduce al individuo al [nivel de] escamas de peces y dragones, o al engranaje de una máquina.

Jiang describió su individualismo como el nuevo individualismo (*xin geren zhuyi*). El nuevo individualismo, a diferencia de los viejos individualismos que consistían en el egoísmo o la búsqueda de la soberanía individual, enfatizaba simultáneamente la independencia y la interdependencia de los individuos²⁴². Jiang creía en la posibilidad de lograr este nuevo individualismo más por motivos utilitarios que éticos. Sostuvo que todas las personas, por naturaleza, buscaban maximizar su seguridad y felicidad (*anle*). Como las ideas sobre cómo lograr este fin diferían, la búsqueda de la felicidad de cada uno interfería con la búsqueda de la

242 *HSJ*, 31.

felicidad de los demás, de modo que ninguno se sentía seguro de su felicidad. Por lo tanto, tenían que aprender que para beneficiarse a uno mismo, uno tenía que beneficiar a los demás: Beneficiarse a uno mismo es la meta de todas las personas; beneficiar a otros es el medio para lograr ese objetivo. Para lograr el nuevo individualismo, argumentó Jiang, todos los obstáculos que se interponían entre el individuo y el mundo deberían ser abolidos, en particular la religión, el Estado y la familia²⁴³.

Jiang creía que su nuevo individualismo hacía que su socialismo fuera superior a los demás. Se oponía al igualitarismo del comunismo, que por lo demás admiraba, por dos motivos. En primer lugar, el ideal de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad no dejaba camino para tratar con aquellos que no aportaban según su capacidad sino que simplemente se aprovechaban del sistema. Jiang pensó que esta consecuencia era muy probable, dadas las inclinaciones humanas. En segundo lugar, Jiang tenía una perspectiva social darwinista y veía la competencia como la clave del progreso. Si prevaleciera la igualdad absoluta, creía que la sociedad se estancaría²⁴⁴. Había expresado esta opinión ya en 1909 en su defensa de la libre empresa en su artículo *New Era*, y la mantendría a lo

243 *HSJ*, 35, 36.

244 *HSJ*, 28.

largo de su carrera²⁴⁵. Por estos dos motivos, se mostró reacio a abolir la propiedad (siempre que fuera adquirida mediante esfuerzo individual) o la remuneración desigual para diferentes tipos y niveles de trabajo. Creía que mientras la gente tuviera incentivos, se esforzaría por mejorar su suerte y toda la sociedad se beneficiaría. Lo que buscaba en el socialismo, como se señaló anteriormente, era independencia e igualdad de oportunidades, no igualitarismo.

El socialismo de Jiang contenía mucho de heterodoxo, incluso antisocialista, pero sus argumentos no carecían de lógica propia. Los problemas de su socialismo se aprecian mejor en términos de sus preocupaciones anteriores por la familia y la liberación de la mujer. Jiang estuvo involucrado en los problemas de la educación de las mujeres mucho antes de convertirse en socialista. En sus primeros ensayos disponibles, los problemas que le preocupaban eran la opresión de las mujeres y los medios para abolirla. Culpó a la estructura familiar por el papel inferior que desempeñaban las mujeres en la sociedad y, mucho antes de que la idea prevaleciera durante el Movimiento Nueva Cultura, describió a la familia como la fuente de todos los males de la sociedad²⁴⁶. La familia suprimía la individualidad de las mujeres y, al negarles la educación, las hizo

245 Xu Ancheng (seudónimo Jiang Kanghu), *Ziyou yingye guanjian* (Opiniones sobre la empresa privada), *XSJ*, no. 97 (15 de mayo de 1909).

246 *HSJ*, 3.

dependientes de los hombres. Creía que la cura era educar a las mujeres y proporcionarles profesiones que les permitieran obtener independencia y competir con los hombres en igualdad de condiciones. Cuando pasó a defender el socialismo, Jiang generalizó estos problemas de las mujeres y la familia a toda la humanidad. Esta conexión entre su socialismo y sus percepciones de los problemas de las mujeres podría explicar por qué *Mujeres y socialismo*, de August Bebel, fue uno de sus libros favoritos, como ha señalado Bernal, y por qué la primera conferencia que dio sobre el socialismo fue esencialmente una conferencia sobre los derechos y problemas de las mujeres. También explica las peculiaridades de su programa socialista: su énfasis en el nuevo individualismo, en la herencia, en la necesidad de buscar medios de vida independientes, ideas que había articulado por primera vez en sus discusiones sobre los problemas de las mujeres. Uno se siente tentado a observar que el socialismo de Jiang era más antifamiliar que anticapitalista en su programa²⁴⁷.

Lo que estaba en juego en las polémicas de Shifu contra los otros socialistas era la naturaleza del socialismo. A pesar de la naturaleza pedante de la discusión, que a menudo presentaba el problema en cuestión como un problema académico, las polémicas estuvieron motivadas principalmente por una lucha por el liderazgo intelectual del movimiento socialista en China. De muchas de las

247 Bernal, *El socialismo chino antes de 1913*.

declaraciones de Shifu se desprende claramente que estaba molesto por las afirmaciones de Sun y Jiang sobre el liderazgo del socialismo en China, y aún más por la voluntad de muchos de tomarles la palabra²⁴⁸.

Sin embargo, la polémica planteaba cuestiones de fondo que dividirían a los anarquistas y otros socialistas en los años siguientes. El punto de partida de la discusión era la cuestión de si Sun y Jiang eran realmente socialistas. Esto condujo inevitablemente a la pregunta de qué constituía el socialismo, y para responder a esto, Shifu (y en menor medida Jiang) recurrieron al análisis de la terminología y la historia del socialismo. Shifu obviamente deseaba reivindicar sus puntos de vista, pero en el proceso hizo mucho para aclarar la confusión terminológica que había plagado al socialismo chino durante una década. Además, la mayoría de sus críticas estaban bastante justificadas, si no eran imparciales.

248 *SFWC*, 32, 191. Los principales artículos que escribió Shifu fueron Sun Yixian Jiang Kanghu zhi shehui zhuyi (El socialismo de Sun Zhongshan y Jiang Kanghu), *Minsheng* (La voz del pueblo, *MS*), no. 6 (18 de abril de 1914); Lun Shehui dang (El Partido Socialista), *MS*, núm. 9 (9 de mayo de 1914); Da Jiang Kanghu (Respuesta a Jiang Kanghu), *MS*, no. 8 (2 de mayo de 1914); Bo Jiang Kanghu (Refutación de Jiang Kanghu), *MS*, no. 15 (21 de junio de 1914), escrito en respuesta a Una crítica de una crítica del socialismo de Jiang, que había escrito en los Estados Unidos; Jiang Kanghu zhi wuzhengfu zhuyi (El anarquismo de Jiang Kanghu), *MS*, no. 17 (14 de julio de 1914). La discusión aquí se basa en reimpressiones en *SFWC*.

Lo que llevó a Sun a la polémica de Shifu fue una conferencia que Sun había dado en 1912 en una reunión del Partido Socialista Chino. En su conferencia, Sun reiteró su compromiso con el socialismo y explicó en detalle el programa socialista que había defendido desde los días de la Alianza Revolucionaria: la utilización de la política de impuesto único de Henry George para igualar la propiedad de la tierra y el control de los monopolios. También se embarcó en un discurso prolongado sobre el socialismo, en el que reconoció a Marx como el padre del socialismo, pero insistió en que las ideas de Marx se complementaran con las de George porque George había hecho contribuciones igualmente importantes al socialismo. Sun también describió el comunismo como el ideal más elevado de todo el socialismo, pero expresó dudas de que la gente estuviera moralmente preparada para la realización de ese ideal²⁴⁹.

Shifu atacó a Sun y Jiang en el mismo artículo. Sus argumentos contra los dos variaron según las diferentes políticas que proponían, pero básicamente formuló los mismos cargos contra ambos. En primer lugar, dijo que ni Sun ni Jiang defendían la revolución social, sino que ambos defendían la política social. Ni siquiera eran socialistas, ya que no se proponían abolir la propiedad privada, condición *sine qua non* de todo socialismo. El plan de herencia de Jiang y la política de impuesto único de Sun eran características

249 *Sun Yixian shehui zhuyi tan* (discusión de Sun Yat-sen sobre el socialismo) (np, 1912).

del socialismo de Estado, que era una cosa bastante diferente del socialismo (como el propio Jiang había declarado en uno de sus escritos). En segundo lugar, los acusó de ignorancia del socialismo. Ninguno de los dos tenía claras las diferencias entre capitalismo y socialismo, y fácilmente combinaban ambos. Ni siquiera eran conscientes de las diferencias entre socialistas, como era evidente en la ecuación de Sun entre Marx y George y en las numerosas declaraciones de Jiang que confundían anarquismo, comunismo, socialdemocracia y socialismo de Estado. Los socialistas eran uno al defender la abolición de la propiedad privada, señaló Shifu, pero había una diferencia básica entre los socialistas sobre cómo se debía lograr este objetivo. Los socialistas (incluidos los marxistas) defendieron el colectivismo, es decir, el control de la propiedad por parte de órganos públicos, es decir, el Estado. Sólo los anarquistas defendían el comunismo, que significaba el control directo de la propiedad por parte del propio pueblo. Jiang, en opinión de Shifu, mostraba total ignorancia de este hecho en sus declaraciones contradictorias sobre el comunismo. Shifu también criticó a Jiang por su creencia en la necesidad de la competencia, lo que iba en contra del espíritu que subyace al socialismo²⁵⁰.

La crítica de Shifu a los socialistas puros tenía un tono diferente. Los socialistas puros habían roto con el partido de Jiang debido a sus inclinaciones anarquistas y, de hecho, su

250 *SFWC*, 21-32.

programa revelaba sus premisas anarquistas. Shifu no estaba del todo satisfecho con este programa, que mostraba tendencias nativistas y nacionalistas, pero su crítica básica fue que mantenían la palabra socialista en el nombre de su partido. Si fueran anarquistas, afirmó, deberían llamarse a sí mismos anarquistas y no socialistas²⁵¹.

La controversia que siguió giró en torno a la cuestión de qué constituía el socialismo y la relación del socialismo con el anarquismo. Para refutar a sus oponentes, Shifu recurrió a su considerable conocimiento de la historia del socialismo para aclarar cuestiones sobre la evolución de la terminología. Los detalles eran a menudo tediosos y pedantes, pero sus puntos principales fueron, brevemente, estos: (1) el socialismo y el anarquismo representaron dos corrientes diferentes desde el principio. Jiang se equivocaba al afirmar que hasta la ruptura de Bakunin con Marx en 1871, el anarquismo había sido indistinto del socialismo. Aunque Shifu estaba dispuesto a reconocer las contribuciones de Marx al socialismo, rechazó la sugerencia de Jiang de que Marx fuera el Papa del socialismo. Él mismo veía a Marx como un socialista de Estado que había derivado la mayoría de sus ideas colectivistas de Saint-Simon²⁵²; (2) el anarquismo era más científico que el marxismo. Marx era un socialista científico, pero Kropotkin había dado al socialismo

251 *SFWC*, 34-36.

252 *SFWC*, 232-51.

una base científica más firme²⁵³; (3) el anarquismo tenía un alcance más amplio que el socialismo. El socialismo pertenecía a la economía, el anarquismo a la política. Pero si bien todos los anarquistas eran necesariamente también socialistas, los socialistas no eran anarquistas porque no se oponían al gobierno; el anarquismo, por tanto, contenía el socialismo²⁵⁴. -Shifu rechazó la sugerencia de que dado que el concepto de sociedad incluía todo lo que había dentro de ella, el socialismo representaba el concepto más amplio. Sostenía que la sociedad no abarcaba la política, que le era ajena; por tanto, no era correcto decir que el socialismo podía incluir al anarquismo²⁵⁵.

Al rechazar términos como socialismo extremo, socialismo puro, no gobernante (*wuzhi*) que se habían utilizado de diversas formas para describir el anarquismo, Shifu pudo aclarar una serie de cuestiones terminológicas y conceptuales relacionadas con el anarquismo y señalar su contenido autónomo. No menos importante fue su aclaración del significado del término común chino para designar anarquismo, *wuzhengfu zhuyi* (literalmente, no gubernamentalismo), que muchos aparentemente interpretaban literalmente como sólo el rechazo del gobierno, nada más. Shifu, citando la terminología extranjera original, señaló que el malentendido era una

253 *SFWC*, 218.

254 *SFWC*, 15-16.

255 *SFWC*, 211-13.

cuestión de traducción y que el anarquismo incluía la oposición a toda autoridad, no sólo al gobierno. Además, explicó, éste era sólo el aspecto negativo del anarquismo. En el lado positivo, los anarquistas buscaban reorganizar la sociedad y establecer un tipo de sociedad totalmente nueva²⁵⁶.

Su contribución al debate, sin embargo, fue más allá de cuestiones terminológicas. Shifu estaba bastante justificado en su crítica de la confusión sobre el socialismo en el pensamiento de Sun y Jiang. Su propia pureza terminológica era bastante vacía; los anarquistas de Occidente no se desvincularon del término *socialismo*, y el propio Kropotkin utilizó *anarquismo* y *socialismo* indistintamente en sus escritos. En el caso de Sun y Jiang, sin embargo, la confusión era básicamente conceptual. Ambos hombres confundieron no sólo diferentes corrientes del socialismo sino también del socialismo y el capitalismo. Sus ideas sobre el socialismo se hicieron eco de las opiniones de los reformadores sociales de finales del siglo XIX que utilizaron políticas socialistas para preservar y mejorar, no para derrocar, el sistema capitalista existente. Sun, como señaló Shifu, nunca entendió del todo el capitalismo y, si bien se oponía al capital monopolista, nunca rechazó el capitalismo como tal. Que este fue un diagnóstico preciso es evidente en el ensayo de Hu Hanmin publicado unos años antes en el *Diario del Pueblo* para explicar las políticas de Sun. Si la explicación de Hu reflejaba

256 *SFWC*, 147–48.

las opiniones de Sun, y hay pocas razones para pensar que no, el propio Sun defendía la igualdad de oportunidades, no un socialismo igualitario²⁵⁷.

Lo mismo ocurrió con el socialismo de Jiang, como ya hemos señalado. Shifu observó en uno de sus ensayos que Jiang defendía las ideas de Saint-Simon en China²⁵⁸. Si bien los propios escritos de Jiang no reconocían ninguna deuda intelectual con Saint-Simon, existen semejanzas intrigantes entre las ideas de Jiang y las de Saint-Simon, especialmente en el énfasis de Jiang en la abolición de la herencia, su visión de que el aprendizaje debería ser la única base para evitar la desigualdad, su énfasis en la educación profesional y su insistencia en la creación de una república industrial para reemplazar la existente²⁵⁹. La insistencia de Jiang en que la desigualdad heredada debería ser abolida y que todos deberían tener el mismo comienzo en la vida a través de la educación recordaba bastante a Saint-Simon, quien rechazaba la desigualdad hereditaria, pero no la desigualdad que era producto de diferencias en el esfuerzo personal y el aprendizaje. Independientemente de que Jiang debiera sus ideas a Saint-Simon o no, está claro que su socialismo sí toleraba la desigualdad. En años posteriores, Jiang cambiaría los detalles de su programa, pero nunca esta premisa básica;

257 Min Yi, *Gao feinan minsheng zhuyizhe*, 102.

258 *SFWC*, 17.

259 GDH Cole, *Una historia del pensamiento socialista* (Nueva York: Macmillan, 1953), 1:40–50.

en todo caso, se volvió más comprensivo con los capitalistas incluso mientras seguía defendiendo el socialismo²⁶⁰.

Las propias opiniones de Shifu también contenían serios defectos, entre ellos la coherencia que impuso al socialismo y al anarquismo. No hay duda de que comprendía mejor la historia del socialismo en Europa que sus adversarios; sin embargo, la suya fue una historia del socialismo vista con ojos anarquistas. Redujo a todos los socialistas a un campo uniforme de colectivismo, término que equiparó con socialismo de Estado, en contraposición al comunismo, que identificó con el anarquismo. Vio el marxismo en términos de sus manifestaciones contemporáneas, que representaban diversos modos de acomodación al Estado capitalista, e ignoró por completo la visión revolucionaria que había informado los propios escritos de Marx, una visión que no difería significativamente de la anarquista. Además, el propio Shifu fue selectivo en el uso de la historia. Si bien señaló su énfasis en la abolición de la herencia como prueba de que tanto Marx como Jiang eran socialistas de Estado, ignoró el hecho de que fue la insistencia de Bakunin en la abolición de la herencia (a la que Marx se había opuesto como una medida pequeñoburguesa) lo que había dividido el Congreso de Basilea de la Primera Internacional en 1869. Es posible, por supuesto, que Shifu no estuviera al tanto de este conflicto, pero sí demostró conocimiento de otros

260 Véase Jiang Kanghu, *Jiang Kanghu yanjiang lu* (Discursos de Jiang Kanghu), 2 vols. (Shanghái: Nanfang daxue, 1923).

aspectos intrincados de los conflictos dentro de la Internacional, y sería sorprendente si no lo estuviera. No tenemos acceso a este hecho bastante llamativo²⁶¹.

Al igual que el propio Kropotkin, Shifu ignoró el hecho de que los anarquistas debían gran parte de su teoría social (el análisis de las clases y el capitalismo) al marxismo²⁶². La contribución anarquista a la teoría socialista radica en su insistencia en la necesidad de reconocer el poder autónomo del Estado, que Marx había abarcado (al menos en la superficie) dentro de la estructura de los intereses sociales. Pero había poco en la teoría social anarquista que fuera más allá de las formulaciones de Marx. Al obviar esto, Shifu pudo, injustificadamente, reclamar todo el territorio del socialismo para el anarquismo.

Finalmente, Shifu no entendió algo importante sobre el socialismo al insistir en que el socialismo pertenecía sólo a la economía y que la política existía independientemente de la sociedad (lo que contradecía su propia creencia de que la política servía a los intereses de clase). Se acercó más a la verdad con los anarquistas que, si bien no han ignorado el problema de las relaciones sociales, han sido más notorios por su preocupación por la autoridad, especialmente la

261 *SFWC*, 24. Para las opiniones de Bakunin, véase *Bakunin on Anarchy*, ed. Sam Dolgoff (Nueva York: Knopf, 1972).

262 Martin Miller, *Kropotkin* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), cap. 12.

autoridad política²⁶³. Pero la característica distintiva de la teoría socialista radica en su integración de varios aspectos de la existencia en un análisis unificado, de modo que es imposible explicar un aspecto de forma aislada. Por más que los socialistas pudieran haber diferido en otros aspectos, no separaron los problemas económicos, sociales y políticos: el objetivo del cambio económico era también efectuar cambios en las relaciones sociales y políticas. Shifu negó cualquier papel significativo a la política, por supuesto, pero esta premisa de la integración de las relaciones económicas, sociales y políticas estaba implícita en la teoría que él mismo defendía. Por lo tanto, sus esfuerzos por restringir el alcance del socialismo se entienden mejor en términos de su urgencia por demostrar la superioridad del anarquismo dotándolo de un alcance omnicomprendivo que cubriera lo que el socialismo supuestamente no cubría.

Si el anarquismo tiene un alcance más amplio que el socialismo, marxista o no, es en la lealtad a la visión de la humanidad que todos los socialistas han compartido sin ser igualmente persistentes en su lealtad. Y si Shifu tenía ventaja sobre sus adversarios en estas polémicas, se debía, no sólo a su conocimiento superior, sino, igualmente importante, a su coherencia visionaria. De hecho, Jiang y Sun hicieron declaraciones sobre el socialismo que eran indefendibles en términos de visión o teoría; pero sí mostraron cierta

263 Paul Avrich, *Los anarquistas rusos* (Nueva York: Norton, 1978), 83–84.

sensibilidad ante las realidades que los rodeaban. Shifu ignoró casi por completo las condiciones dentro de las cuales propagó sus ideas. Como otros anarquistas, sus puntos de vista sobre la revolución eran ahistóricos, basados en ciertas premisas universales sobre los seres humanos y su relación con la sociedad y la política. En las raras ocasiones en que se refirió a las condiciones específicas de China, admitió (sin decirlo) que los chinos aún no estaban preparados para la revolución que él defendía. De hecho, él, como otros anarquistas, se enfrentaba a un dilema que no estaba dispuesto a reconocer: que la revolución que daría paso a la sociedad anarquista debía esperar a que se educara a la gente para prepararla para el anarquismo, pero que esa educación era imposible mientras hubiera las malas condiciones por las que la sociedad persistía. Su anarquismo proporcionaba una visión, pero no la forma de lograrla.

Conclusión

Las diferencias anarquistas-socialistas reflejaron una diferencia básica en la conceptualización del papel del interés propio en la sociedad. Por un lado, los anarquistas rechazaron la naturalidad del interés y lo vieron como la fabricación de una estructura social deformada por el poder

y la explotación. Creían que el interés podría abolirse si la sociedad se reconstituyera de acuerdo con las inclinaciones cooperativas naturales de la humanidad. Socialistas como Sun y Jiang, por otro lado, tenían una visión diferente del interés, cada uno por sus propias razones. Jiang, considerando la búsqueda del interés propio como un don natural de la humanidad, negó la posibilidad de abolirlo. Sun, aunque rechazaba esta premisa, pensaba que la búsqueda del interés propio había explicado el inmenso desarrollo de Occidente bajo el capitalismo y creía que, si se mantenía dentro de unos límites, también contribuiría al desarrollo de China.

Las actitudes de Sun y Jiang hacia la política eran funciones de estas premisas relativas al interés. Los anarquistas, que veían en la política una de las fuentes básicas para socavar la moralidad natural, veían la abolición de la política y la abolición del egoísmo como parte del mismo proceso. Tanto Sun como Jiang vieron en la política un medio –el único medio– para controlar el interés privado y ponerlo al servicio de la sociedad, en lugar de al de una minoría privilegiada.

Socialistas y anarquistas coincidían en su creencia de que China necesitaba algo más que una revolución política, que la sociedad misma tendría que sufrir cambios importantes para que sus objetivos se hicieran realidad. Pero tenían opiniones diferentes sobre cómo lograrlo. Los anarquistas defendieron una revolución espontánea que aboliría todas las instituciones existentes. Tanto Jiang como Sun, sin

embargo, abogaron por una revolución cuyo objetivo era precisamente limitar esa eventualidad. Jiang fue confuso sobre este tema en ese momento, aunque lo declararía más explícitamente más adelante. Sun fue muy claro todo el tiempo en que sus políticas eran higiénicas, diseñadas para prevenir la agudización del conflicto de clases hasta el punto en que sólo un levantamiento social pudiera resolverlo. Ambos buscaron armonizar intereses en conflicto en la sociedad a través de la intermediación de la política.

Estos dos modos de abordar el cambio social y la revolución representaron los dos mensajes básicos que el socialismo transmitió a los revolucionarios chinos en los años anteriores a 1919: una visión de transformación revolucionaria total y una teoría política que mostraba la manera de reorganizar los intereses para lograr una mayor igualdad y minimizar los conflictos. Independientemente del revestimiento peculiarmente chino que estos mensajes asumieron en China, reflejaban las dos corrientes principales del socialismo europeo de principios de siglo. Sun y Jiang defendían socialismos difusos que ni siquiera rechazaban las instituciones o ideas básicas del capitalismo, y podían señalar en apoyo de las tendencias del socialismo europeo, que cada vez más había llegado a adaptarse al capitalismo y se esforzaba por utilizar el poder del Estado para regular los intereses de la sociedad. A medida que el socialismo perdió su visión revolucionaria, los anarquistas siguieron siendo los

únicos que conservaron su fidelidad a los objetivos originales de la revolución socialista.

Sin embargo, los anarquistas no pudieron convertir su visión en una realidad revolucionaria. Esto fue especialmente un problema para los anarquistas chinos, que ni siquiera tenían un electorado para la revolución social que proponían. Al final, también ellos tuvieron que recurrir al argumento de que el pueblo aún no estaba preparado para el anarquismo.

Esto cambiaría en la década de 1920, cuando la sociedad china experimentó una movilización masiva a gran escala. La revolucionarización de la sociedad china (acompañada de una pérdida general de fe en la política) aumentó la receptividad al argumento anarquista, y los anarquistas demostraron estar mejor preparados que la mayoría para responder a tal movilización espontánea. Muchos de los discípulos de Shifu resurgieron en este momento para brindar liderazgo al movimiento anarquista.

Esta vez, sin embargo, los anarquistas encontraron un competidor más serio en la izquierda. Después del establecimiento del Partido Comunista en 1921, los anarquistas tuvieron que competir con los comunistas por el liderazgo de los movimientos de masas, y aunque inicialmente tenían una ventaja sobre los comunistas tanto en el movimiento estudiantil como en el obrero, en 1921/22 ya habían comenzado a perder terreno frente a este último.

Los comunistas creían en la revolución social tan fervientemente como los anarquistas, pero para ellos la revolución social significaba la base de un nuevo tipo de política, no un sustituto de ella. Los anarquistas, filosóficamente recelosos de la organización política, no fueron capaces de coordinar sus actividades lo suficiente como para competir con los comunistas durante mucho tiempo. Los comunistas compartían su visión (lo que privó a los anarquistas de su principal atractivo propagandístico) y tenían ventaja sobre ellos tanto en organización como en conciencia de las realidades del poder.

Capítulo cinco

CULTURA RADICAL Y REVOLUCIÓN CULTURAL: EL ANARQUISMO EN EL MOVIMIENTO DEL 4 DE MAYO

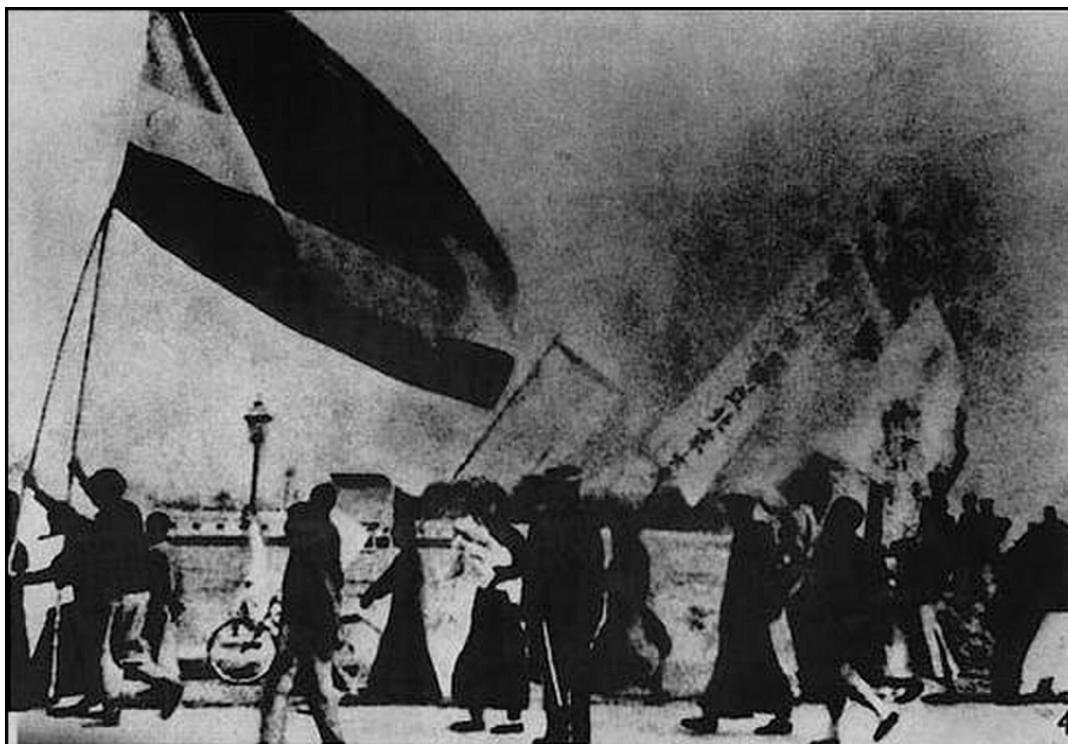
A primera hora de la tarde del 4 de mayo de 1919, tres mil estudiantes de tres universidades de Beijing se reunieron en la Plaza Tiananmen de Beijing para manifestarse contra la decisión de la Conferencia de Paz de Versalles a favor de Japón sobre la Cuestión de Shandong. Los estudiantes originalmente tenían la intención de continuar su manifestación en las dependencias de la legación extranjera en Beijing, pero al encontrar el camino bloqueado por la policía de la legación, se dirigieron a la casa de Cao Rulin, un funcionario del Ministerio de Relaciones Exteriores que había provocado la ira de los estudiantes patrióticos por sus sentimientos projaponeses. Los estudiantes se vieron bloqueados momentáneamente por la policía que había

acordonado la casa y por las imponentes puertas de madera que los aislaban. De repente, un estudiante de cuarto año de la Universidad Normal Superior de Beijing de Hunan, Kuang Husheng, corrió a la casa, rompió las gruesas contraventanas de madera de la ventana de la puerta, subió y abrió las puertas para dejar entrar al resto de los estudiantes. Luego prendió fuego a la casa con las cerillas con las que había venido preparado. Kuang era anarquista²⁶⁴.

Era apropiado que este dramático acontecimiento, que desencadenó la cadena de acontecimientos que se convertiría en el Movimiento del 4 de Mayo, fuera llevado a cabo por un anarquista. La acción de Kuang dramatizó la influencia anarquista sobre los intelectuales chinos del

264 Kuang Husheng, *Wusi yundong jishi* (Registro del movimiento del 4 de mayo), en *Wusi aiguo yundong* (El movimiento patriótico del 4 de mayo), 2 vols. (Pekín: Shehui kexue yanjiu yuan, 1979), 1:498; y Annaqi zhuyi zai Zhongguode zhuanpan huodong duanpian (Una breve discusión sobre la propagación y las actividades del anarquismo en China), en *Wenshi ziliao xuanji* (Selecciones de materiales literarios e históricos) (Beijing: Wenshi ziliao chubanshe, 1983), 90:121. Kuang había participado en actividades revolucionarias en Hunan antes de matricularse en el Colegio Normal Superior de Beijing (actual Universidad Normal). Más tarde se convirtió en profesor en Hunan First Normal en Changsha (una fuente de muchos radicales en ese momento, incluido Mao). A mediados de la década de 1920 dirigió una escuela experimental en Shanghai (véase el capítulo 8 más adelante). Al parecer era un experto en artes marciales. Él y sus compañeros participaron en los acontecimientos del 4 de mayo de 1919, aparentemente todos dispuestos a morir. Véase Kuang, 494.

período del 4 de Mayo. El anarquismo pronto se volvería anacrónico en China.



Estudiantes de Beijing manifestándose durante el movimiento del 4 de Mayo de 1919

El Movimiento del Cuatro de Mayo presagió una marea creciente de patriotismo, que gradualmente dejaría al anarquismo marginal en el pensamiento radical chino. Pero los años inmediatamente anteriores y posteriores al Movimiento del 4 de Mayo representaron el apogeo de la hegemonía del anarquismo sobre la imaginación radical china. El Movimiento del Cuatro de Mayo fue verdaderamente un momento revolucionario en la historia moderna de China. Encendió la imaginación radical y pareció dar sustancia a las esperanzas utópicas de toda una generación. El propio Kuang recordó que durante la marcha

hacia la casa de Cao los individuos perdieron su identidad, todos cantaron juntos, todos marcharon juntos²⁶⁵. Sus sentimientos son una metáfora de las esperanzas revolucionarias que el movimiento evocó entre los jóvenes estudiantes. El anarquismo expresó estas esperanzas.

Si el cambio social estaba en el centro de lo que las publicaciones progresistas del 4 de Mayo defendían y discutían en 1919, el lenguaje del anarquismo fue el lenguaje en el que esta defensa encontró su expresión²⁶⁶. En vísperas del Movimiento del Cuatro de Mayo, el vocabulario de los anarquistas ya se había convertido en parte integral del lenguaje del radicalismo en China. Esto no quiere decir que los intelectuales chinos se convirtieran en anarquistas en masa. En un sentido inmediato, el anarquismo se benefició del giro que tomó el movimiento revolucionario chino alrededor de 1919; pasó al centro del pensamiento radical dominante, se extendió más allá de unos pocos centros para convertirse en un fenómeno nacional y hubo una virtual explosión en el número de anarquistas a medida que proliferaban grupos y publicaciones anarquistas por todo el país²⁶⁷. Sin embargo, lo más importante a largo plazo fue que

265 Kuang, *Wusi yundong jishi*, 494.

266 *Wusi shiqi qikan jieshao* (Introducción a las publicaciones periódicas del período del 4 de mayo), 3 vols. (Pekín: Sanlian shudian, 1979), vol. 1, punto. 1, 321.

267 Entre 1919 y 1928, se establecieron noventa y dos sociedades anarquistas en varias partes de China, muchas de ellas publicando sus propias revistas. Aunque estas sociedades no sobrevivieron el tiempo suficiente para

las ideas anarquistas entraron en el lenguaje incluso de aquellos que no podían describirse como anarquistas en el sentido estricto de la palabra. El anarquismo se volvió central en el discurso revolucionario.

La popularidad del anarquismo en esta época tuvo mucho que ver con la reorientación del pensamiento radical chino con el llamado Movimiento de Nueva Cultura después de 1915, que puso en primer plano una preocupación intelectual (y un estado de ánimo radical) que resonaba con los temas que los anarquistas habían planteado durante la década anterior. Irónicamente, la Revolución de Octubre en Rusia en 1917 inicialmente ayudó a estimular en China el interés, no por el bolchevismo o el marxismo, sino por el anarquismo. Sin embargo, los anarquistas no fueron beneficiarios pasivos de esta reorientación. Como único grupo de radicales sociales organizados en China, promovieron activamente el anarquismo, inyectaron una tensión anarquista en el pensamiento de la Nueva Cultura y participaron en actividades organizativas que ayudaron a

ser significativas, su número y extensión geográfica indican la popularidad del anarquismo. Las cifras alcanzaron su punto máximo en 1922/23. Véase el listado en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista [*WZYZYSX*]), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1983), 2:1059–87, y *Wusi shiqide shetuan* (Sociedades del período del 4 de mayo), 4 vols. (Pekín: Sanlian shudian, 1979), 4:325–51.

dar forma a la manera que adoptó el activismo radical en el período del 4 de mayo.



Estudiantes detenidos durante el Movimiento del 4 de Mayo de 1919

Testigos contemporáneos

A principios de 1920, el Departamento de Estado de Estados Unidos ordenó a sus funcionarios consulares en China que informaran sobre las actividades bolcheviques. Durante el año siguiente, una corriente de informes sobre actividades comunistas ingresó a los archivos del Departamento de Estado. Los cónsules estadounidenses en China recorrieron el país en busca de bolcheviques,

movilizando en ocasiones la ayuda de sus colegas británicos y, cuando fue posible, convenciendo a los funcionarios chinos para que pusieran fin a las actividades bolcheviques. Aunque no descubrieron tanta actividad como hubieran deseado, en uno o dos lugares sí descubrieron un nivel alarmante de actividad bolchevique. Con diferencia, el mayor número de despachos procedieron del consulado estadounidense en Amoy, en los que se descubría que las doctrinas bolcheviques habían causado una impresión considerable, sorprendentemente, en la región de Zhangzhou, en la provincia de Fujian. Un despacho del 10 de abril de 1920 del consulado de Amoy sobre el tema de la propaganda bolchevique se cita extensamente:

Tengo el honor de informar que se lleva a cabo propaganda bolchevique en la ciudad de Changchow, tierra adentro desde Amoy, sede del gobierno militar del general Chen Chiung Ming [Chen Jiongming] al mando de las fuerzas del Sur.

Me han informado que los profesores de las escuelas públicas chinas de Changchow han estado difundiendo la doctrina bolchevique y, de vez en cuando, han irrumpido y ondeado la bandera roja. En una reciente reunión atlética, celebrada a gran escala en Changchow, se distribuyeron panfletos en chino que defendían el comunismo anárquico. Adjunto una traducción aproximada al inglés de uno de esos folletos, que fue entregado personalmente por el general Chen Chiung

Ming a un visitante extranjero en Changchow que estuvo presente en la competencia atlética. Se dice que el general Chen Chiung Ming pronunció un discurso en un almuerzo dirigido a funcionarios y extranjeros, celebrado en los campos deportivos, y que él mismo defendió algunas de las doctrinas socialistas expuestas en el folleto. Dirigiéndose a los misioneros extranjeros presentes, se dice que dijo que el Salvador mismo era socialista, y no sólo socialista sino bolchevique²⁶⁸.

Un despacho del 24 de abril enviado a la embajada en Beijing incluía traducciones adicionales de panfletos bolcheviques, así como una proclama emitida por el magistrado de Amoy. Este último decía:

La propagación del anarquismo y el bolchevismo es contraria a la paz y la moral públicas, destruyendo la virtud y las Cinco Relaciones Humanas (padres e hijos; marido y mujer; hermano y hermana [*sic*]; soberano y súbdito; amigos).

En lo sucesivo, cualquiera podrá arrestar a las personas que se dediquen a la distribución de este material

268 Consulado estadounidense, Amoy, Bolshevist Propaganda in the Amoy Consular District (Despacho núm. 306), 10 de abril de 1920, en *Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910-1929* (Washington, DC: The National Archives, 1960), Rollo 71.

impreso y enviarlas a los tribunales o entregarlas a la policía, para que sean severamente castigadas²⁶⁹.

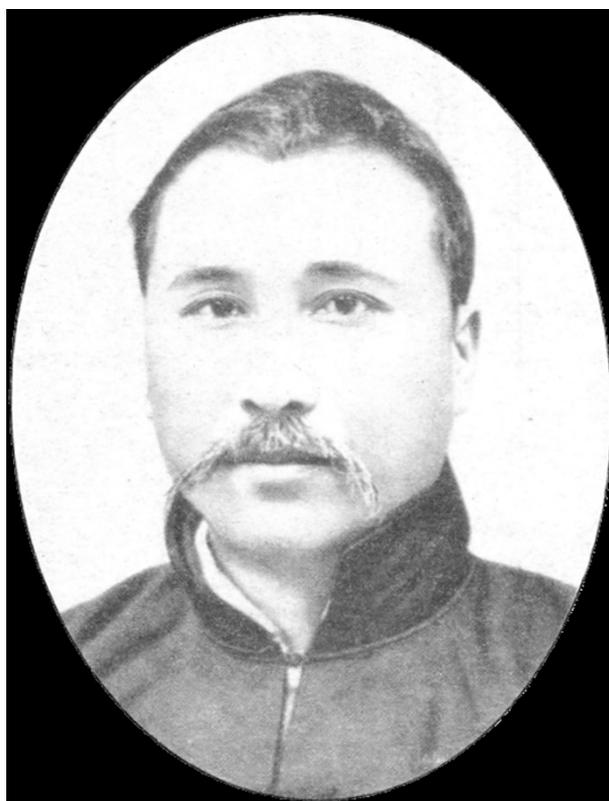
La confusión entre anarquismo y bolchevismo en estos informes, diga lo que diga sobre la educación política de los diplomáticos estadounidenses, era, sin embargo, típica de la confusión que prevalecía en ese momento sobre la relación de estas ideologías radicales. Pero no todos estaban confundidos. En un informe de servicio que presentó al Departamento de Estado en diciembre de 1920, John Dewey observó, con referencia al caso de un estudiante que había sido arrestado dos meses antes en Beijing por difundir literatura bolchevique, que investigó y descubrió que verdaderamente era anarquista, y partidario de la abolición del gobierno y de la familia, pero no bolchevique. Aunque pudiera haber algunos bolcheviques en todo el país, continuó Dewey, no tenían nada que ver con el tono general y el temperamento del pensamiento radical en el país²⁷⁰. Si los funcionarios consulares estadounidenses en Amoy hubieran investigado la literatura bolchevique que descubrieron en Zhangzhou con la misma perspicacia, podrían haber llegado a una conclusión similar: esta literatura era claramente anarquista, producida y distribuida

269 *Ibid.* (Despacho núm. 313), 24 de abril de 1920.

270 John Dewey, *Bolchevismo en China*, Service Report (2 de diciembre de 1920), en *ibid.*

por seguidores de Shifu, que habían acompañado a Chen Jiongming a Fujian en 1918.

Se demostraría que, a la larga, Dewey estaría equivocado respecto de las perspectivas del bolchevismo en China. Pero su evaluación de la situación en 1919-20 fue precisa. A los ojos de sus contemporáneos, el anarquismo era, con diferencia, la corriente más importante del pensamiento radical chino de la época.



Chen Jiongming

En junio de 1919, Chen Duxiu escribió en el *Meizhou pinglun* (Crítico semanal) que hacia el final de la dinastía Qing, los funcionarios acusaban a todos los que eran políticamente sospechosos de ser miembros de la

Tongmeng hui (Alianza Revolucionaria). Desde la Revolución de 1911 todos habían aprendido a elogiar a la Alianza Revolucionaria. Ahora, se quejaba, se llamaba anarquista a todo el que era políticamente indeseable, a pesar de que en realidad había pocos anarquistas en China²⁷¹.

El comentario de Chen sugiere que fueron los estereotipos gubernamentales sobre los radicales, más que la popularidad del anarquismo, lo que creó la impresión de una actividad anarquista generalizada en China. Esto tenía algo de verdad. Quizás nunca sea posible realizar una estimación precisa del número de anarquistas en China en ese momento. Es poco probable, sin embargo, que alguna vez hubiera más de unos pocos cientos de anarquistas activos y comprometidos en un momento dado. Las asociaciones anarquistas estaban poco organizadas, eran efímeras y tenían miembros difusos. Los esfuerzos anarquistas por organizar una federación coherente fracasaron ante la falta de voluntad de ellos para someterse a la disciplina organizativa.

Sin embargo, los funcionarios chinos hicieron un denodado esfuerzo para reprimir la actividad anarquista, que en sí misma era una de las principales razones de la fluidez de las asociaciones anarquistas. Agentes del gobierno se infiltraron

271 Chen Duxiu, *Tongmeng hui yu wuzhengfu dang* (La Alianza Revolucionaria y los anarquistas) en *Duxiu wencun* (Colección de obras de Chen Duxiu), 2 vols. (Shanghái, 1922), 2:44.

en organizaciones libertarias, las publicaciones a menudo fueron suprimidas tan pronto como surgieron, y los anarquistas tuvieron que seguir moviéndose para escapar de la detección y arresto del gobierno²⁷². Este movimiento constante, necesario por la represión, fue irónicamente una posible razón para los temores del gobierno de una conspiración anarquista generalizada.

El gobierno chino durante este período identificó el extremismo (*guoji zhuyi*) con el anarquismo y, en sus constantes esfuerzos por localizar a los extremistas, dio publicidad a la causa anarquista. Los documentos internos del gobierno de Beijing revelan que las autoridades estaban genuinamente preocupadas por los efectos sobre la población (estudiantes, trabajadores y especialmente soldados) de la literatura sediciosa que seguía apareciendo en las oficinas de correos de todo el país. En relación con un llamamiento a los soldados, escrito por un anarquista de Baoding llamado Li Desheng, un funcionario escribió en mayo de 1919 que si se permitía que se difundiera este tipo de discursos descabellados, alteraría el orden y destruiría la paz, lo que no sólo amenazaría la existencia del Estado sino que extinguiría a la humanidad; era una chispa que, si no se extinguía, provocaría un incendio en la pradera. A finales de

272 Véanse los informes de los agentes de policía en *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang* (El anarquismo chino y el Partido Socialista Chino), ed. Archivos Históricos No. 2 (Nanjing: Jiangsu renmin chuban she, 1981), passim.

junio de 1919, Cao Kun, entonces gobernador militar de la provincia de Zhili, predijo resultados similares si se permitía que la defensa anarquista de la revolución contra las relaciones de parentesco (*sangang wuchang*), por la igualdad económica, la organización laboral y la libertad para lograr el humanitarismo se extendiera entre los estudiantes que apenas comenzaban a tranquilizarse tras las actividades de la movilización del 4 de mayo. Otro informe de 1920 observó que los extremistas que defendían el anarcocomunismo social (*shehui wuzhengfu gongchan zhuyi*), si bien no eran comparables a los bandidos, eran más peligrosos para el Estado que estos últimos²⁷³.

Sin embargo, si la fuerza del anarquismo en esa época era más una impresión creada por la persecución gubernamental que una realidad, como sugirió Chen, era una impresión ampliamente compartida. En un ensayo de 1919, al hablar de problemas, y de ismos, Hu Shi señaló a los anarquistas (además de los marxistas) como ejemplos de pensamiento ideológico²⁷⁴. El propio Chen admitió implícitamente los atractivos del anarquismo cuando condenó las tendencias nihilistas de los intelectuales chinos por alimentar el pensamiento anarquista. En 1919, Chen era un enemigo implacable del anarquismo; su declaración

273 *Ibíd.*, 19, 31, 75.

274 Hu Shi, *Duo yanjiu xie gonei, shactan xie zhuyi* (Más discusión de problemas, menos discusión de ismos), *Meizhou pinglun* (Crítico semanal) (20 de julio de 1919).

reflejó la frustración que sentía por la popularidad del anarquismo entre los intelectuales chinos. Dos años más tarde, respondería a una sugerencia de que los distintos órganos del Partido Comunista se trasladaran de Shanghai a Guangzhou con la siguiente observación: Hay anarquistas por todas partes en este lugar, difundiendo rumores difamatorios sobre nosotros. ¿Cómo podemos mudarnos a Guangzhou?²⁷⁵ Todavía en 1922, el gobierno soviético en Moscú invitó a un grupo anarquista a visitar la Unión Soviética con la esperanza de convertirlos a la causa bolchevique²⁷⁶.

Los anarquistas pueden haber sido débiles, pero todavía eran los más numerosos entre los defensores de la revolución social radical, todavía estaban mejor organizados que otros a principios de los años veinte, y había más literatura anarquista sistemática disponible para los intelectuales chinos que de cualquier otra ideología de origen occidental. Aunque a la larga los anarquistas demostraron ser incapaces de organizarse en un movimiento coherente, tenían un gran número de organizaciones dispersas por toda China a principios de los años veinte y, al menos en los principales centros urbanos,

275 Bao Huiseng, *Wo suozhidaode Chen Duxiu* (El Chen Duxiu que yo conocí), en *Chen Duxiu pinglun xuanpian* (Ensayos seleccionados sobre Chen Duxiu), 2 vols. (Henan renmin chubanshe, 1982), 2:296.

276 *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang*, 7779. Véase también Liang Bingxian, *Jiefang bielü* (Un registro alternativo de liberación) (sin fecha, sin fecha), 33.

la movilidad anarquista proporcionó a estas organizaciones cierta medida de organización laxa. En los años inmediatamente posteriores al Movimiento del Cuatro de Mayo, hubo sociedades anarquistas en Beijing, Shanghai, Nanjing, Tianjin, Guangzhou, Zhangzhou en Fujian, Hankou, Chengdu y Changsha, con más de una sociedad en algunos casos. En el extranjero, había sociedades anarquistas chinas en Francia, Singapur, Filipinas, San Francisco y Vancouver²⁷⁷. Estas sociedades publicaron sus propios boletines y publicaciones periódicas para difundir ideas anarquistas. También sirvieron como núcleos de movilización masiva cuando la situación política permitía (o instigaba) dicha movilización.

La presencia anarquista en el período del 4 de Mayo fue aún más evidente en la difusión de la literatura anarquista en la prensa china y en las propias publicaciones anarquistas. Durante los dos años 1922 y 1923, aparecieron más de setenta publicaciones anarquistas dentro y fuera del país²⁷⁸. Sin duda, al igual que las sociedades que las publicaron, estas publicaciones tuvieron corta duración; muchas no duraron más allá de un tema; todo lo que queda de ellas hoy son anuncios de publicación en otras revistas anarquistas. Estas publicaciones también tuvieron una circulación limitada y muy posiblemente no llegaron más allá de la localidad en la que eran publicadas. Aún así, proporcionan

277 *Wusi shiqide shetuan* 4:152351 se refiere a estos lugares.

278 *Ibíd.*, 325-1, para una lista de revistas anarquistas durante este período.

evidencia de la amplia popularidad que disfrutaba el anarquismo en ese momento. Hubo publicaciones anarquistas de larga duración y alcance nacional: *Minzhong*, publicada entre 1922 y 1927, primero en Guangzhou y luego en Shanghai; *Xuehui*, complemento del *ribao Guofeng* de Pekín; *Gongyu*, publicado en París; y *Chunlei* (seguido de *Jingzhe*), en Guangzhou. Estos periódicos, por un lado, propagaban ideas anarquistas; por otro lado, a partir de 1921 se concentraron cada vez más en la crítica al comunismo y a la Unión Soviética. A través de estas publicaciones, los chinos tuvieron acceso a los acontecimientos más recientes del anarquismo mundial.

Quizás lo más importante para los propósitos actuales es que en 1919 había más literatura anarquista disponible para los chinos que cualquier otra literatura socialista. Un estudio de los escritos anarquistas de este período muestra que, a través de los esfuerzos acumulados de los anarquistas durante la década anterior, un lector chino interesado podría haber obtenido una comprensión más completa del anarquismo a través de materiales en idioma chino de lo que fue posible con cualquier otra filosofía social y política occidental. Una lista de mayo de 1918 publicada en la revista anarquista *Ziyou lu* (Registros de la libertad) incluía obras de Kropotkin, Bakunin, Goldman y Tolstoi. Una lista de marzo de 1919 en *Jinhua* (Evolución) citaba obras adicionales de Kropotkin, además de obras de Grave, Reclus y Louis

Blanc²⁷⁹. La rejuvenecida *Voz del Pueblo* publicó en 1922 una lista de obras que habían sido publicadas por esa sociedad entre 1912 y 1920: la lista incluía obras de Kropotkin, Tolstoi y Malatesta, entre otros, algunas de ellas publicadas en ediciones de hasta 5.000 ejemplares²⁸⁰. Los chinos también pudieron ver cómo eran sus anarquistas favoritos, a través de las 50.000 postales de anarquistas occidentales (y de colonias anarquistas como la Colonie d'Aiglemont en Francia) que la sociedad había publicado en 1913. Todo esto, por supuesto, además de los escritos de los propios anarquistas chinos.

En 1919, las obras y escritos anarquistas aparecían regularmente en la prensa convencional. Los artículos sobre el panlaborismo de Tolstoi aparecieron no sólo en publicaciones periódicas anarquistas sino también en la prensa radical y liberal en general, incluidas publicaciones influyentes como *Miscelánea oriental (Dongfang zazhi)*, donde incluso los autores conservadores encontraron que era una idea directamente relevante. Aún más extendido estaba el interés por la idea anarquista de ayuda mutua y su progenitor, Kropotkin, quien en 1919 pudo haber sido el radical europeo más venerado a los ojos de los chinos. Su *Llamamiento a la Juventud* iba a ser responsable de convertir a un gran número de jóvenes radicales al

279 *Ibíd.*, 166, 190.

280 *Minsheng (La voz del pueblo)*, no. 30 (15 de marzo de 1921).

anarquismo²⁸¹. Obras como *Ayuda mutua*, *La conquista del pan y Campos, fábricas y talleres*, así como su autobiografía, estaban fácilmente disponibles y llegaron a publicaciones periódicas con un amplio número de lectores; un anarquista de Sichuan recordó que estas se encontraban entre las lecturas más populares de la época en 1919²⁸². En marzo de 1919, comenzó *Luz del aprendizaje* (*Xuedeng*, suplemento de *Asuntos actuales*, *Shishi xinbao*, en Shanghai asociado con la camarilla de investigación antirrevolucionaria). También se publicó por entregas la traducción de *La ayuda mutua* de Li Shizeng. Más tarde ese mismo año, la *Revista del fin de semana* (*Xingqi pinglun*) de Shanghai publicó por entregas *El Estado*, el único trabajo extranjero extenso que apareció en esa revista. Los artículos sobre Kropotkin, o las traducciones de sus obras, eran elementos básicos del público lector. *Dios y el Estado* de Bakunin fue otra obra anarquista popular de la época.

281 Véase Xia Yan, *Dang wusi langchao zhongdao Zhejiang shihou* (Encuentro con Zhejiang en medio de la marea del 4 de mayo), en *Wusi yundong huiyi lu* (Reminiscencias del movimiento del 4 de mayo), 3 vols. (Pekín: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1979), 2:732. Véase también Jiang Jun, *Lu Jianbo xiansheng zaoniande wuzhengfu zhuyi xuanchuan huodong jishi* (Registro de las actividades anarquistas del Sr. Lu Jianbo en su juventud), en *WZYZYSX* 2:1011.

282 Fan Puqi, *Sanshi nian qiande Annaqi zhuyi xuehui* (La Sociedad de Estudio Anarquista de hace treinta años), en *Zhongjian* (*El medio*) 1, no. 8 (4 de noviembre de 1948): 24. Esta breve memoria también contiene información interesante sobre el uso del teatro por jóvenes radicales en Sichuan para difundir el anarquismo.

La proliferación de anarquistas durante el Movimiento del Cuatro de Mayo y la difusión de ideas anarquistas pueden tomarse como evidencia *prima facie* de que el Movimiento de la Nueva Cultura proporcionó un terreno fértil para el florecimiento del anarquismo en China. De hecho, la movilización intelectual y social de finales de la década de 1910, que se convertiría en el Movimiento de la Nueva Cultura, bien podría haber parecido a los anarquistas el cumplimiento de sus deseos de dirección del movimiento revolucionario en China. Durante la década anterior, los anarquistas habían sido los exponentes más persistentes y sistemáticos de las ideas sobre el cambio social que pasaron a la vanguardia del pensamiento radical después de 1915. A medida que estas ideas ganaron popularidad, los anarquistas y su filosofía social pasaron de la periferia al centro del pensamiento chino, no sólo metafóricamente, sino también geográficamente, desde Guangzhou y lugares en el extranjero hasta Beijing.

El movimiento de la nueva cultura y el anarquismo

El Movimiento Nueva Cultura, la primera manifestación inequívoca de la demanda de una revolución cultural en el

movimiento revolucionario chino, se puso en marcha en 1915 y se fusionó en 1919 con el Movimiento del Cuatro de Mayo, que difundió el mensaje de la nueva cultura más allá del pequeño grupo de intelectuales (principalmente en Beijing) a los que se había restringido inicialmente. Sus premisas y exigencias ideológicas son bien conocidas y no requieren una elaboración extensa. Aquí sólo destacaré sus preocupaciones más destacadas²⁸³.

Según la convención historiográfica, el movimiento fue iniciado por el destacado intelectual Chen Duxiu (posteriormente decano de la Universidad de Beijing y primer secretario general del Partido Comunista) cuando fundó la revista *Nueva Juventud (Xin qingnian)* a finales de 1915 y comenzó a publicar *Abogar por una nueva cultura para China*. Durante los años siguientes, Chen pudo reclutar a algunas de las figuras intelectuales y literarias más prominentes de China, y la demanda de una nueva cultura llegó a abarcar todos los aspectos de la vida intelectual, desde nuevas ideas hasta nuevos escritos y una nueva base ética para la sociedad china.

En 1917, cuando Cai Yuanpei fue nombrado rector de la Universidad de Beijing, el movimiento adquirió una base institucional en la principal institución educativa de China.

283 El relato más completo es Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1967).

La atmósfera creada por el movimiento cultural contribuyó al estallido de protestas estudiantiles en Beijing en mayo de 1919 contra las reclamaciones extranjeras sobre territorio chino. Aunque su orientación era principalmente patriótica, el Movimiento del Cuatro de Mayo creó a su vez las condiciones para una mayor difusión de la demanda de una nueva cultura, que a mediados de 1919 había adquirido alcance nacional. La fusión de los dos movimientos en 1919 representó un importante punto de inflexión en la historia de la revolución china y ha conservado un significado paradigmático desde entonces.

El movimiento se originó, más inmediatamente, en la acumulación de sentimiento patriótico contra la invasión extranjera (especialmente japonesa) de China. Más importante desde la perspectiva de largo plazo de la revolución china es lo que revela sobre las condiciones ideológicas y sociales de la revolución. El giro hacia la cultura fue una respuesta al fracaso de las instituciones políticas creadas por la Revolución republicana de 1911, que no sólo generó un disgusto por la política, sino que desvió a los intelectuales de la búsqueda de soluciones políticas para buscar respuestas a los problemas de China al nivel fundamental de cultura y mentalidad. Sería erróneo suponer que esto representó un cambio de las preocupaciones públicas a las privadas. De hecho, los defensores de una nueva cultura habían llegado a considerar la política como algo perteneciente al ámbito del egoísmo, la corrupción y la

búsqueda del interés privado, y creían que en China sólo se podía crear una conciencia pública genuina fuera de la política, una posición que recuerda a la de la primera generación de radicales pero ahora reforzada por la experiencia de una revolución política.

Esta reorientación intelectual, a su vez, tomó su significado de la mayoría de edad de una nueva generación de intelectuales chinos. El Movimiento Nueva Cultura no fue simplemente un movimiento intelectual, fue también un movimiento de nuevos intelectuales que estaban intensamente preocupados por cuestiones públicas y patrióticas, pero que también buscaban afirmar su presencia en los asuntos públicos. Es posible hablar del surgimiento a finales de la década de 1910 de una intelectualidad en China que ya no se concebía a sí misma como sirvientes políticos, sino que más bien descubrió una identidad en oposición a la política. Las nuevas instituciones nacionales (y, en menor medida, las profesiones) les proporcionaron una base social propia; y el ámbito de la cultura articuló su orientación como grupo social hacia los problemas de la sociedad. Su radicalismo cultural inicial iba a ser transformado por el Movimiento del Cuatro de Mayo, que los sacó de sus universidades a las calles. El encuentro con el resto de la población añadiría una dimensión social a sus preocupaciones culturales y transformaría el radicalismo cultural del Movimiento Nueva Cultura en el radicalismo social de los años veinte.

La ideología del Movimiento Nueva Cultura se ve mejor en varios niveles. En el nivel más formal estaba su llamado a la ciencia y la democracia, históricamente consideradas como la característica más importante del movimiento. Los líderes del movimiento vieron el cultivo de hábitos de pensamiento científico y democracia como los elementos más fundamentales en la creación de una nueva cultura y una nueva generación de chinos. Esto conduciría a una afirmación sin precedentes de la cultura euroamericana moderna y a un repudio total de la tradición nativa hegemónica, el confucianismo, que ahora representaba todo lo que era atrasado y supersticioso contra la ilustración de la modernidad. El ataque al pasado incluyó un ataque a sus fundamentos textuales y sociales. Una nueva cultura exigía un nuevo idioma. Los líderes de la Nueva Cultura pidieron una nueva literatura, así como la sustitución de la escritura clásica por un estilo coloquial, para derrocar la hegemonía no sólo de los viejos textos sino de la vieja élite, que derivaba su poder del dominio sobre los textos. Socialmente, el ataque al pasado se trasladó a un ataque a las instituciones a través de las cuales el pasado vivía, principalmente la familia, vista ahora como el vehículo para la transmisión de los valores sociales confucianos. El derrocamiento de la familia tradicional fue crucial para la liberación de la juventud del pasado y, por tanto, para la creación de una nueva generación de chinos. La afirmación de la modernidad conduciría a un repudio iconoclasta (en términos de Lin Yu-sheng) del pasado, que fue total porque

el Movimiento de la Nueva Cultura en última instancia desafió los mismos valores que mantenían unida a la vieja sociedad²⁸⁴.

En su propia preocupación por la cultura, el Movimiento Nueva Cultura (como el Movimiento del Cuatro de Mayo en general) fue en sí mismo un fenómeno cultural; en otras palabras, los defensores de la nueva cultura y su audiencia juvenil no sólo defendieron una nueva cultura, sino que intentaron vivirla. En su preocupación por la cultura, el movimiento se centró en la educación como medio principal para cambiar China. Si bien la educación formal era fundamental para su concepción de la educación, no era una frontera limitante. Al acercar la educación a la vida cotidiana, el movimiento (intencionalmente o no) expulsó la educación de las instituciones formales. El resultado fue la creación, a partir de un movimiento de ideas, de una cultura radical que buscaba la realización inmediata de esas ideas en la práctica social. Un subproducto de esta cultura fue un profundo idealismo (tanto en el sentido de la creencia en el carácter fundamental de las ideas como en el sentido de la posibilidad inmediata de realizar su promesa). Como expresó el *Manifiesto de la Nueva Juventud* (revista) a finales de 1919:

284 Lin Yu-sheng, *La crisis de la conciencia china* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

Nuestra nueva era y nuestra nueva sociedad ideales deben ser honestas, progresistas, positivas, libres, iguales, creativas, hermosas, amables, pacíficas, llenas de amor universal, asistencia mutua y trabajo placentero; en definitiva, felicidad para toda la sociedad. Esperamos que los elementos hipócritas, conservadores, negativos, limitados, divididos en clases, convencionales, feos, viciosos, beligerantes, inquietos, ociosos, pesimistas, la felicidad para unos pocos, todos estos fenómenos disminuyan y desaparezcan gradualmente²⁸⁵.

Los participantes del Movimiento Nueva Cultura lo vieron como un Renacimiento chino. En años posteriores, el movimiento –con su énfasis en la ciencia y la democracia– sería comparado con la Ilustración europea, que todavía ocupa un lugar importante en las representaciones del movimiento. Los historiadores liberales han destacado el liberalismo del movimiento; los historiadores comunistas en general han estado de acuerdo con esta evaluación, añadiendo como dimensión social el estallido de una revolución burguesa en China²⁸⁶. Creo que no podemos identificar el Movimiento de la Nueva Cultura con ninguna ideología, si por *ideología* entendemos una concepción

285 Citado en Chow, *Movimiento del 4 de Mayo*, 174–75.

286 Vera Schwarz, *El Movimiento de Ilustración del 4 de Mayo* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1985). Para un ejemplo de esto último, véase He Ganzhi, *Jindai Zhongguo qimeng yundong shi* (El movimiento de iluminación chino moderno) (Shanghai, 1947).

articulada del mundo con una estructura exclusiva de acción social y política. El Movimiento de la Nueva Cultura no se basó en una ideología que, habiendo capturado la conciencia de una generación, montara guardia, por así decirlo, a las puertas de esa conciencia para determinar el flujo de ideas. El Movimiento Nueva Cultura *fue* un movimiento de ideas, una conciencia en formación con una historia propia. El anarquismo fue una de estas ideas. Las ideas anarquistas estaban fácilmente disponibles para cualquiera que las buscara. Durante estos años, más gente que nunca antes o después en el pensamiento chino las buscó. Los anarquistas proliferaron y el anarquismo se extendió entre el pensamiento chino a medida que el movimiento cobraba impulso.

El florecimiento del anarquismo durante el período del 4 de Mayo no es inconsistente con la representación del Movimiento del 4 de Mayo (en su fase de Nueva Cultura) como una Ilustración. El anarquismo en Europa tenía profundas raíces, como ha sostenido April Carter, en la filosofía política y la perspectiva de la Ilustración del siglo XVIII. Es posible ver un anarquismo como el de Kropotkin como una reafirmación intransigente de la promesa de la Ilustración cuando otros, incluidos los liberales, ya habían renunciado a la posibilidad de su realización²⁸⁷. Cualquier analogía de este tipo, sin embargo, es necesariamente

287 April Carter, *La filosofía política del anarquismo* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1971).

imperfecta y puede ocultar más de lo que revela. La popularidad del anarquismo estuvo ligada principalmente a problemas concretos que surgieron a medida que se desarrolló la revolución china después de la Revolución republicana de 1911, problemas para los cuales el anarquismo parecía ofrecer soluciones consistentes con el estado de ánimo predominante entre los radicales chinos. Un historiador chino ha escrito:

Bajo las condiciones de varios miles de años de despotismo feudal, especialmente con la decadencia del gobierno con constantes desastres de los señores de la guerra y repetidos por esfuerzos ineficaces de reforma gubernamental, era fácil para el pueblo en general disgustarse con la política. Por otra parte, la intelectualidad china era en su mayoría de origen pequeñoburgués; tenía una personalidad subjetiva, superficial, evanescente e impaciente. Cuando empezaron a exigir la revolución, lo que mejor se adaptaba a sus gustos no era el socialismo científico sino las utopías vacías y altisonantes y el anarquismo que hacía alarde de las costumbres existentes²⁸⁸.

Es cuestionable que cuando los miembros de la intelectualidad china recurrieron al socialismo científico después de 1920, se volvieran menos pequeñoburgueses,

288 *Wusi shiqi qikan jieshao* 1, pt. 2:188–89.

pero la declaración nos dice algo sobre el estado de ánimo que prevaleció durante el período inmediato del 4 de mayo.

En su entrevista de 1936 con Edgar Snow, Mao Zedong recordó: En aquella época [1918-19] mi mente era una curiosa mezcla de ideas de liberalismo, reformismo democrático y socialismo utópico. Tenía pasiones un tanto vagas sobre la democracia del siglo XIX, el utopismo y el liberalismo pasado de moda, y era definitivamente antimilitarista y antiimperialista²⁸⁹. Chow Tse-tsung ha observado sobre esta afirmación que esta curiosa mezcla de ideas no era un estado mental particular perteneciente a un joven estudiante particular en ese momento. De hecho, representaba la principal corriente de pensamiento de la juventud activa e inquieta en pleno Movimiento del Cuatro de Mayo²⁹⁰. La juventud china respondió con entusiasmo a la avalancha de Nuevos Aprendizajes que inundó el mundo intelectual después de 1915. Una generación que buscaba la liberación en las ideas absorbió como una esponja proverbial cada idea que prometía liberación, sin mucha consideración por su origen ideológico o su impacto social e implicaciones políticas. El estado de ánimo que prevalecía en ese momento no era una discriminación reflexiva sino un eclecticismo revolucionario eufórico que podía imaginar una unidad básica en diversas ideas siempre que éstas

289 Edgar Snow, *Estrella Roja sobre China* (Nueva York: Grove Press, 1961), 147–48.

290 Chow, *Movimiento del 4 de Mayo*, 75.

parecieran progresistas, democráticas y científicas. Dadas las circunstancias, las ideas que los anarquistas contribuyeron al Movimiento de la Nueva Cultura no eran fácilmente distinguibles como ideas anarquistas, especialmente porque los anarquistas no las reclamaban explícitamente para el anarquismo. Pero el carácter abierto de las ideas anarquistas resultó ser una ventaja en la difusión del anarquismo entre la juventud china. El utopismo al que se refería Mao era en ese momento en gran medida producto de la difusión de ideales anarquistas entre los intelectuales chinos. El anarquismo no tenía el monopolio sobre las ideas que se convertirían en lugares comunes en el pensamiento chino del período del 4 de Mayo; pero los anarquistas habían sido los promotores más consistentes de esas ideas en los años que precedieron al Movimiento de la Nueva Cultura, y ahora, en el ala izquierda del pensamiento de la Nueva Cultura, estaban dispuestos a beneficiarse de la difusión dentro de la escena intelectual china de las ideas de las que fueron los defensores más entusiastas.

La inspiración anarquista probablemente jugó algún papel en el pensamiento de los líderes de la Nueva Cultura que no eran anarquistas.

A liberales como Hu Shi Shi Shi Shi no les gustaba el anarquismo por razones obvias. Pero otros estaban más abiertos a las ideas anarquistas. Más de un biógrafo ha sugerido que Chen Duxiu, que se volvería contra el anarquismo después de 1919, conocía las ideas anarquistas

antes de 1911 y posiblemente simpatizaba con ellas²⁹¹. No hay pruebas concretas que respalden esta sugerencia, aunque parezca plausible.

En la primera parte del Movimiento Nueva Cultura, Chen trabajó estrechamente con anarquistas en la Universidad de Beijing y, como editor de *Xin Qingnian*, parecía estar más que dispuesto a publicar contribuciones anarquistas. Una importante declaración que hizo en 1917, en la que instaba a cambiar la atención de la política a la cultura, se inspiró en un discurso pronunciado por el anarquista Li Shizeng. Las autoridades intelectuales a las que llamó para apoyar su posición eran todas anarquistas, Wu Zihui y Zhangji, además de Li²⁹². En 1918 contribuyó con un artículo al periódico anarquista *Trabajo (Laodong)*²⁹³. Li Dazhao, que desaprobaba a los anarquistas debido a su no oposición al terror, se sintió atraído en 1913 por el socialismo de Jiang Kanghu, que se había superpuesto al anarquismo. En el período del 4 de Mayo, incluso después de convertirse en marxista, fue uno de los principales defensores de la ayuda

291 Para un ejemplo reciente, véase Lee Feigon, *Chen Duxiu: Fundador del Partido Comunista Chino* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

292 Jiu seisiang yu guoti gonei (El viejo pensamiento y la cuestión de la formación nacional), *Xin qingnian (Nueva juventud)* 3, núm. 3 (1 de mayo de 1917).

293 Rensheng zhenyi (El verdadero significado de la vida), *Laodong* 1, no. 1 (20 de marzo de 1918). Esta fue una reimpresión de un artículo publicado originalmente en *Xin Qingnian* en febrero de 1918.

mutua²⁹⁴. Yi Baisha, hermano del más famoso Yi Peiji (más tarde director de la Universidad Laboral de Shanghai, de inspiración anarquista), y prolífico crítico del confucianismo en la revista *Nueva Juventud*, era, según Chow Tse-tsung, un anarquista²⁹⁵. También lo fueron Qian Xuanton, destacado filólogo e historiador, y Zhou Zuoren (hermano de Lu Xun e importante figura literaria por derecho propio, que desempeñaría un papel importante en el movimiento masivo de la Nueva Aldea en 1919)²⁹⁶.

El interés por el anarquismo fue en parte producto de la coincidencia entre las cuestiones planteadas por los anarquistas y las cuestiones que se convirtieron en los puntos focales de preocupación intelectual durante el Movimiento de la Nueva Cultura. Charlotte Furth observó una vez que, con excepción de la defensa de la ciencia, no había idea de Nueva Cultura que no hubiera sido adoptada por los intelectuales chinos en años anteriores²⁹⁷. Se podría argumentar, sobre la base de la literatura anarquista

294 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 14133. Véase también Nohara Shiro, *Anarchism in the May Fourth Movement*, tr. en *Líbero Internacional*, núms. 14 (enero de 1975, abril de 1976).

295 Chow, *Movimiento del 4 de Mayo*, 301.

296 Liang Bingxian, *Jiefang bielü*, 7 años, en nombre de Qian Xuanton. Consulte el texto a continuación para Zhou Zuoren.

297 Charlotte Furth, *El 4 de mayo en la historia*, en *Reflexiones sobre el movimiento del 4 de mayo*, ed. Benjamin I. Schwartz (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

anterior a 1915, que todas las ideas del Movimiento de la Nueva Cultura, incluida la ciencia, habían sido anticipadas por los anarquistas una década antes del movimiento. Además, los anarquistas habían planteado estas ideas de manera más sistemática que cualquier otro en la escena china. Parecería natural, por tanto, que el anarquismo hubiera recibido la atención que recibió durante el Movimiento Nueva Cultura. Los anarquistas, obviamente, no fueron meros observadores del Movimiento de la Nueva Cultura: participaron. No sólo influyeron en la orientación intelectual del movimiento, sino que también proporcionaron su vocabulario.

Los anarquistas habían defendido consistentemente la causa de la ciencia contra la tradición, la religión y la superstición. Fueron los primeros en China en llamar a una revolución contra el confucianismo. Su insistencia en la liberación individual, especialmente la liberación de las mujeres, los había llevado a repudiar la familia y los valores confucianos (los Tres Vínculos y las Cinco Constantes) que informaban a la familia china. Habían pedido una revolución ética que transformaría a los individuos; y si bien habían visto en la educación una clave para tal transformación, habían visto la educación no como educación formal sino como educación en la transformación de la vida cotidiana. Lo más relevante, sin embargo, puede ser la lógica del argumento anarquista. Los anarquistas habían repudiado la política parlamentaria, no sólo en nombre de la libertad, sino

también porque consideraban que ésta era contraria a una conciencia pública genuina y a una existencia social orgánica. Su defensa de la revolución social, que oponía lo social a lo político, se había centrado en la revolución cultural como un medio primario para el cambio social, no como un sustituto del cambio de las instituciones y relaciones sociales, sino como un momento indispensable en la transformación social, con el cual una nueva generación pudo articular las preocupaciones que estaban surgiendo en su conciencia. El anarquismo como filosofía social perdió su lejanía cuando los problemas sociales en China despertaron a la juventud a problemas que los anarquistas habían señalado una década antes.

Estamos acostumbrados a pensar en el Movimiento de la Nueva Cultura en términos de sus líderes intelectuales y las ideas abstractas que inyectaron en la escena intelectual china. Si bien estas ideas fueron momentos significativos en la conciencia en desarrollo del movimiento, su importancia no residió en su poder abstracto sino en su relevancia para los problemas prácticos de toda una nueva generación de intelectuales chinos.

Para apreciar el atractivo del anarquismo en el pensamiento de la Nueva Cultura, o de cualquiera de las corrientes de pensamiento que contribuyeron a la formación del Movimiento de la Nueva Cultura, es necesario ver el movimiento no simplemente como un movimiento intelectual o como una revolución en el cosificado ámbito de

las ideas, sino como un movimiento de personas vivas y reales que buscaban en las ideas soluciones a problemas prácticos concretos. El giro hacia la cultura como escenario para un cambio significativo fue provocado en sí mismo por el fracaso del experimento republicano en China y por la degeneración política que siguió. Como lo expresó Chen Duxiu en 1917 (refiriéndose a un discurso reciente de Li Shizeng, que había defendido la prioridad del cambio ético):

Si deseamos consolidar la República hoy, primero debemos limpiar el pensamiento antirrepublicano que infunde las mentes de nuestros compatriotas, porque la base ética que subyace a la organización estatal y al sistema social de una República es diametralmente opuesta a la base ética que subyace a la organización estatal y al sistema social del despotismo monárquico: uno se basa en el espíritu de igualdad; el otro en una distinción entre clases altas y bajas. Los dos no pueden reconciliarse²⁹⁸.

Lo que China necesitaba, concluyó Chen, era reeducación en ética y alfabetización republicanas. Incluso la revolución literaria, una importante empresa de los líderes de la Nueva Cultura, estuvo ligada a esta cuestión práctica: la reforma de la escritura no era un fin en sí misma (al menos no para todos), sino más bien un medio para purgar la hegemonía de

298 Chen, *Jiu seisiang yu guoti gonei*.

las viejas ideas y hacer nuevas ideas accesibles a un mayor número de personas.

La corrupción de la política china en ese momento dio al mensaje de una revolución de ideas una urgencia práctica que no había tenido antes. Aún más significativas a este respecto, creo, fueron las implicaciones sociales de la revolución cultural. Si fue la repulsión por la política existente lo que llevó a los intelectuales chinos al ámbito de la cultura, la revolución cultural que buscaban lograr no fue simplemente una revolución en las ideas sino una revolución en las bases éticas de la sociedad que transformaría no sólo el Estado sino también la organización social. El mensaje de la revolución cultural fue más poderoso cuando prometió transformar las instituciones sociales existentes, principalmente la familia, porque autorizó una lucha contra la autoridad de los viejos cuando incidió directamente en la vida cotidiana. Sin duda, la juventud china estaba insatisfecha con el antiguo gobierno sobre China, pero fue la promesa del derrocamiento de la autoridad en la vida cotidiana lo que la impulsó al Movimiento de la Nueva Cultura y proporcionó al movimiento la sustancia social necesaria para su significado histórico. En última instancia, la fuerza motriz del movimiento la proporcionaría la nueva generación de jóvenes intelectuales que alcanzaron la mayoría de edad a finales de la década de 1910, cuyo idealismo sólo exacerbó la alienación que sentían respecto de un sistema social que, a diferencia de sus predecesores,

habían dejado de adoptar por sentado. Quizás la contribución más importante de la generación anterior de intelectuales que iniciaron el movimiento fue dar a los jóvenes chinos la confianza para crear un espacio social donde pudieran respirar libremente y un vocabulario para sus anhelos. Como lo expresó un lector *de Nueva Juventud*:

Esta primavera leí su revista por primera vez. Como si me hubiera despertado de un golpe en la cabeza, de repente me di cuenta del valor de la juventud. Deberíamos emular a Occidente, abolir lo viejo y dar la bienvenida a lo nuevo. Soy como alguien que está enfermo y que debe respirar aire fresco y exhalar el viejo. Aunque en este momento no soy lo que se podría describir como un nuevo joven, estoy seguro de que puedo borrar de mi mente todos los viejos pensamientos del pasado. El mérito de todo esto es del trabajo que usted ha estado realizando para salvar a la juventud²⁹⁹.

La lucha contra la autoridad de lo viejo no fue una lucha entre lo viejo y lo nuevo en el ámbito de las ideas abstractas; fue una lucha de la vida real en una sociedad donde la cultura contra la que se rebelaron los intelectuales estaba muy viva en las estructuras sociales de poder y autoridad. Los íconos que los jóvenes de la Nueva Cultura buscaban destruir eran los que velaban por su existencia cotidiana. El

299 Citado en Ma King-cheuk, *A Study of Hsin Ch'ing-nien (New Youth) Magazine, 1915-1926* (Ph.D. diss., London University, 1974), 67.

radicalismo intelectual de los líderes de la Nueva Cultura encontró su realización en el radicalismo social de una generación para quien la carga del pasado no era una idea sino una experiencia vivida. Este joven iba a asumir rápidamente la dirección del movimiento y, cuando lo hizo, intensificó el radicalismo del movimiento más allá de las expectativas de algunos de sus líderes originales, quienes descubrieron que ya no controlaban los acontecimientos que habían puesto en marcha. Cuando se mira el Movimiento de la Nueva Cultura desde esta perspectiva, los esfuerzos cada vez más ineficaces de aquellos participantes que lo tomaron como un movimiento de ideas puro y simple, y trataron de mantenerlo así, aparecen no como la esencia del movimiento sino como un movimiento ideológico, una posición dentro de él, que defendía el intelectualismo del movimiento para mantener a raya el radicalismo social que sus ideas habían desatado.

El llamado a la revolución cultural, aunque obviamente glorificaba lo nuevo y denigraba lo viejo, no necesariamente rechazaba todo lo viejo, sino que se centraba en aquellos aspectos de la tradición china que legitimaban las instituciones que reproducían las relaciones sociales de dominación y subordinación³⁰⁰, especialmente en lo que se refiere a los jóvenes y las mujeres. Wu Yu, el crítico intransigente del confucianismo, atacó al confucianismo no

300 La frase es de Raymond Williams, *Literature and Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

porque fuera antiguo (no extendió el mismo ataque al taoísmo y al legalismo, sino que más bien los utilizó para criticar al confucianismo), sino porque defendía el sistema familiar chino. Su observación de que el efecto de la idea de piedad filial ha sido convertir a China en una gran fábrica de súbditos obedientes es reveladora de la comprensión material y social, de la cultura que infundió el llamado a la revolución cultural en estos años³⁰¹. No se trataba de cuestiones abstractas de cultura o de ideas, sino del llamado a la lucha contra la hegemonía de los viejos sobre los jóvenes, de los hombres sobre las mujeres, de los ricos sobre los pobres, del Estado sobre la sociedad, en resumen, contra la autoridad, que en estos años conformó un movimiento social a partir de ideas.

La idea de la Nueva Cultura, tal como había surgido en el período del 4 de mayo, era una idea social de cultura: en otras palabras, la revolución cultural requería revolucionar las instituciones sociales básicas. Había una coyuntura entre la lógica social de esta idea de revolución cultural y la lógica cultural de la idea anarquista de revolución social. De hecho, la distinción entre cultura y sociedad perdió su significado en cualquiera de las ideas de revolución que concebían a la sociedad como la encarnación institucional de una cultura de autoridad, y a la cultura como la expresión arquitectónica de estructuras sociales de dominación y opresión. En su búsqueda de liberación cultural, los jóvenes de la Nueva

301 Citado en Chow, *Movimiento del 4 de Mayo*, 304.

Cultura buscaron espacios sociales donde pudieran vivir en libertad. Más que cualquier otro grupo que participaba en el Movimiento Nueva Cultura, los anarquistas ofrecieron a los jóvenes esos espacios. Los anarquistas prometieron que su idea de la Nueva Cultura no era cambiar las ideas sino la vida en su nivel más básico y cotidiano. Las instituciones de estudio y trabajo que promovieron, tal vez incluso los sindicatos, representaban espacios en los que los jóvenes podían encontrar una nueva vida. Como observaría Wang Guangqi en 1920, los grupos de estudio y trabajo no eran simplemente instituciones utilitarias, sino refugios de las familias de las que los jóvenes buscaban escapar, donde podían vivir en libertad e igualdad³⁰².

La difícil situación social de la juventud china, así como sus esperanzas y la promesa del Movimiento de la Nueva Cultura, ha sido capturada de manera más convincente en la novela autobiográfica *Familia*, del destacado escritor anarquista chino Bajin, que alcanzó la mayoría de edad en ese momento (y se convirtió en un anarquista, adoptando el nombre de Bajin, formado por la primera sílaba del nombre de Bakunin y la última sílaba del de Kropotkin)³⁰³. Las preocupaciones anarquistas y de la Nueva Cultura resonaron

302 *Wusi shiqide shetuan*, 370, 443.

303 Olga Lang, *Pa Chin y sus escritos: la juventud china entre las dos revoluciones* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 7.

no sólo en el nivel de las ideas, sino también en la base social misma de las ideas y en su lógica subyacente.

Esto no pretende reivindicar el anarquismo del Movimiento de la Nueva Cultura, ni reducir la defensa anarquista de la revolución social a preocupaciones de la Nueva Cultura. Había muchos puntos de divergencia entre las preocupaciones generales de los movimientos de la Nueva Cultura y del 4 de Mayo y el anarquismo. No menos importantes fueron las frustraciones y aspiraciones patrióticas que pronto reorientarían el rumbo del Movimiento Nueva Cultura. El anarquismo, si bien era parte integral del pensamiento de la Nueva Cultura, ocupaba un lugar en su amplio espectro en algún lugar de la izquierda. De hecho, la participación anarquista en el movimiento iba a aportarle inquietudes que orientaron su preocupación por la cultura en la dirección del cambio social. Los anarquistas no fueron beneficiarios pasivos del movimiento; a través de sus actividades, contribuyeron tanto a la actividad radical del movimiento como a su orientación ideológica. Irónicamente, los anarquistas, a pesar de su incapacidad de organizarse, harían la contribución más importante al proporcionar principios organizativos a los experimentos radicales con las nuevas formas de vida social que produjo el movimiento.

Los anarquistas también se beneficiaron de la Revolución de Octubre en Rusia, de la que fueron los primeros intérpretes chinos. Gracias principalmente a sus

interpretaciones, la impresión predominante en China inicialmente fue que la revolución bolchevique no era una revolución marxista sino anarquista. Dado su prestigio en China, la revolución de 1918-1919 estimularía un interés considerable en el anarquismo entre los radicales, incluidos aquellos que pronto recurrirían al establecimiento de un partido comunista en China. En el período inmediato del 4 de mayo, el comunismo en China todavía se identificaba en su mayor parte con el anarcocomunismo, el cual, según se han quejado los historiadores comunistas chinos, retrasó, en la confusión que creó, la aceptación del marxismo por parte de los radicales chinos.

Actividad anarquista después de 1915

En 1915, había dos grupos de anarquistas identificables y relacionados en China: los anarquistas de París y los anarquistas de Guangzhou de la Federación Anarquista (en Shanghai y Guangzhou), que Shifu había establecido antes de su muerte. En la época del Movimiento Nueva Cultura, Li Shizeng y Wu Zihui se encontraban entre los intelectuales más destacados de China; otros de la misma generación que los iniciadores del movimiento, como Chen Duxiu, estaban

bien posicionados a través de conexiones personales para influir en la vida cultural. Los anarquistas de Guangzhou eran más jóvenes y de orientación más local. También eran más puritanos en su lealtad a los principios anarquistas. Aunque no eran tan influyentes como los anarquistas de París, eran más activos a nivel local y más involucrados en la organización social. Muchos de ellos eran estudiantes y maestros de escuela y realizaron gran parte del activismo social anarquista durante el Movimiento Nueva Cultura. Después de 1919 surgirían también como líderes intelectuales del movimiento anarquista. Si bien en general siguieron el ejemplo de los anarquistas más antiguos, también hubo cierta tensión entre los dos grupos sobre la pureza anarquista en la vida personal, así como sobre la naturaleza de la actividad anarquista, una tensión sin duda exagerada por las lealtades regionales.

Los anarquistas de París iban a hacer las contribuciones más visibles al Movimiento Nueva Cultura. Esto se debió no tanto a sus ideas como a sus actividades en el ámbito de la educación. El programa de estudio y trabajo que iniciaron después de 1911 se convirtió en estos años en un grupo de formación para anarquistas y un medio eficaz para la propagación de las ideas anarquistas. De hecho, algunas de las ideas generadas por este programa perdurarían más allá de los anarquistas y tendrían un efecto duradero en el pensamiento revolucionario en China.

Después de la Revolución de 1911, Wu Zhihui y Li Shizeng, los dos líderes de los anarquistas chinos en París, habían regresado a China para trabajar en el contexto del nuevo régimen republicano. En 1912 establecieron la Sociedad Mundial (*hijie she*, llamada así por la sociedad que los anarquistas establecieron en París en 1906) para promover la educación, especialmente la educación en el extranjero, que pensaban que resolvería problemas sociales básicos, incluida la división de clases. Como dice la declaración de la Asociación, los hombres con visión de futuro consideran que el hecho de que la educación superior aún no sea universal es la razón por la que surgen las clases. Se lamentan por esto y [piensan que] la manera de remediar la situación es hacer que la educación sea igual [para todos]³⁰⁴.

De este objetivo nació el Movimiento Nueva Sociedad (*xin shehui yundong*), que buscaba aumentar la felicidad de las personas promoviendo su moralidad. Los anarquistas de la Asociación Mundial, que también eran francófilos, creían que Francia, con su tradición libertaria y revolucionaria, ofrecía el entorno más atractivo para los estudiantes chinos que deseaban una educación moderna. Con este objetivo en mente, en 1912 fundaron la Sociedad de Estudios Frugales en Francia (*Liufa jianxuehui*). Los anarquistas creían que la frugalidad no sólo serviría a los objetivos prácticos del

304 Citado en Paul G. Clifford, *The Intellectual Development of Wu Zhihui: A Reflection of Society and Politics in Late Qing and Republican China* (Ph.D. diss., London University, 1978), 325.

movimiento, sino que también ayudaría a construir el carácter moral³⁰⁵.

La Sociedad para el Estudio Frugal envió varios estudiantes a Francia (y Gran Bretaña) antes de la Primera Guerra Mundial, pero esta actividad decayó con el inicio de la guerra. Durante la guerra, pocos estudiantes chinos fueron a estudiar a Francia. La actividad anarquista en Francia, sin embargo, recibió un impulso de otra fuente: la mano de obra china. Durante la guerra, se importaron alrededor de 200.000 trabajadores chinos para ayudar con la escasez de mano de obra creada por la guerra. Algunos de estos trabajadores trabajaron como *culis* en los ejércitos franceses, otros en las fábricas francesas. Después de la guerra, muchos se quedaron en Francia como trabajadores.

En 1914, los anarquistas habían establecido la nueva Sociedad para el Trabajo Diligente y el Estudio Frugal, cuyo principal objetivo era educar a los trabajadores chinos en Francia. Antes de 1911, los anarquistas habían empleado mano de obra china en su imprenta y en la fábrica de tofu que habían establecido para apoyar sus actividades. Sus

305 Para obtener información sobre estas actividades, véase Clifford, Wu Zhihui y Paul Bailey, *The Chinese Work-Study Movement in France*, *China Quarterly*, no. 115 (septiembre de 1988), 441–61. Recientemente, los académicos chinos han puesto a disposición extensos materiales sobre este movimiento. Véase *Qinghua daxue Zhonggong dangshi jiaoyan zu, Fufa Qingong Jianxue yundong shiliao* (Materiales históricos sobre el movimiento de estudio frugal y trabajo diligente en Francia), 3 vols. (Pekín: Beijing chubanshe, 1979).

actividades educativas con estos trabajadores proporcionaron el modelo para la actividad educativa que emprenderían más tarde.

Los anarquistas desempeñaron un papel crucial en la importación de trabajadores chinos a Francia durante la guerra. En 1916 establecieron la Asociación Educativa Sino-Francesa en cooperación con líderes académicos y empresariales franceses. La principal actividad de la Asociación era reclutar trabajadores chinos para Francia. En su escuela para trabajadores dedicaron sus esfuerzos a la mejora del comportamiento y la moralidad de los trabajadores. Estos trabajadores también recibieron una educación rudimentaria en temas generales, así como en organización laboral. Los anarquistas sirvieron como profesores en la escuela; Cai Yuanpei se destacó entre ellos³⁰⁶.

Después de la guerra, la Sociedad para el Trabajo Diligente y el Estudio Frugal volvió a recurrir a los estudiantes. Aplicando a los estudiantes sus experiencias en la educación de los trabajadores, la Sociedad dispuso que los estudiantes encontraran trabajo en Francia para financiar sus estudios. En 1919 había unas diez escuelas en China que preparaban

306 Estos discursos se imprimieron en Huagong zazhi (comenzó a publicarse en enero de 1917), aparentemente la revista de los trabajadores chinos en Francia. Los discursos de Cai se publicaron como parte de Cai Jiemin xiansheng yanxing lu (Registro de los discursos del Sr. Cai Jiemin) (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1920).

a los estudiantes para estudiar en Francia. En 1920 había en Francia más de mil estudiantes en el programa de la Sociedad para el Trabajo Diligente y el Estudio Frugal.

El programa de estudio y trabajo iba a tener un efecto importante en la política radical en China. No todos los estudiantes chinos que fueron a Francia bajo los auspicios anarquistas se convirtieron en anarquistas. Entre los graduados del programa se encontraban aquellos que se convertirían en líderes del Partido Comunista y del patriótico Partido Juvenil Chino. Sin embargo, su efecto inmediato fue la publicidad de la causa anarquista en China. Incluso aquellos entre sus graduados que rechazaron el anarquismo pasaron por una fase anarquista y fueron iniciados en el radicalismo a través del anarquismo.

Igualmente importantes fueron las ramificaciones ideológicas de los programas anarquistas. El contacto prolongado con los trabajadores chinos en Francia amplió la conciencia sobre el trabajo y el trabajador, primero entre los anarquistas y luego entre otros grupos en China. El programa de estudio y trabajo significaba cosas diferentes para diferentes personas. Para algunos era simplemente un medio práctico para proporcionar a los chinos una educación occidental. También produjo ideales que tendrían una influencia importante en el pensamiento de la Nueva Cultura y en la generación de jóvenes de la Nueva Cultura.

Los anarquistas relacionados con Shifu, o iniciados en el anarquismo por las actividades de su grupo, desempeñaron un papel menos visible pero igualmente importante en la difusión de las ideas anarquistas en China en esa época. La muerte de Shifu a temprana edad en 1915 había dejado a este grupo sin un liderazgo claro en estos años. Sin embargo, los anarquistas de Guangzhou se desplegaron desde su base en el sur hacia los principales centros metropolitanos, difundiendo el mensaje anarquista y organizando grupos anarquistas que servirían como vetas para la actividad anarquista.

En la propia Guangzhou, la actividad anarquista más significativa giró en torno a la organización laboral. Antes de 1915 los anarquistas habían mostrado interés por el sindicalismo y la educación obrera; sus ideas, según Ming Chan, influyeron en el trabajo incluso en estos años³⁰⁷. Xie Yingbo, un influyente líder sindical en Guangzhou, había estado asociado con Shifu en el Cuerpo del Asesinato de China antes de 1911; esta conexión posiblemente facilitó la entrada anarquista en el movimiento obrero. Los anarquistas participaron en la primera celebración del Primero de Mayo en China en 1918. Ese mismo año ayudaron a organizar el Sindicato de Trabajadores de las Casas de Té de Guangzhou, que atraía a 11.000 trabajadores

307 Ming K. Chan, *Labor and Empire: The Chinese Labor Movement in the Canton Delta, 1895-1927* (Ph.D. diss., Universidad de Stanford, 1975), 42.

entre gremios comerciales y empleados de las casas de té. Al año siguiente, los barberos de la zona se organizaron bajo influencia anarquista. A través de Xie Yingbo, los anarquistas también tuvieron influencia en el Sindicato de Mecánicos. Estos sindicatos han sido descritos como los primeros sindicatos modernos en China. El hermano de Shifu, Liu Shixin, desempeñó un papel destacado en estas actividades³⁰⁸.

Los anarquistas también participaron en la propagación de sus ideas, bajo las escuelas de esperanto. En 1915 (después de que el grupo Shifu fuera expulsado de Guangzhou y trasladado a Shanghai), había una escuela anarquista en Shanghai además de la de Guangzhou. Según una fuente, en 1914 había escuelas de esperanto en Tianjin, Fuzhou, Shanghai, Beijing, Chengdu, entre otras³⁰⁹. No es probable que todas estas escuelas fueran establecidas por anarquistas, y mucho menos por anarquistas del grupo de Shifu. Sin embargo, hubo una relación íntima en estos años entre el esperanto y el anarquismo; y los libros de texto en

308 Liu Shixin, Guanyu wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi (Recordando fragmentos de la actividad anarquista). WZFZYSX 2:926–39.

309 Wang Yan, Wuzhengfu zhuyi yu shijieyu (Anarquismo y esperanto), en Guangzhou wenshi ziliao (Materiales históricos y literarios sobre Guangzhou), núm. 1 (1962): 45.

esperanto, como el editado por Ou Shengbai en Guangzhou, sirvieron para difundir escritos anarquistas³¹⁰.

Algunos de los anarquistas de Guangzhou siguieron a Chen Jiongming a Fujian en 1918, donde, bajo su protección, propagaron el anarquismo de Shifu. Como en el caso de Xie Yingbo, el líder sindical, la conexión de Chen con los anarquistas era personal; él también había estado asociado con Shifu en el Cuerpo del Asesinato de China y después de 1911 extendió su protección a Shifu y sus seguidores. Sin embargo, la protección iba más allá de consideraciones puramente personales. El propio Chen, irónicamente para ser un militarista, sentía cierta simpatía por el anarquismo; Según Winston Hsieh, en ese momento también era responsable de la financiación de la Universidad Sino-Francesa de Lyon³¹¹. Un anarquista recordó que bajo su liderazgo, Zhangzhou en estos años se convirtió en una ciudad modelo. Los anarquistas actuaron libremente bajo su protección e incluso publicaron un periódico.

Ambas líneas de actividad anarquista, el programa de estudio y trabajo en Francia y las actividades de los seguidores de Shifu en China, ilustran la relación

310 *Ibíd.*, 41. Este texto de esperanto, según Wang, se utilizó ampliamente en todo el país.

311 Winston Hsieh, *Las ideas e ideales de un señor de la guerra: Ch'en Chiung-ming*, *Harvard Papers on China*, 16:214. Para obtener más información sobre Chen y los anarquistas en Fujian, véase Liang Bingxian, *Jiefang bielu*, 10-12, 15-18.

ambivalente de los anarquistas con las autoridades cuyo derrocamiento defendían. Esta relación reflejaba una tendencia persistente entre los anarquistas chinos a instrumentalizar el anarquismo al servicio de objetivos que contradecían sus propios objetivos declarados. Los anarquistas de París se codearon abiertamente con la élite política y económica en China y en el extranjero; la Asociación Educativa Chino-Francesa era una organización semioficial. Los seguidores de Shifu, mucho más claramente anarquistas en su identidad en ese momento, aceptaron la protección de las autoridades cuando pudieron.

Esta aceptación se debió en parte a una necesidad genuina de protección. Las discusiones sobre la actividad radical en China en este momento rara vez enfatizan las circunstancias políticas adversas bajo las cuales operaban los radicales. El nombre de Wu Zhihui figuraba entre los catalogados por la policía de Shanghai como bolcheviques peligrosos en China. Las autoridades chinas, centrales o locales, siempre estuvieron dispuestas a reprimir las actividades radicales extremas. Los cónsules estadounidenses lograron que las autoridades locales intervinieran contra los anarquistas en Fujian, a pesar de la protección de Chen. A menudo se contrabandeaba literatura radical entre cubiertas falsas para evitar ser detectadas, como lo ilustra el ejemplo de un manifiesto anarquista publicado en Baodingfu, que las

autoridades descubrieron dentro de las cubiertas de una Biblia china³¹².

La asociación anarquista con la autoridad también fue consecuencia de la persistencia de relaciones personales que a menudo contradecían los compromisos verbales de los anarquistas. También dio a los anarquistas falsas esperanzas sobre la posibilidad de confiar en autoridades que parecían favorables a su causa. Los anarquistas descubrieron esto, muy a su pesar, en 1928, cuando su coqueteo con el Guomindang bajo Chiang Kai-shek resultó en una trágica traición a su causa por parte de Chiang y de los decanos del anarquismo en China, quienes obviamente colocaron sus relaciones personales y su influencia oficial por encima de sus compromisos ideológicos a largo plazo.

Con el nombramiento de Cai Yuanpei como rector de la Universidad de Beijing, la actividad anarquista, como el Movimiento de la Nueva Cultura en general, cobró un nuevo impulso.

312 Descubrimiento notable en Paotingfu Manifiesto comunista chino distribuido en el Evangelio de San Lucas, Peking and Tientsin Times, 22 de marzo de 1922. Los anarquistas eran bastante creativos; incluso contrabandearon materiales en hogazas de pan. Véase Zheng Peigang, Wuzhengfu zhuyi zai Zhongguode ruogan shishi (Algunos datos sobre el anarquismo en China), Guangzhou wenshi ziliao, no. 1 (1963): 195. Las referencias a estos anarquistas aparecieron con frecuencia en el periódico estudiantil de Beida, Beijing daxue rikan (diario de la Universidad de Beijing), a partir de 1917.



Cai Yuanpei

El nombramiento de Cai fue particularmente significativo para los anarquistas, porque Cai había estado involucrado durante mucho tiempo con los anarquistas de París (más recientemente en el programa de estudio y trabajo en París) y él mismo era un anarquista filosófico (ver capítulo 2 arriba).

Después de 1917, Beida surgiría como un centro de actividad anarquista en China. Nadie ha sugerido que Cai

intentara activamente propagar ideas anarquistas en Beida, pero sus reformas en la universidad crearon una atmósfera en la que los anarquistas podían florecer, y fue responsable, aunque indirectamente y en forma un tanto cosificada, de dar publicidad a ideas que se habían originado con los anarquistas. Sus reformas atrajeron a los anarquistas universitarios que habían sido sus estrechos colaboradores intelectuales durante la década anterior, como Li Shizeng (que enseñaba filosofía moral además de biología) y Wu Zihui (un asesor académico). De los anarquistas de Guangzhou, Huang Ling shuang y Yuan Zhenying eran profesores en la universidad, Ou Shengbai y otros se matricularon como estudiantes. Según Xu Deheng, los anarquistas constituían uno de los tres grupos principales del profesorado universitario, además del grupo Nueva Juventud y los conservadores³¹³.

Los anarquistas al menos podrían haber interpretado las propias actividades de Cai como favorables a su causa. Uno de los componentes importantes de su filosofía educativa fue el fomento de un espíritu de grupo y hábitos de ayuda mutua. Para ello animó a los estudiantes a establecer grupos que abarcaran desde grupos de discusión hasta cooperativas. Poco después de convertirse en canciller, patrocinó el establecimiento de la Sociedad para Promover

313 Xu Deheng, *Wusi yundong zai Beijing* (El movimiento del 4 de mayo en Beijing), en *Wusi yundong huiyi lu* (Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1979) 1:212.

la Virtud (*Jinde hui*)³¹⁴. Esta sociedad, que deriva su nombre de la sociedad anarquista de 1912, adoptó como directrices los principios de otra: la Sociedad de la Conciencia de Shifu (*Xinshe*). La declaración de la sociedad se refería específicamente a la *Jinde hui* de principios de la República que, según se decía, había sido fundada por socialistas como Cai, Wu y Li, para abordar las cuestiones de cómo alcanzar el comunismo y abolir el matrimonio³¹⁵. La sociedad pudo reclutar alrededor de mil miembros para el período del 4 de mayo.

La enseñanza del esperanto fue otra área de actividad anarquista. El anarquista Sun Guozhang (posteriormente asociado a la revista radical *Fendou* [Lucha], que propugnaba un anarquismo nihilista) estaba a cargo de la enseñanza del esperanto; según un aviso publicado en el diario estudiantil de la universidad en diciembre de 1917, su clase de esperanto había atraído a cincuenta y tres estudiantes, aunque es difícil saber si todos estos estudiantes eran de Beida³¹⁶. Ese mismo mes, el periódico comenzó a publicar por entregas un artículo de Ou Shengbai sobre Zamenhof, el inventor del esperanto.

314 Liang Zhu, *Cai Yuanpei y Beijing daxue* (Cai Yuanpei y Universidad de Beijing) (Ningxia renmin chubanshe, 1983), 158–65.

315 *Beijing daxue zhi Jinde hui* (Sociedad de Promoción de la Virtud de la Universidad de Beijing), *Beijing daxue rikan* (Diario estudiantil de Beijing), 19 de enero de 1918.

316 *Beijing daxue rikan*, 13 de diciembre de 1917.

También hay pruebas considerables de que los anarquistas formaban un grupo influyente dentro de las actividades estudiantiles en la universidad. En febrero de 1918, Sun Guozhang se convirtió en editor del diario estudiantil, que luego comenzó a publicar artículos en esperanto (Chen Duxiu era asesor de la facultad)³¹⁷. En 1920, Zhu Qianzhi, que más tarde ganaría fama como defensor del anarquismo nihilista, se convirtió en editor del semanario estudiantil. Bajo su dirección, el semanario publicó debates sobre anarquismo y trabajo; dos de sus números llevaban en la portada fotografías de Kropotkin y Bakunin³¹⁸. También hay evidencia indirecta de poder anarquista en la universidad. En 1918, los estudiantes de la universidad organizaron una sociedad para protestar contra las actividades japonesas contra China. Los estudiantes querían llamar a la sociedad Sociedad Patriótica (*Aiguo hui*), pero, según Xu Deheng, cambiaron el nombre a Sociedad para Salvar la Nación (*Jiuguo hui*) bajo la presión de los anarquistas³¹⁹.

Si los anarquistas estaban activos en las diversas organizaciones de la universidad que no eran explícitamente

317 *Ibíd.*, 8 de febrero de 1918. En el número del 16 de febrero, el periódico añadió un titular en esperanto.

318 *Beijing daxue xuesheng zhoukan* (semanario estudiantil de la Universidad de Beijing), núms. 12, 16. También fue aquí donde Huang Lingshuang y Zhu Qianzhi habían debatido anteriormente sobre el anarquismo. El número 12 enmarcaba el retrato de Kropotkin con los lemas Libre organización, libre asociación, ayuda mutua, apoyo mutuo.

319 Xu Deheng, *Movimiento del Cuatro de Mayo en Beijing*, 212.

anarquistas, también tenían sus propias organizaciones. En 1917, estudiantes y profesores organizaron la Sociedad de la Verdad (*Shishe*) para promover objetivos anarquistas. Sus miembros eran Huang Lingshuang, Hua Lin, Ou Shengbai y Yuan Zhenying, todos líderes del movimiento anarquista en la década de 1920.

En 1919, esta sociedad fue reemplazada por la Sociedad de la Evolución (*Jinhua she*), que reunió a los anarquistas de Beida con anarquistas de otras partes de China. Otros anarquistas Beida, liderados por Zhu Qianzhi, establecieron en 1923 la Sociedad de Lucha (*Fendou she*) para propagar su propia versión del anarquismo³²⁰.

La actividad anarquista se reflejó en las publicaciones anarquistas. Los anarquistas habían participado en el Movimiento Nueva Cultura desde el principio a través de sus contribuciones a la *Nueva Juventud*. Los nombres de Wu Zhihui, (Huang) Ling Shuang, (Yuan) Zhen Ying, Hua Lin, (Liang) Bingxian aparecieron con frecuencia en la revista antes de 1919. Sin embargo, sus contribuciones a la *Nueva Juventud* carecían de una identidad clara³²¹. Estas

320 Wusi shiqi qikan jieshao 3, pt. 1:215. Para Chen, véase Zheng Peigang, Algunos hechos sobre el anarquismo, 186.

321 La única excepción fue la traducción al chino de un ensayo (publicado simultáneamente en chino e inglés), Xie yu tie (Sangre y hierro), del periódico anarquista inglés Freedom. Este ensayo, traducido por Ru Fei, defendía abiertamente el socialismo y la revolución social desde una perspectiva anarquista. Xin qingnian 1, no. 4 (15 de diciembre de 1915).

contribuciones abarcaron desde discusiones sobre la filosofía de Nietzsche hasta traducciones de Tolstoi y Emma Goldman. Apoyaban casi por completo la defensa de esa revista de la liberación individual de las instituciones sociales. Si bien desempeñaron una función importante al familiarizar a los lectores *de Nueva Juventud* con los nombres de anarquistas famosos y sus puntos de vista sobre el individuo, el matrimonio y la familia, no impartieron ninguna imagen clara del anarquismo como una filosofía social y política integral con una identidad propia.



Boulogne, Francia. Trabajadores del Cuerpo de Trabajo de China

Más importantes como fuentes para el anarquismo fueron varias revistas publicadas por los anarquistas o guiadas por ellos. En agosto de 1916, los chinos en Francia comenzaron

a publicar el *LuOu zazhi*. Aparentemente el órgano de la Asociación Educativa Chino-Francesa, la revista publicó las opiniones de los anarquistas que dominaban esa organización.

Su editor fue Chu Minyi de los anarquistas de la *Nueva Era*. Entre los contribuyentes más prolíficos se encuentran Cai Yuanpei, Li Shizeng, Wang Jingwei y Wang Shijie. A este le siguió, en enero de 1917, el *Huagong Zazhi* (Revista de los trabajadores chinos), una revista dirigida a los trabajadores chinos en Francia. La revista publicó artículos para educar a los trabajadores y librarlos de sus hábitos indeseables; sus lemas eran diligencia, frugalidad y estudio. Las conferencias de Li Shizeng y Cai Yuanpei en la escuela de trabajadores ocuparon la mayor parte del espacio de la revista dedicado a las discusiones.

En julio de 1917, la Sociedad de la Verdad de Beida comenzó a publicar *Ziyou lu* (Registros de la libertad). Según Huang Lingshuang, la Sociedad de la Verdad era una de las tres patas del trípode del anarquismo en China, las otras eran *Xinshe* (Sociedad de la Conciencia) en Guangzhou y *Qunshe* (Sociedad de Masas) en Nanjing. *Registros de libertad* se dedicó a la búsqueda de una organización anarquista en la política y a la defensa del verdadero principio del comunismo en la economía³²². Entre sus contribuyentes se encontraban miembros destacados de

322 Wusi shiqide shetuan 4:164.

una creciente generación de anarquistas. Aparte de Huang Lingshuang, estos eran Hua Lin, Ou Shengbai y Yuan Zhenying.

Otras publicaciones periódicas anarquistas aparecieron en 1918: *Renqun* (Misas) publicada por la Sociedad de Masas en Nanjing, y *Pingshe zazhi* (revista de la Sociedad de la Paz) publicada por la Sociedad de la Paz en Shandong. Estas revistas duraron poco debido a dificultades internas y al acoso de las autoridades. En enero de 1919, cuatro sociedades anarquistas (Voz del Pueblo en Guangzhou, Masas en Nanjing, La Sociedad de la Paz en Shandong y la Sociedad de la Verdad en Beijing) se fusionaron para establecer una nueva sociedad, *Jinhua she* (Sociedad de la Evolución), y comenzaron la publicación de una nueva revista, *Jinhua zazhi* (Evolución) en Nanjing. La revista apenas superó el Movimiento del 4 de Mayo, cuando fue cerrada por las autoridades³²³.

Los participantes en estas actividades nos dan una pista de la rápida expansión y proliferación de grupos anarquistas fuera de los principales centros urbanos durante el Movimiento del Cuatro de Mayo. Según Liu Shixin, la Sociedad de Masas de Nanjing tenía entre sus miembros a antiguos miembros del Partido Socialista (los socialistas

323 Véase la orden del Ministerio de Comunicaciones relativa a la prohibición de Jinhua y otras publicaciones anarquistas, en *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang*, 19.

puros del grupo de Taixu)³²⁴. Los miembros de los partidos socialistas del primer período republicano, con sus inclinaciones anarquistas, pueden haber proporcionado un grupo de miembros potenciales. Se recordará que el propio Jiang Kanghu había regresado a China en ese momento y se dedicaba una vez más a organizar actividades entre las que se encontraba una sociedad de tres/dos (sin gobierno, sin familia, sin religión: de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad). Si bien no son anarquistas, estrictamente hablando, es plausible que estos grupos en las provincias desempeñaran un papel en la propagación del anarquismo.

Las publicaciones anarquistas más novedosas del período anterior al Movimiento del 4 de Mayo fueron dos revistas dedicadas al trabajo, *Espejo del Trabajo (Laodong baojian)* y *Trabajo (Laodong)*, ambas publicadas en 1918. De estas dos, la más importante con diferencia fue *Trabajo*. La primera revista de China dedicada específicamente a la promoción de la causa de los trabajadores (y a mencionar el trabajo en su título). *Espejo del Trabajo* planteó cuestiones laborales principalmente de pasada en sus discusiones sobre cuestiones generales del anarquismo, que fueron continuación de discusiones anteriores en *Voz del Pueblo*. *Trabajo*, editado por Liang Bingxian, abordó directamente cuestiones laborales. La revista discutió el conflicto entre trabajo y capital y abogó por la revolución social. Entre sus

324 Liu Shixin, *Actividad anarquista*, 9–32.

primicias estuvieron las discusiones sobre la importancia del Primero de Mayo y de las actividades laborales en China. También fue la primera revista en China que analizó con cierta profundidad las implicaciones de la Revolución de Octubre, lo que inesperadamente beneficiaría la causa de la expansión del anarquismo.

La Revolución de Octubre y el anarquismo

Hay alguna evidencia de que los radicales chinos inicialmente vieron la Revolución de Octubre en Rusia no como una revolución marxista sino como una revolución anarquista, o al menos una revolución que era consistente con los objetivos anarquistas. Un historiador chino ha escrito sobre los radicales en Guangzhou:

En ese momento [es decir, antes del Movimiento del 4 de Mayo en 1919], bastantes personas pensaban que la victoria de la Revolución de Octubre en Rusia era la victoria del anarcocomunismo. Los radicales que estaban descontentos con la situación en China y querían una

revolución comenzaron, por tanto, a creer en el anarquismo³²⁵.

Para que esto no se vea como una idiosincrasia de Guangzhou, donde el anarquismo tenía fuertes raíces, podemos señalar que Shao Lizi, miembro destacado del Guomindang y participante en las primeras actividades del Partido Comunista, recordó la misma tendencia en Shanghai³²⁶. Según Maurice Meisner, después de la Revolución de Octubre el nombre de Kropotkin comenzó a aparecer con mayor frecuencia en los escritos de Li Dazhao, más tarde el primer marxista de China. De hecho, los propios escritos de Li sobre la Revolución de Octubre de finales de 1918 estaban imbuidos del lenguaje del anarquismo³²⁷.

Gran parte de esta confusión entre la Revolución de Octubre y el anarquismo fue consecuencia de la confusión mundial sobre la Revolución de 1917. Anarquistas destacados, entre ellos Emma Goldman y el propio Kropotkin, creyeron desde el principio que la Revolución, si

325 Zhu Zhengjia, ed., *Zhonggong dangshi yanjiu lunwen xuan* (Ensayos seleccionados sobre la historia del Partido Comunista de China), 3 vols. (Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1983), 1:161.

326 Shao Lizi, *Dang chengli qianhoude yixie qingkuang* (Ciertas circunstancias que rodearon el establecimiento del partido), en *Yida qianhou* (El período del primer congreso), 2 vols. (Pekín: Renmin chubanshe, 1980), 2:70.

327 Arif Dirlik, *Los orígenes del comunismo chino* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), cap. 3.

no anarquista, al menos tenía potencial para desarrollarse en una revolución social anarquista. En China la confusión se vio agravada por la asociación de la idea de revolución social con el anarquismo. Hasta la década de 1920, los anarquistas eran los únicos en China que defendían consistentemente una revolución social desde abajo. La Revolución de Octubre, que rápidamente llegó a ser aclamada por los radicales de todo el mundo como la primera revolución social genuina de la historia, a los radicales chinos les pareció plausiblemente una revolución anarquista. El hecho de que los oponentes de la Revolución la calificaran vulgarmente de anarquista puede haber confirmado la impresión. Los propios anarquistas, incluso los anarquistas de la Unión Soviética, así como Emma Goldman y Alexander Berkman, no renunciaron a la asociación del anarquismo con la Revolución Bolchevique hasta 1922, incluso si habían empezado a sospechar de ella a principios de 1919. También fue entonces cuando los anarquistas chinos abandonaron las esperanzas de una cooperación anarquista-bolchevique en la causa de la revolución social.

Los anarquistas en China en 1918 contribuyeron activamente a esta asociación del anarquismo con la Revolución de Octubre. Los dos debates sobre la Revolución de Octubre publicados en el segundo número de *Traabajo* en abril de 1918 se encuentran entre los informes más detallados sobre el significado y la ideología de la Revolución que se publicaron en China en 1918. (Este fue también el

número para celebrar el Primero de Mayo por primera vez). Es posible que estos informes hayan dado forma a las opiniones de los radicales chinos sobre la Revolución hasta bien entrado 1918 y, al identificar el anarquismo con una revolución que tenía un prestigio considerable a los ojos de los radicales, ayudaron a aumentar el prestigio y también la propagación del anarquismo. Un artículo de un tal Yi Cun, titulado La estrategia política de los extremistas en Rusia (Iguo guojipai shixingzhi zhenglue), describía la Revolución en términos de sus políticas internas y externas. Citando a Trotsky, el autor describió la Revolución como una revolución en sentido amplio (*guangyidi geming*), lo que significa que la Revolución no se limitó a la política sino que se extendió también al ámbito económico, y también que no era meramente nacional sino global en sus aspiraciones, como lo demostraron los esfuerzos por exportar la Revolución. Como expresó el autor: La revolución realizada por los rusos es una revolución mundial, es una transformación social (*gaige*)³²⁸. Era una revolución, observó, que los burócratas y los ricos temían pero que los trabajadores y los pobres acogieron con agrado. No hay duda de las simpatías del autor, quien se refirió a los revolucionarios como hermanos (*xiongdi*) y compatriotas (*tongbao*).

328 Yi Cun, Iguo guojipai shixingde zhenglue (La estrategia política de los extremistas en Rusia), *Laodong*, no. 1 (20 de marzo de 1918): 9.

Un tono similar impregnaba el segundo artículo, *Breve relato de Lenin*, el líder de la revolución social rusa (Iguo shehui gemingzhi xianfeng Lining shilue), que describía a Lenin como el defensor más entusiasta del universalismo (*datong zhuyi*) en el mundo. Como en el primer artículo, esta discusión también destacó como objetivos de la Revolución la terminación inmediata de la guerra y la redistribución de la propiedad para aliviar a los pobres. Describió la revolución en nuestra vecina Rusia como una revolución social para igualar a ricos y pobres. Más significativamente, el autor afirmó que si bien la gente teme estas dos palabras, la revolución social, no es más que la tendencia natural del mundo³²⁹. Una declaración similar se repitió en un ensayo en el tercer número de la revista, *Un análisis de Lenin, La realidad de la revolución rusa* (Liningzhi jiepei, Iguo gemingzhi zhenxiang). Anticipándose dos meses a Li Dazhao, el autor afirmó: La Revolución Francesa dio origen a la civilización del siglo XIX; la Revolución Rusa representa las tendencias del siglo XX³³⁰.

En los números siguientes (el último fue el número 5 en julio de 1918), *Trabajo* publicó otros debates sobre la Revolución Rusa, incluido uno sobre los diversos grupos socialistas en Rusia y sus órganos de publicación, un artículo sobre las consecuencias de la liberación campesina y una breve reseña con biografías de Trotsky y Breshkovskaya. No

329 *Laodong*, no. 2 (12 de abril de 1918).

330 Citado en *Wusi siqi qikan jieshao* 2, pt. 1:170

he visto estos números y, por lo tanto, no puedo analizar su contenido. Baste decir aquí que estas discusiones se intercalaron con los numerosos artículos que la revista publicó sobre el trabajo y el anarquismo. Entre sus causas destacaba el laborismo de Tolstoi (*laodong zhuyi*), que Li Dazhao saludaría unos meses más tarde como un rasgo básico de la Revolución.

Sobre la base de los artículos de números anteriores, es posible afirmar que *Trabajo* describió la Revolución de Octubre como una revolución en perfecta armonía con las aspiraciones anarquistas. Un artículo del primer número, dedicado a la discusión de las luchas obreras contra la guerra en Europa, describía la ideología de la Revolución de Octubre como anarcocomunismo (*wuzhengfu gongchan*), en primer lugar, y libertad, igualdad y amor universal, en segundo lugar. El mismo artículo describía los objetivos de la Revolución como el establecimiento de la anarquía, la abolición de la propiedad privada y la religión y el fin de la guerra³³¹. Los artículos del siguiente número de la revista, que ya he comentado, se hicieron eco de estos puntos de vista en su descripción de las políticas bolcheviques como esfuerzos para deshacerse de las leyes, y de Lenin como un internacionalista concienzudo que no tenía concepción de las fronteras nacionales. El artículo número tres citado anteriormente parece haber corregido estos puntos de vista

331 Laoren, Ouzhan yu laodongzhe (La guerra europea y los trabajadores), *Laodong*, no. 1:17.

al señalar el hecho de que los bolcheviques remontaban su linaje a Marx, quien había estado en desacuerdo con los anarquistas. Pero la impresión general que se obtenía de la revista, especialmente considerando su contexto anarquista general, era que la Revolución Rusa no se desviaba significativamente de las nociones anarquistas de revolución social.

A principios de 1919, algunos anarquistas se volverían contra la Revolución de Octubre y el bolchevismo; otros continuaron viéndolo con buenos ojos e incluso considerándolo básicamente anarquista. Todavía en 1920, el área de Fujian bajo Chen Jiongming, un semillero de actividad anarquista, era conocida como la Rusia soviética del sur de Fujian, y los anarquistas allí (dirigidos por Liang Bingxian, quien ahora editaba una revista anarquista en Fujian) sirvieron como una fuente importante de información sobre la Unión Soviética y el progreso de la revolución. Ocupaban un lugar destacado en la lista de personas con las que el agente de la Comintern Gregory Voitinsky debía contactar cuando llegó a China en marzo de 1920 para organizar el comunismo. Cuando la revista *Nueva Juventud* se convirtió en órgano del incipiente Partido Comunista en septiembre de 1920 y añadió una nueva sección sobre la Unión Soviética, Chen Duxiu pidió al anarquista Yuan Zhenying que la editara.

La dialéctica de la revolución: revolución social y transformación ética

A finales de la década de 1910, el anarquismo en China había asumido un rostro complejo. Además de los anarquistas sociales, había anarquistas para quienes el anarquismo representaba un individualismo extremo del tipo que había sido defendido por Max Stirner (Zhu Qianzhi), o señalaba el camino hacia la realización de una concepción estética de la vida (Zhou Zuoren y Hua Lin). Los anarquistas chinos también descubrieron a nuevos anarquistas extranjeros, en particular Emma Goldman, cuyos escritos sobre el amor y la familia (y más tarde sobre la Unión Soviética) adquirieron enorme popularidad durante el Movimiento de la Nueva Cultura; Goldman causaría una profunda impresión en una anarquista en particular, Bajin, quien llegaría a verla como su madre espiritual y le tendría una devoción de por vida.

La creciente variedad de anarquismos y la proliferación de grupos anarquistas tras el Movimiento del 4 de Mayo hacen casi imposible resumir el pensamiento de los anarquistas chinos en este momento. Mucho de esto aún está por

descubrir. Restringiré la discusión aquí a los anarquistas sociales y me centraré en aquellas ideas que iban a causar una impresión duradera en el radicalismo del 4 de mayo y el discurso revolucionario en China.

Los anarquistas difundieron sus ideas en estos años no sólo en revistas anarquistas, sino a través de contribuciones a publicaciones de interés general, así como a través de la circulación de panfletos (entre los que destacaban los escritos de Shifu), que por medios clandestinos llegaron incluso a localidades provinciales. No menos importantes como los textos sobre el anarquismo fueron las actividades anarquistas, que fueron particularmente importantes en el surgimiento de una cultura radical entre los jóvenes del 4 de Mayo.

Entre las ideologías que contribuyeron a la formación del Movimiento de la Nueva Cultura, el anarquismo surgió tempranamente cuando la ideología de la izquierda radical, que buscaba dirigir la revolución cultural en la dirección de una revolución social, vio en la transformación cultural de la sociedad china un medio para llevar a China hacia el socialismo y deseaba, al menos en teoría, expandir la revolución cultural más allá de los intelectuales para abarcar a la gente común (*pingmin*)³³². Los estudios sobre el

332 Las autoridades estaban particularmente preocupadas por este aspecto de la defensa anarquista, que hacía que los anarquistas parecieran el grupo más peligroso entre los radicales chinos. Creían que en una época de crisis económica y depresión, los esfuerzos anarquistas para radicalizar a los

Movimiento de la Nueva Cultura, incluidos los estudios realizados por académicos comunistas, dejan la impresión de que el socialismo no fue un componente significativo del movimiento hasta después de 1919, cuando, bajo la influencia de la Revolución Rusa, los intelectuales chinos comenzaron a mostrar interés en él. Esto es engañoso y sólo válido si negamos el socialismo de los anarquistas. Es cierto que la palabra *socialista* no aparece muy a menudo en la literatura de la Nueva Cultura antes de 1919. Los propios anarquistas chinos no anunciaron su anarquismo en sus contribuciones a revistas convencionales como *Nueva Juventud* o *Renacimiento*; la palabra *anarquismo* aparece raramente en las contribuciones anarquistas a estas revistas, e incluso en la descripción de la filosofía política de autores como Tolstoi y Emma Goldman, cuyas obras los anarquistas tradujeron al chino. Lo que distinguió los escritos anarquistas de estos años no fue su reivindicación del socialismo, sino su defensa de una revolución social, el sello distintivo de las ideologías socialistas en China desde 1905. Durante el Movimiento de la Nueva Cultura, los anarquistas surgirían como los campeones del pensamiento chino de una revolución social que iría más allá de los cambios en la

trabajadores y estudiantes representaban una grave amenaza para el Estado. Véase *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang*, 34, 74. El encargado de negocios estadounidense en Beijing, Charles de Tenney, se hizo eco de estos temores en un despacho del 26 de abril de 1920 al Departamento de Estado: Debe entenderse que hay una gran clase de chinos sin tierra y sin dinero para quienes las perspectivas de saqueo son una atracción y que pueden verse influenciados por la propaganda.

cultura o la política, y aunque sus ideas pueden no ser fácilmente identificables como constitutivas de un programa socialista, fueron responsables de introducir en el discurso de la Nueva Cultura no sólo ideas socialistas y un vocabulario socialista, sino también una visión socialista. Esto no sólo preparó el terreno para el florecimiento del socialismo después del Movimiento del 4 de Mayo, sino que también ayuda a explicar por qué el anarquismo disfrutó de la mayor popularidad entre las ideologías socialrevolucionarias en competencia a principios del período del 4 de Mayo.

Las ideas y actividades anarquistas en el período del 4 de mayo siguieron las líneas establecidas por los anarquistas anteriores. Para ellos, lo básico era el compromiso con la revolución social a través de la educación, cuyo objetivo final era la transformación ética de los individuos para descubrir las inclinaciones anarquistas naturales que eran un don humano universal. Dos aspectos de esta dotación se volvieron particularmente prominentes en las discusiones sobre el anarquismo en el período del 4 de Mayo, con implicaciones duraderas para el discurso revolucionario: la ayuda mutua y la combinación de trabajo y aprendizaje en la creación de una nueva generación de jóvenes. En 1919, estas dos ideas se habían vuelto fundamentales para los experimentos de reorganización de la vida social (un movimiento comunal, por así decirlo) que expresaban más elocuentemente que las palabras la cultura radical que los anarquistas habían ayudado a crear.

Un breve resumen de las premisas relativas al papel de la educación que anteriormente había informado la idea anarquista de la revolución social puede ser útil aquí, ya que estas mismas premisas dieron forma a la ideología de los anarquistas del 4 de Mayo. Los anarquistas creían que una sociedad revolucionaria sólo podía ser tan buena como el proceso revolucionario que la produjo. En la fase más temprana del anarquismo en China, anarquistas como Zhang Ji creían que el fin justificaba los medios. Los anarquistas continuaron expresando una orientación similar en años posteriores. Los escritos y programas anarquistas hasta bien entrados los años veinte a menudo mostraban una inclinación por la violencia: la propaganda violenta mediante los hechos era una característica habitual de los programas anarquistas; y en 1925 el *Manifiesto de los anarquistas de Hunan* declaraba inconsecuentemente que una bomba es mejor que mil libros³³³.

La determinación de hasta qué punto los anarquistas practicaban el tipo de violencia que predicaban debe esperar a un tipo diferente de investigación. La evidencia es que la mayoría de los anarquistas (y los más influyentes) antepusieron la propaganda y la educación pacíficas a la violencia, lo cual era consistente con la concepción de revolución que subyace a la mayoría de los escritos anarquistas: que la violencia y la opresión perpetradas en

333 Hunan qu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan (Manifiesto de los anarquistas de Hunan), Colección Hudson, Paquete 6, parte 2.

nombre de la revolución crearían una sociedad violenta y opresiva que traicionaría la promesa de la revolución. De hecho, el rasgo distintivo del programa anarquista fue que la revolución, para producir una sociedad genuinamente revolucionaria, debe, en el proceso mismo, crear las instituciones del futuro. Lo básico de este programa era una concepción de la revolución como un proceso más que como una empresa histórica discreta. Los anarquistas del período del 4 de Mayo se negaron a distinguir fines y medios, las metas de la revolución de los medios empleados para alcanzar esas metas. La revolución debe, en su progreso, crear las instituciones que contendrán, en embrión, la sociedad del futuro. Estas instituciones, a su vez, asegurarían un mayor progreso de la revolución al proporcionar espacios sociales para la transformación de los individuos y su conciencia social. Para los anarquistas, esta dialéctica revolucionaria descartaba la utilización de cualquier medio que contradijera los objetivos finales de la revolución, ya que los malos medios distorsionarían aún más la naturaleza social de los individuos y los alejarían del anhelado objetivo de la revolución. Éste, como veremos, fue el punto de partida de las críticas anarquistas al bolchevismo en los años veinte.

Los anarquistas de *Nueva Era* habían establecido una década antes el lugar de la educación en la revolución: la educación no era más que el aspecto positivo de la revolución, así como la violencia era su aspecto negativo. El

propósito negativo de la revolución era eliminar los obstáculos institucionales y materiales a la liberación del potencial humano; pero era la educación, su aspecto positivo, lo que nutría la moralidad exigida por el ideal anarquista y hacía posible la creación de las embrionarias instituciones anarquistas que marcarían el progreso de la revolución social.

La idea revolucionaria anarquista se resolvió finalmente en una dialéctica entre el individuo y las instituciones sociales: la difusión de la moral anarquista entre los individuos conduciría a la sustitución de instituciones autoritarias por instituciones sociales anarquistas embrionarias, lo que, a su vez, promovería aún más el progreso de la ideología anarquista, hasta que, finalmente, el anarquismo llegase a abarcar todos los aspectos de la vida de toda la humanidad. En otras palabras, la educación era una revolución; educación para la revolución.

Los anarquistas consideraban el aprendizaje, especialmente el científico, como un componente importante de la educación que proponían. No hay más moral que el aprendizaje, había proclamado Wu Zhihui en *Nueva Era*. La Sociedad de la Verdad de Beida adoptó como directriz básica el lema de promover la moralidad y cultivar el conocimiento³³⁴. La Declaración de la Sociedad del Progreso de 1919 afirmaba, citando a Thomas Huxley: Si el

334 *Wusi shiqide shetuan* 4:162.

actual avance del aprendizaje no puede alterar fundamentalmente la condición decadente en la que vive la gran mayoría de la humanidad, entonces sólo puedo decir una cosa: invoquemos rápidamente ese misericordioso cometa que aniquile este globo, y a nosotros con él³³⁵. Los anarquistas comúnmente sostenían que la moralidad de un pueblo era proporcional a su aprendizaje. En otras palabras, el progreso en el aprendizaje era en sí mismo un progreso hacia el tipo de sociedad que imaginaban. Como en años anteriores, esto subyacía en su llamado a la universalización de la educación, que creían que era el requisito previo para el progreso humano.

El énfasis en la educación es un recordatorio del enfoque básicamente reformista y evolucionista de la revolución que caracterizó al anarquismo chino. En la *Declaración de la Sociedad Evolutiva (Jinhua)* de 1919, Huang Lingshuang reiteró la explicación de Li Shizeng en *Nueva Era* de la revolución como reevolución, como un medio para asegurar el avance inevitable de la sociedad³³⁶. Sin embargo, los anarquistas asignaron una función profundamente radical a la educación. El objetivo de la educación (como de la revolución) era eliminar la autoridad (*qiangquan*) y así permitir a los individuos descubrir su verdadero yo. Los anarquistas veían en la autoridad la causa fundamental de la distorsión de la bondad natural de las personas y creían que,

335 *Wusi shiqi qikan jieshao* 3, pt. 2:494–95.

336 *Wusi shiqide shetuan* 4:162.

una vez eliminada la autoridad, la bondad básica de la humanidad se reafirmaría en la formación de una sociedad anarquista. La autoridad estaba difundida por toda la sociedad actual, encarnada en sus diversas instituciones. En palabras de Huang Lingshuang: Lo que entendemos por autoridad no es simplemente el militarismo de Alemania y Austria, o el superhumanismo de Nietzsche, sino la política, la religión, el derecho y el capitalismo de la sociedad actual que obstruyen la realización de la libertad y la felicidad por parte de la humanidad como un todo. Huang se olvidó de explicar una institución de autoridad cuyo repudio por parte de los anarquistas aumentaría enormemente su atractivo durante el período del 4 de mayo: la familia. Los anarquistas siempre habían creído que la familia era la encarnación de la autoridad en la vida cotidiana; también era, como decía el manifiesto de los anarquistas de Hunan, un instrumento para la producción de egoísmo³³⁷.

Con la abolición de la autoridad, la bondad (y la sociabilidad) instintivas se afirmarían y se erradicaría la tendencia al egoísmo, el saqueo y la opresión de los individuos en la sociedad actual. Como lo expresa un manifiesto emitido desde Zhangzhou (muy probablemente uno de los ensayos de Shifu), el principio del comunismo anárquico era una verdad oculta en la mente de cada

337 Hunan qu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan.

individuo³³⁸. La transformación moral, o más bien la restitución moral, del individuo era clave para la visión anarquista de una educación que resultaría en una revolución social.

Esta moralidad era, en última instancia, una moralidad social. Los anarquistas deseaban abolir las instituciones que encarnaban la autoridad, instituciones que dividían a las personas entre sí y obstruían la creación de una sociedad orgánica cuya cohesión derivara no de la coerción sino de la tendencia natural de la humanidad a la asociación voluntaria. La convicción anarquista en la posibilidad de realizar tal sociedad se basaba en una visión de la humanidad que era a la vez natural, estética y racional. El anarquismo es el medio para (alcanzar) la belleza, el comunismo es el camino para (alcanzar) la bondad, escribió Huang Lingshuang en su ensayo preliminar a *Registros de libertad* en 1917. En el centro de esta visión había una convicción en la bondad instintiva de los seres humanos. Una carta publicada en el mismo número de la revista decía: La moralidad del anarquismo es igualdad, amor universal (*boai*) y libertad; no hay uno entre ellos que no esté de

338 Este manifiesto, que circuló ampliamente, era, a juzgar por su contenido, Wuzhengfu qianshuo (El anarquismo explicado con sencillez) de Shifu, en *Shifu wencun* (Obras completas de Shifu) (np: Gexin shuju, 1927).

acuerdo con el crecimiento espontáneo de las dotes naturales humanas³³⁹.

El principio del comunismo anárquico es una verdad oculta en la mente de cada individuo, declaraba el manifiesto de Zhangzhou, y explicaba que esta verdad (la moral anárquica) no era más que trabajo y cooperación, los cuales son dones naturales para los seres humanos y no se derivan de afuera. (La cooperación probablemente era *huzhu*, ayuda mutua, en el original.) Hacia 1918, la creación de espacios institucionales que permitieran la práctica de la ayuda mutua y la combinación de trabajo y aprendizaje aparecieron como los aspectos más destacados de la concepción anarquista del proceso de revolución social, y a pesar de todo el reformismo implícito en la insistencia en la educación como medio para la revolución, estos objetivos eran bastante radicales en sus implicaciones culturales. La ayuda mutua era para los anarquistas la piedra angular de la moral anarquista, como lo había sido para Kropotkin. En su *Moralidad anarquista*, Kropotkin había escrito:

La hormiga, el pájaro, la marmota, el salvaje no han leído ni a Kant ni a los padres de la Iglesia, ni siquiera a Moisés. Y, sin embargo, todos tienen la misma idea del bien y del mal. Y si reflexionáis un momento sobre lo que hay en el fondo de esta idea, veréis directamente que lo que se considera *bueno* entre las hormigas, las marmotas

339 *Wusi shiqide shetuan* 4:164, 167.

y los cristianos o los moralistas ateos es lo que es *útil* para la conservación de la especie; y lo que se considera *malo* es lo que resulta *perjudicial* para la preservación de la especie. (Cursiva en el original)

Kropotkin consideraba, por tanto, la solidaridad como una ley natural de mucha mayor importancia que la lucha por la existencia, y concluyó que la ley de la ayuda mutua, no la competencia, era la ley del progreso³⁴⁰.

Los anarquistas chinos, siguiendo a Kropotkin, consideraron esta tendencia natural a la ayuda mutua como el contenido esencial de la bondad humana (*liangxin*). Dotaron a esta tendencia del estatus de principio científico universal (*gongli*) y la opusieron a las nociones darwinianas de conflicto que, según creían, animaban a los hombres a comerse a los hombres. Hua Lin argumentó que la ciencia del siglo XIX había demostrado que el hombre era un animal social³⁴¹. Cai Yuanpei sermoneó a los trabajadores chinos en París que la división del trabajo y la interdependencia social eran características fundamentales de la sociedad humana³⁴². La ayuda mutua era racional, no sólo porque era natural para la humanidad (y el funcionamiento racional del

340 Peter Kropotkin, *Anarchist Morality*, en *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (Londres: Benjamin Blom, 1968), 91, 95.

341 Shishe ziyou lu (Registros de la Sociedad de la Libertad de la Verdad), *Wusi shiqi qikan jieshao* 3, pt. 1:216–17.

342 *Cai Jiemin xiansheng yanxing lu*, 339–41.

cosmos), sino porque contaba con las bendiciones, creían los anarquistas, de la ciencia moderna.

Si la ayuda mutua era un don instintivo de la humanidad, el trabajo era el otro. La moral anarquista, escribió Shifu en 1914, no era más que ayuda mutua y trabajo: ambos son instintivos para la humanidad. Continuó explicando que el trabajo es el deber natural de la humanidad y la ayuda mutua su virtud inherente³⁴³. En la concepción anarquista el trabajo no era simplemente utilitario, una necesidad para el sustento de la vida, sino que era un imperativo moral de la existencia humana. Lo que hacía que el trabajo fuera desagradable era su naturaleza coercitiva; con la liberación de la humanidad, el trabajo realizaría su verdadera naturaleza como don humano fundamental.

El énfasis en la ayuda mutua como don instintivo de la humanidad estuvo presente en el anarquismo chino desde sus orígenes en París antes de 1911, y se extendió a través de los escritos y traducciones de Li Shizeng, quien se había formado como biólogo y fue responsable de introducir en China las ideas de Kropotkin sobre la ayuda mutua como motor del progreso tanto en la naturaleza como en la sociedad. El trabajo recibió escasa atención en los escritos anarquistas chinos antes de 1911. En los cien números de *Nueva Era* publicados antes de 1911, sólo dos artículos trataban del trabajo, y en los términos más generales. El

343 *Shifu wencun*, 49–50.

trabajo como necesidad de la sociedad anarquista había recibido mayor atención por parte de Liu Shipei, la figura principal de los anarquistas de Tokio, que había incorporado a su utopía anarquista la realización del trabajo manual por parte de cada individuo. La federación anarquista de Shifu en 1915 también había subrayado la importancia del trabajo universal.

La creciente atención que los anarquistas chinos dedicaron al trabajo a finales de la década de 1910 fue posiblemente una consecuencia de su relación cada vez más intensa con los trabajadores, tanto en China, en las actividades sindicalistas de los anarquistas de Guangzhou, como en París, donde los anarquistas participaban en la educación de los trabajadores que habían importado a Francia. En estos años también hubo un cambio sutil pero significativo en las actitudes hacia el trabajo. Incluso en la *Declaración de los camaradas anarcocomunistas*, citada en el capítulo 4, Shifu mostró ambigüedad sobre la cuestión del trabajo. Presentó el trabajo como un don humano instintivo, pero continuó explicando que el trabajo sería más placentero en el futuro con la ayuda de la tecnología. Sin embargo, en la época del Movimiento Nueva Cultura, los anarquistas presentaban el trabajo, no como un mal necesario, sino como una manifestación de la belleza esencial de la moralidad anarquista y del instinto humano. Esto posiblemente se debió a una mayor familiaridad con los escritos de Kropotkin que ensalzaban las virtudes del trabajo, *La conquista del pan*

y Campos, fábricas y talleres, ambos ampliamente leídos en China a finales de la década de 1910. Sin embargo, lo único que se puede decir con certeza es que el énfasis en el trabajo como uno de los dos dones naturales de la humanidad y como un imperativo moral que era una expresión de la bondad y belleza naturales del espíritu humano parecía cada vez más evidentemente frecuente en escritos anarquistas a medida que la participación anarquista con los trabajadores ganaba impulso en los años posteriores a 1915. En 1919, la ayuda mutua y el trabajo parecían para muchos las piedras angulares de la filosofía anarquista y los medios para lograr la buena sociedad.

El argumento anarquista a favor del trabajo universal arroja luz sobre el enfoque anarquista de la cuestión de la clase y el conflicto de clases. Los anarquistas pedían la abolición de la opresión de clase, o la autoridad ejercida por una clase sobre otra, que veían como otra manifestación del egoísmo creado por un orden social basado en el principio de autoridad. La posición anarquista sobre la cuestión de clase, sin embargo, era problemática. Si bien su análisis de la opresión de clase se superponía con las explicaciones marxistas de este problema, diferían de los marxistas (al menos de los marxistas de la época) en las causas a las que atribuían la opresión de clase y, por tanto, en las soluciones que ofrecían. Los anarquistas tomaron en cuenta la base económica de la opresión de clases y colocaron la abolición de la propiedad privada y la producción con fines de lucro en

un lugar destacado de su agenda de revolución social. Shifu, que era más radical que los anarquistas de París a este respecto, señaló al capitalismo como uno de los dos males de la sociedad contemporánea, junto con el Estado. Sin embargo, los anarquistas en general exhibieron una apreciación más moralista de la opresión de clases que la comprensión materialista marxista de la división y el conflicto de clases en términos del proceso de producción. Si bien los análisis anarquistas a menudo se referían a la burguesía y el proletariado, sus descripciones de clases, la mayoría de las veces, yuxtaponían a los ricos con los pobres, a los que no trabajaban con los que sí lo hacían, y al trabajo mental con el manual. Esto era consistente con la visión anarquista de que, en última instancia, el poder y la autoridad, y el egoísmo que generaban, eran la causa más que el efecto de la desigualdad económica.

Debajo de su retórica de clase radical, los anarquistas rechazaron el conflicto de clases como medio para resolver la opresión de clase. Esto se articularía plenamente después del Movimiento del 4 de Mayo en el curso de las críticas anarquistas al comunismo, pero ya estaba expresado en escritos anarquistas en la década de 1910. Los anarquistas creían que el conflicto de clases era sólo otra expresión del egoísmo en la sociedad y, en lugar de resolver las cuestiones sociales, simplemente las perpetuaban bajo otra forma. El anarquismo ofreció un medio para resolver este problema pacíficamente. Como afirmó Wu Zhihui en *Laodong* en 1918:

Así pues, la revista *Trabajo* desea dejar claros los principios de la guerra de clases e investigar métodos para pacificarla, de modo que, junto con los trabajadores de todo el mundo, podamos resolver este problema y buscar una vida correcta³⁴⁴. Las clases, creían los anarquistas, sólo podían ser abolidas con la abolición de la autoridad como principio arquitectónico de la sociedad³⁴⁵.

En resumen, entonces, los anarquistas percibieron dos funciones interrelacionadas en la educación. Primero era la acumulación de conocimientos necesarios para purgar a los individuos de sus supersticiones, que abarcaban todas las convicciones ideológicas que sustentaban la sociedad autoritaria. Más importante aún, la educación debía crear espacios donde, libres de la autoridad de las instituciones existentes, los individuos pudieran realizar su propensión natural a la existencia social. Especialmente importantes en este sentido fueron las instituciones que promovían la ayuda mutua y el libre ejercicio del trabajo. Uno preparaba el terreno para el otro en una interacción dialéctica entre la conciencia y las instituciones sociales, que los anarquistas veían como el contenido esencial de la revolución social que propugnaban.

La actividad anarquista durante el Movimiento Nueva Cultura fue una expresión directa de esta idea de revolución

344 Laodongzhe yan (Hablan los trabajadores), núm. 1, 2.

345 Hunan qu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan.

social. Los escritos anarquistas de estos años promovieron estas ideas; pero mucho más elocuentes a la hora de transmitir la filosofía anarquista y mucho más eficaces en la propagación de las ideas anarquistas fueron los esfuerzos de los anarquistas por traducir su visión en los comienzos de una realidad anarquista en el seno de la sociedad contemporánea. La actividad social anarquista no sólo nos proporciona un texto ideológico en el que la visión utópica de los anarquistas asumía una forma concreta, sino que también permitía a los propios anarquistas articular la constitución práctica de su visión de la humanidad.

Estas actividades abarcaban desde el programa de trabajo diligente y frugal estudiado en Francia hasta las actividades sindicalistas de los anarquistas en China, desde el *Jinde hui* en Beida hasta el Movimiento de la Nueva Aldea (*xincun yundong*), del cual Zhou Zuoren fue el principal proponente, pero especialmente el movimiento de estudio y trabajo que, en torno al Movimiento del 4 de Mayo, asumió las proporciones de una marea de pensamiento en el mundo estudiantil chino. Si bien estas actividades diferían ampliamente en alcance y destinatarios, tenían un propósito en común: proporcionar a los jóvenes un entorno institucional en el que cultivar hábitos de ayuda mutua y trabajo. Para algunos anarquistas también representaban pequeñas organizaciones que serían el punto de partida de la reorganización anarquista de la sociedad como una gran asociación de organizaciones de pequeña escala.

De estas actividades, las más significativas fueron el movimiento sindicalista y el movimiento de estudio y trabajo en Francia. El movimiento sindicalista anarquista representó el surgimiento del movimiento obrero moderno en China. Los anarquistas encabezaron el movimiento obrero en Guangzhou y Hunan y posiblemente en Shanghai. Con la excepción de Guangzhou, estos orígenes anarquistas durarían poco. Los anarquistas comenzaron a perder terreno frente a los comunistas casi inmediatamente después del establecimiento del Partido Comunista en 1921³⁴⁶. Sin embargo, los anarquistas mostraron una conciencia del trabajo chino antes que cualquier otro grupo radical y contribuyeron a la difusión de esta conciencia durante el Movimiento de la Nueva Cultura.

Además, las tácticas que los anarquistas emplearon en la organización del trabajo se convertirían en tácticas comunes de la organización laboral en China: establecimiento de escuelas y clubes de trabajadores para educar a los trabajadores en el proceso de organización. Estas tácticas fueron en parte consecuencia de la creencia anarquista de que la mano de obra china estaba demasiado atrasada culturalmente para permitir una organización laboral inmediata. Todavía en 1918, Wu Zhihui escribió en *Trabajo* que el establecimiento de un partido laborista (*gongdang*)

346 Ming Chan. Véase también *Shifu wencun*, 36. Esto concordaba con la creencia anarquista de que las organizaciones de trabajadores deben estar fuera de la política. Véanse 83 y 84.

en China debía esperar a la educación de la clase trabajadora³⁴⁷. Los anarquistas creían que para que la organización laboral fuera eficaz y de acuerdo con los principios anarquistas, los trabajadores tenían que organizarse ellos mismos. La educación de los trabajadores debe acompañar cualquier esfuerzo de organización laboral para permitirles hacerse cargo de sus propias organizaciones.

Sin embargo, estas tácticas también reflejaban la creencia anarquista profundamente arraigada en la revolución social como un proceso de educación. Para los anarquistas, los sindicatos no eran simplemente órganos para representar los intereses laborales sino nuevas instituciones sociales en las que promover la moral anarquista. Cuando llegara el momento de la revolución social final, estas instituciones servirían como unidades de organización social³⁴⁸. Este objetivo era posiblemente más importante para algunos anarquistas que la promoción de los intereses laborales, lo que puede haber sido una de las razones por las que los anarquistas se encontraron incapaces de competir con los comunistas en los años veinte.

347 Lun gongdang buxing youyu gongxue busheng (La ausencia de un partido de los trabajadores se debe al estancamiento del estudio y el trabajo), *Laodong*, núm. 1:3. Sobre las tareas educativas de los sindicatos, véase *Shifu wencun*, 81–83.

348 *Ibíd.* Véase también pág. 56 por la necesidad de organizaciones revolucionarias para anticipar la sociedad futura.

Cualesquiera que sean las razones del éxito o fracaso de las actividades sindicalistas anarquistas, fue importante que estas actividades reunieran a los trabajadores y estudiantes chinos por primera vez. Es difícil decir qué efecto pudo haber tenido esto en la conciencia de los trabajadores chinos: ciertamente dejó su huella en la conciencia de los estudiantes. El encuentro daría lugar en última instancia a la mezcla explosiva que estalló en la década de 1920 en la revolución social urbana.

Más inmediatamente significativo fue el movimiento de estudio y trabajo en Francia, del cual los anarquistas fueron los arquitectos y que fue básicamente un producto de las experiencias anarquistas en la educación de los trabajadores que habían importado para trabajar en la fábrica de tofu antes de 1911 y luego el gran número de trabajadores chinos que, a través de su gestión, habían ido a trabajar a las fábricas francesas durante la guerra. Estas experiencias les habían inspirado la idea de intelectuales trabajadores que era la base del programa de estudio y trabajo. De hecho, fue en revistas como la *Revista de estudiantes chinos* en Europa (Luou zazhi), que comenzó en 1916, y la *Revista de los trabajadores chinos* (Huagong zazhi), que comenzó en 1917, ambas en París, donde los anarquistas comenzaron a propagar por primera vez la idea de combinar trabajo y estudio³⁴⁹.

349 *Wusi shiqi qikan jieshao* 3, pt. 1:193–203.



1916. Escuela nocturna de la fábrica Dofu

El razonamiento subyacente al movimiento de estudio y trabajo era bastante práctico. Como en el caso de los trabajadores cuya educación los anarquistas habían impartido educación de tiempo libre en escuelas nocturnas, los estudiantes que iban a Francia en el programa trabajarían parte del tiempo para financiar su educación y también estudiarían a tiempo parcial. Para muchos en China, incluidos los participantes en el programa, el atractivo del programa de estudio y trabajo residía en sus aspectos prácticos: proporcionaba los medios para adquirir una educación que de otro modo habría sido económicamente difícil o imposible. Para algunos, como Hu Shi y Wang Jingwei (quien participó en el programa y fue, durante un tiempo, editor de *Luou zazhi*), este aspecto práctico era el aspecto

más importante del programa. Hu Shi vio en ello un paralelo con los programas de estudio y trabajo a tiempo parcial que había encontrado en los Estados Unidos; pero objetó los aspectos más idealistas del programa como obstáculos para su éxito³⁵⁰. Muchos de los estudiantes chinos que participaron en el programa parecen no haber compartido el celo idealista de sus patrocinadores, quienes a menudo se quejaban de que a los estudiantes les importaba poco el trabajo y se preocupaban principalmente por lograrlo adquiriendo una preparación³⁵¹.

Para los anarquistas que habían iniciado el programa, la idea de combinar trabajo con aprendizaje tenía un significado mucho más ambicioso. Hua Lin comentó que, si China cambiara, el cambio lo lograrían aquellos que participaran en el estudio y el trabajo³⁵². Un artículo en *Trabajo* decía: Combinando el trabajo y el estudio, los trabajadores se convertirán en eruditos, los eruditos se convertirán en trabajadores, para crear una nueva sociedad que realizará el objetivo de “de cada uno según su

350 Hu Shi, Gongdu huzhutuan gonei (El problema de los grupos de ayuda mutua de aprendizaje laboral), *Xin Qingnian* 7, no. 5 (1 de abril de 1920): 2.

351 Huang Liqun, *Liufa qingong jianxue jianshi* (Breve historia del programa de estudio frugal, trabajo diligente en Francia) (Beijing: Jiaoyu kexue chuban she, 1982), 41.

352 Hua Lin, Gongxue zhuyi ji fangfa (El aprendizaje laboral y su método), *Luou zhoukan*, no. 45 (12 de septiembre de 1920): 1.

capacidad, a cada uno según su necesidad”³⁵³. Posiblemente el defensor más elocuente de estudio y trabajo fue Cai Yuanpei, quien vio en esta combinación la solución no sólo al problema de la educación de los jóvenes, sino a los problemas más graves de China y del mundo³⁵⁴.

A medida que el movimiento de estudio y trabajo ganó impulso, hubo un cambio notable en los escritos anarquistas hacia la glorificación del trabajo. La revista *Laodong* en 1918 adoptó como directrices la reverencia por el trabajo y la promoción del laborismo (*laodong zhuyi*)³⁵⁵. El trabajo debía valorarse más allá de su contribución a la producción. Éticamente, el trabajo era la mayor obligación de la vida humana y la fuente de la civilización. Moralmente, el trabajo era el medio para evitar la degeneración moral y ayudar al crecimiento moral, era un medio para forjar la fuerza de voluntad espiritual. El trabajo, según las directrices, ayuda no sólo al individuo sino a la sociedad en su conjunto. El laborismo se convertiría en un término común del vocabulario de la Nueva Cultura durante el período del 4 de mayo, comparable en popularidad a la ayuda mutua.

353 Gongdu zhuyi jinxing zhi xiwang (Esperanzas en el aprendizaje laboral), *Laodong*, no. 4, citado en *Wusi shiqi qikan jieshao* 2, pt. 1:178.

354 Cai, Gongxue huzhutuan di da xiwang en *Cai Yuanpei yanxing lu* (Registro de los discursos de Cai Yuanpei) (Shanghai, 1932), 555.

355 *Laodongzhe yan*, *Laodong* 1, núm. 1 (20 de marzo de 1918): 2.

Anarquismo y radicalismo cultural en el período del 4 de mayo

A finales de 1918, los escritos y la actividad anarquistas habían llevado las ideas de la revolución social a través de la educación al lenguaje del Movimiento Nueva Cultura. Dos líderes del movimiento fueron particularmente importantes en la publicidad de estas ideas. Uno de ellos era Cai Yuanpei, rector de la Universidad de Beijing, quien había sido durante mucho tiempo asociado de los anarquistas de París y participado en sus actividades en dicho país. A partir de esta época y durante el resto de la década, Cai sería uno de los principales defensores de combinar el trabajo con el aprendizaje en la educación. A finales de los años veinte desempeñaría un papel destacado en la fundación de la Universidad Laboral de Shanghai, de inspiración anarquista.

El otro fue Wang Guangqi, quien, aunque no tenía la misma prominencia, tuvo una fuerte influencia en la juventud china como líder de la Asociación de Jóvenes Chinos (*Shaonian Zhongguo xuehui*), posiblemente la organización estudiantil más importante del período inmediato del 4 de mayo, que incluía entre su membresía a algunas de las figuras más importantes en la fundación del partido comunista en 1920/21 (incluidos Li Dazhao, Mao Zedong, Yun Daiying y

Deng Zhongxia), así como de jóvenes radicales que luego fundarían el Partido de la Juventud China (*Zhongguo qingnian dang*). Bajo el liderazgo de Wang, quien mostró una inequívoca inclinación al anarquismo en 1919, la Asociación de la Joven China surgiría en 1919 como el principal exponente de la reorganización de China desde abajo a través de la agencia de pequeños grupos (*xiao zuzhi*), una idea que figuró prominentemente en el pensamiento socialista en 1919. El propio Wang se convirtió en un importante promotor de los experimentos comunales en 1919 que recibieron el nombre de Movimiento Nueva Vida (*Xin shenghuo yundong*) que mostraba una clara inspiración y orientación anarquista.

La defensa anarquista del trabajo captó la imaginación popular en una frase utilizada por Cai Yuanpei en un discurso a finales de 1918. Cai proclamó:

¡El mundo del futuro es el mundo del trabajo! El trabajo del que hablamos no es el trabajo de los metalúrgicos, de los carpinteros, etc. La empresa de todos aquellos que utilizan su propia fuerza de trabajo en beneficio de otros es trabajo independientemente de que sea mental o manual. Los agricultores realizan el trabajo de cultivar, los comerciantes realizan el trabajo del transporte, los escritores e inventores realizan el trabajo educativo. Todos somos trabajadores. Todos debemos reconocer el

valor del trabajo. El trabajo es sagrado (*laodong shensheng*)³⁵⁶.

Para los anarquistas, el Partido Laborista fue el gran igualador. Los anarquistas se diferenciaban de los marxistas en su análisis de clase por el énfasis que ponían en quienes trabajaban y quienes no. Creían que los problemas económicos de la sociedad contemporánea surgían en gran medida de la explotación de los trabajadores por una clase parasitaria. La distinción principal, como implica la declaración de Cai, no era entre el proletariado y la burguesía, sino entre los que trabajaban y los que no. La distinción tenía una relevancia especial en China, donde la tradición confuciana había establecido durante dos mil años una distinción entre trabajo mental y manual como justificación para distinguir a los gobernantes de los gobernados. La combinación de trabajo manual y mental era, para los anarquistas, un medio para superar la explotación económica en la sociedad. Las opiniones de Cai sobre esta cuestión son relevantes para comprender las opiniones anarquistas sobre el trabajo y su importancia para lograr la igualdad social:

En nuestra sociedad ideal, todas las personas vivirán según el principio de “de cada uno según su capacidad, a

356 Laogong shensheng, 27 de noviembre de 1918. Publicado originalmente en *Beijing daxue rikan*. En *Zhongguo xiandai shi ziliao xuanpian* (Materiales sobre la historia china moderna), 3 vols. (Heilongjiang renmin chubanshe, 1981), 1:30–31.

cada uno según su necesidad”. Según su capacidad apunta al trabajo; ya sea manual o mental, todo es trabajo que contribuye a la existencia de la humanidad y al avance de la cultura. Las necesidades son de dos tipos: necesidades físicas, como ropa, alimento y refugio, y necesidades espirituales, como el aprendizaje. Ahora bien, hay algunas personas que no hacen ningún trabajo, o hacen un trabajo que no es trabajo real. Consecuentemente quienes hacen un trabajo real no pueden sino trabajar amargamente y trabajar muchas horas. Aparte de ellos, el resto utiliza privilegios especiales para tomar y desperdiciar en grandes cantidades lo que la humanidad necesita. En consecuencia, los verdaderos trabajadores no obtienen suficiente de lo que necesitan. Quizás obtienen algo de lo que necesitan físicamente, pero se ven totalmente privados de lo que necesitan espiritualmente. ¿No es esto un gran obstáculo para el avance de la cultura? Si queremos erradicar este obstáculo, primero debemos lograr una vida en la que el trabajo y el aprendizaje vayan juntos³⁵⁷.

Esto, creían los anarquistas, sería una revolución desde abajo y evitaría todo el derramamiento de sangre de un

357 Guowai qingong jianxuehui yu guonei gongxue huzhutuan (Trabajo diligente, estudio frugal en el extranjero y grupos de ayuda mutua de aprendizaje laboral en el país), *Cai Yuanpei yanxing lu*, 58–59.

levantamiento violento, que debería seguirse si no se mejoraba la condición humana.

El programa de estudio y trabajo en Francia, y las ideas que generó, sirvieron de inspiración para experimentos comunitarios en torno a la idea de estudio y trabajo que asumió las proporciones de una marea en 1919-20. Estos experimentos recibieron diferentes nombres. El más famoso fue el Grupo de Ayuda Mutua para el Aprendizaje Laboral (*Gongdu huzhu tuan*), establecido en Beijing a finales de 1919 y patrocinado por Wang Guangqi, quien había participado en el programa de estudio y trabajo en Francia y que pasó por una etapa anarquista en ese momento. Casi igualmente famosa fue la Asociación Trabajo y Estudio (*cabaña Gongxue*), establecida el 3 de mayo de 1919 por estudiantes del Colegio Normal Superior de Beijing. Al día siguiente, un miembro de este grupo, Kuang Husheng, lideraría el ataque a la casa de Cao Rulin. También formó parte de esta marea el Movimiento de la Nueva Aldea, en el que Zhou Zuoren desempeñó un papel destacado. Estos experimentos, a su vez, inspiraron experimentos similares en otros centros urbanos importantes, como Tianjin, Shanghai, Wuchan, Nanjing y Guangzhou.

Aunque estos grupos de estudio y trabajo no eran idénticos, compartían ciertas características que apuntan a su inspiración anarquista. La ayuda mutua y el trabajo eran esenciales para su funcionamiento. Se suponía que los grupos de estudio y trabajo financiarían las actividades

educativas de sus miembros mediante ingresos de las empresas del grupo o del trabajo individual. En cualquier caso, los ingresos del grupo se mancomunarían como base para una vida comunitaria (*gongtong*). La división del trabajo dentro del grupo debía organizarse para mejorar la interdependencia entre los miembros. El principio rector en la mayoría de los casos era “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”³⁵⁸.

El Movimiento de la Aldea Nueva es interesante por sus peculiaridades. A diferencia de los otros grupos de trabajo y estudio, el objetivo principal de las nuevas aldeas tal como las concibió Zhou Zuoren no era el estudio, sino la promoción del trabajo (excepto para aquellos con talentos especiales). Sin embargo, lo que hace más interesante la idea de la Aldea Nueva fue un impulso agrario que yacía en sus orígenes: las nuevas aldeas fueron concebidas como comunas agrarias que llevarían el mensaje anarquista al campo. El Movimiento de la Nueva Aldea del período del 4 de Mayo se inspiró en un movimiento similar en Japón, en particular el movimiento iniciado por Mushakoji Saneatsu, que a su vez se había inspirado en Tolstoi y Kropotkin. Sin embargo, antes del período del 4 de mayo, tanto los socialistas de Jiang Kanghu como los anarquistas de Shifu habían experimentado con nuevas aldeas propias. El Movimiento de la Aldea Nueva no fue comparable en su

358 Véanse los principios reguladores de algunas de estas organizaciones en *Wusi shiqide shetuan* 2:360–528, passim.

influencia a los experimentos de estudio y trabajo, pero tuvo cierta influencia en Beijing donde, en varias escuelas, los estudiantes organizaron sus propias nuevas aldeas y se dedicaron a algunos cultivos agrícolas para satisfacer sus propias necesidades de subsistencia³⁵⁹.

Todos estos experimentos fueron fracasos rápidos. El Grupo de Ayuda Mutua de Aprendizaje Laboral de Beijing duró sólo unos cuatro meses antes de fracasar debido a las dificultades económicas que encontró. Éste iba a ser el destino común de todos los experimentos comunales del 4 de mayo. En una situación que dificultaba la actividad económica y el empleo, los grupos rápidamente fueron víctimas de dificultades financieras. Algunos llegarían a la conclusión, como lo hizo Dai Jitao, de que los grupos de estudio y trabajo no ofrecían una solución a problemas profundamente arraigados en la estructura económica de la sociedad en la que esperaban lograr sus aspiraciones utópicas³⁶⁰.

359 Una discusión extensa sobre el Movimiento de la Nueva Aldea de Zhou está disponible en Ding Shouhe, *Cong wusi qimeng yundong dao Makesi zhuyi de chuanpo* (Del movimiento ilustrado del 4 de mayo a la propagación del marxismo) (Beijing: Renmin chubanshe, 1978), 215-19. Para una comparación de los principios de las nuevas aldeas con las organizaciones *gongxue*, consulte *Wusi shiqi qikan jieshao* 2, pt. 1:299–300.

360 Jitao, *Gongdu huzhutuan yu zibenjiade shengchanzhi* (Grupos de aprendizaje laboral y capitalismo), *Xin qingnian* 7, no. 5 (1 de abril de 1920): 512.

Sin embargo, mientras duraron, los grupos de estudio y trabajo parecieron ofrecer una visión de la buena sociedad de los intelectuales chinos. Un autor, en *Liberación y Reforma (Jiefang yu gaizao)*, vio en el aprendizaje laboral el comienzo de una nueva era en la historia humana: El principio del aprendizaje laboral (*gongdu zhuyi*) es una nueva etapa en la evolución de la vida humana, [es] un hermoso producto nutrido por la nueva corriente de pensamiento del siglo XX y la base de la nueva sociedad del futuro³⁶¹. Wang Guangqi, patrocinador del Grupo de Ayuda Mutua para el Aprendizaje Laboral en Beijing, estaba aún más entusiasmado con las posibilidades que ofrecía el estudio y el trabajo:

Los grupos de ayuda mutua de aprendizaje laboral son el embrión de una nueva sociedad, el primer paso hacia la realización de nuestras ideas. Si los grupos de ayuda mutua trabajo-aprendizaje tienen éxito, se irá realizando gradualmente el ideal de "de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades". El actual movimiento de ayuda mutua y aprendizaje laboral bien puede describirse como una revolución económica pacífica³⁶².

361 Ping gongdu zhuyi (Aprendizaje laboral), *Jiefang yu gaizao* 2, no. 3 (1 de febrero de 1920): 3.

362 Wang Guangqi, Gongdu huzhutuan (Grupos de ayuda mutua de aprendizaje laboral), *Shaonian Zhongguo* 1, no. 7 (15 de enero de 1920). Reimpreso en *Wusi shiqide shetuan* 2:379.

Ninguno de ellos, sin embargo, igualó en éxtasis al colaborador de la revista *Gongxue* (Trabajo-Estudio) de la Asociación Trabajo-Estudio, que vio en el trabajo y el aprendizaje las dos vías del ferrocarril al Cielo³⁶³.

En términos de la importancia a largo plazo de las ideas anarquistas en el discurso revolucionario, lo más importante puede haber sido la atracción inicial hacia el anarquismo en esta época de los activistas radicales que más tarde surgirían como líderes del Partido Comunista. La atracción de Li Dazhao por el anarquismo después de la Revolución de Octubre fue replicada por otros fundadores del Partido Comunista quienes, con la posible excepción de Chen Duxiu, pasaron por una fase anarquista antes de volverse al marxismo en 1920/21. Según Liang Bingxian, ambos Mao Zedong y Qu Qiubai eran corresponsales de la Sociedad de la Voz del Pueblo³⁶⁴. Yun Daiying reconoció en sus diarios que era anarquista a finales de la década de 1910; Zheng Peigang recuerda que también contribuyó al *Partido Laborista* en 1918³⁶⁵. En 1917, Yun estableció una Sociedad de Ayuda Mutua (*Huzhu she*) en Wuhan. Muchos otros líderes comunistas posteriores participaron en el programa

363 *Wusi shiqi qikan jieshao* 2, pt. 1:297.

364 *Jiefang biele*, 6.

365 Zheng Peigang, Algunos hechos sobre el anarquismo, 185. Véase también Yun Daiying, Huiyi wusi qianhou jianli shetuande huodong (Recuerdos de las actividades organizativas en torno al período del 4 de mayo), en *Wusi yundong huiyi lu (xupian)*, 31.

de estudio y trabajo en Francia, entre ellos Zhou Enlai y Deng Xiaoping y nombres menos conocidos como Xu Teli, que más tarde desempeñaría papeles importantes en el establishment educativo comunista.

El Partido Comunista, cuando se estableció en 1920-21, se fundó a partir de asociaciones estudiantiles que surgieron durante el movimiento y la cultura radicales de principios del período del 4 de mayo³⁶⁶. Al igual que con otras sociedades de la época, los principios anarquistas jugaron un papel importante en su organización al proporcionar principios rectores de la vida social; la ayuda mutua y la práctica del trabajo para sostener las sociedades aparecieron en este contexto no como ideales remotos sino como principios funcionales en la organización de nuevos estilos de vida colectiva. Antes de ser reclutadas en la incipiente organización del Partido Comunista en 1920, estas sociedades, en su orientación ideológica, se inclinaban más hacia el anarquismo que hacia el marxismo, como sus miembros han reconocido en sus memorias.

También fue gracias a la inspiración anarquista que muchos de los comunistas posteriores se introdujeron en el activismo social. Mao Zedong se involucró en la actividad laboral en Hunan a través de su asociación con líderes

366 Para un análisis extenso de la formación de grupos comunistas y el papel que jugó el anarquismo en ellos, véase Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), cap. 8.

sindicales anarquistas, al igual que Deng Zhongxia y Zhang Guotao en Beijing, quienes estuvieron entre los principales organizadores laborales del Partido Comunista en la década de 1920. El programa de estudio y trabajo en Francia, que reunió a estudiantes y trabajadores, produjo algunos de los líderes sindicales más eficaces del movimiento comunista.

Los anarquistas, que estuvieron entre los primeros radicales en recurrir a la organización agraria, pueden haber servido de inspiración para los primeros organizadores agrarios comunistas. Peng Pai, el organizador agrario comunista más destacado de los años veinte, se inclinaba hacia el anarquismo cuando hizo sus primeras incursiones en el campo. También lo fue Shen Xuanlu, radical de Zhejiang y coeditor con Dai Jitao de la publicación marxista del Guomindang, *Xingqi pinglun* (El crítico del fin de semana). Shen, miembro del Guomindang y miembro de la asamblea provincial de Zhejiang, tenía experiencia como terrateniente, pero encontró inspiración en Tolstoi. Sus actividades en Zhejiang conducirían a uno de los primeros movimientos rurales importantes que surgieron del radicalismo del 4 de mayo³⁶⁷.

Esta fase anarquista en la radicalización de los líderes comunistas posteriores generó una confusión considerable

367 Para Peng Pai, véase Robert Marks, *Rural Revolution in South China* (Madison: University of Wisconsin Press, 1984). Para las actividades de Shen Xuanlu, véase *Weiqian nongmin yundong* (El movimiento campesino en Weiqian) (Beijing: Zhonggong dangshi ziliao chubanshe, 1987).

entre el marxismo y el anarquismo en 1919/20. También puede haber grabado en sus mentes recuerdos de prácticas radicales que, como prácticas de la cultura radical cotidiana, pueden haber tenido implicaciones más duraderas que los compromisos intelectuales formales.

Capítulo seis

LA ALTERNATIVA ANARQUISTA EN EL SOCIALISMO CHINO, 1921-1927

La aparición y el rápido ascenso del comunismo marxista (o bolchevismo) en la década de 1920 ha eclipsado durante mucho tiempo en la conciencia de los historiadores el papel que desempeñó el anarquismo en el fomento del pensamiento y la actividad social revolucionaria durante la década y media anterior a la fundación del Partido Comunista de China en 1921. Mucho después del establecimiento del comunismo, el anarquismo continuó sirviendo como una fuente fecunda de ideales sociales revolucionarios que mantuvieron viva una alternativa radical al bolchevismo. El pensamiento y la actividad anarquista durante este período se superpusieron con la concepción de la revolución del Partido Comunista, pero

también diferían marcadamente con él en cuestiones de estrategia y las premisas últimas de la revolución.

Los portavoces oficiales del Partido Comunista (entonces y ahora) han acusado al anarquismo de ser una ideología pequeñoburguesa que no ofrecía ninguna estrategia viable de revolución. A finales de los años veinte, cuando el declive del anarquismo como contendiente en la revolución se había hecho demasiado evidente, los propios anarquistas estaban dispuestos a conceder cierta validez a esta evaluación. El comportamiento de los anarquistas mostró una inconstancia que contradecía su de compromiso con la causa que defendían; incluso aquellos, como Ou Shengbai y Huang Lingshuang, que desempeñaron papeles de liderazgo en el movimiento parecían dar prioridad al interés personal sobre un compromiso sostenido con el movimiento³⁶⁸. Esta puede haber sido una característica general del activismo

368 Según un informe británico en Hong Kong, cuarenta líderes anarquistas partieron hacia Francia en 1922, debilitando considerablemente el movimiento obrero en Guangzhou. Véase Daniel YK Kwan, *Deng Zhongxia and the Shenggang General Strike, 1925–1926* (Ph.D. diss., Universidad de Londres, 1985), 45. Ou Shengbai y Huang Lingshuang abandonaron Guangzhou en 1923, el primero rumbo a Francia, el segundo para los Estados Unidos. En 1922, Chen Duxiu publicó una carta de Huang en la que afirmaba que había decidido seguir a Chen Duxiu en el bolchevismo, lo que preocupaba a los anarquistas. En 1923, Huang envió una carta abierta a revistas anarquistas reiterando su compromiso con el anarquismo. Véase *Xin Qingnian* (Nueva juventud) (1 de julio de 1922) para la carta a Chen. Para la confirmación de Huang de su anarquismo, véase Lingshuang zhi mojun han (Una carta de Lingshuang), *Chunlei yuekan* (Truenos de primavera mensual), no. 1 (10 de octubre de 1923): 105.

radical en el período del 4 de mayo. Al principio, los fundadores del Partido Comunista también parecían inseguros en su compromiso con la causa; en su caso, sin embargo, la obligatoria sumisión a la disciplina organizacional produjo gradualmente cierta regularidad en el comportamiento. Los anarquistas, que continuaron insistiendo en la autonomía última del individuo y resistieron la disciplina organizacional, no tenían un marco institucional de referencia comparable para dar dirección a su actividad. A falta de coherencia organizativa, no hubo controles de la autonomía interpretativa; y la actividad ideológica también siguió siendo egocéntrica y fluida en su orientación. Irónicamente, la proliferación de grupos anarquistas a raíz del Movimiento del 4 de Mayo aumentó la impresión de dispersión y fugacidad. Casi lo único que unía a los anarquistas era la oposición a otros revolucionarios (especialmente al Partido Comunista).

Debemos recordar que la ineficacia del enfoque anarquista de la revolución se debió en cierta medida a la autolimitación consciente de los anarquistas en la elección de la estrategia revolucionaria, como consecuencia de sus esfuerzos por permanecer fieles a los ideales revolucionarios incrustados en la visión anarquista. En términos de tácticas revolucionarias específicas y a nivel local, los anarquistas fueron bastante creativos. Tomaron la iniciativa en China al idear tácticas de movilización popular que, aunque sin consecuencias en sus manos, serían utilizadas eficazmente

por el Partido Comunista en su propia búsqueda de la revolución. El contraste tiene mucho que decirnos sobre los ingredientes que contribuyeron al éxito revolucionario en las circunstancias de la sociedad china, y también sobre el precio que el éxito revolucionario debía exigir en el abandono de los ideales revolucionarios.

Los anarquistas exigen nuestra atención, no por quiénes fueron o lo que lograron, sino porque, frente a una estrategia revolucionaria que suponía un compromiso necesario de objetivos revolucionarios para enfrentar las demandas de la necesidad política inmediata, reafirmaron una conciencia revolucionaria que proporciona una perspectiva crítica indispensable desde la izquierda sobre el desarrollo de la revolución china. Al igual que el anarquismo en todo el mundo (con una o dos excepciones), el anarquismo en China entró en declive durante la década que siguió a la Revolución de Octubre en Rusia y desaparecería como fuerza significativa en la política radical a finales de los años veinte.

En retrospectiva histórica, el declive del anarquismo no fue sólo el declive de la influencia anarquista, sino que también señaló la desaparición de una visión social revolucionaria que había moldeado el pensamiento radical durante las dos décadas anteriores.

La importancia del anarquismo no reside simplemente en la perspectiva crítica que ofrece a historiadores y socialistas.

A los ojos de sus contemporáneos, el anarquismo era un contendiente serio en la revolución china y, al menos hasta mediados de los años veinte, había más anarquistas que marxistas en China. Mientras el radicalismo chino conservó el exuberante idealismo que lo había caracterizado a principios de década, el anarquismo siguió impresionando a los radicales por la autenticidad de su visión revolucionaria.

En medio de la movilización de masas de la década de 1920, el movimiento revolucionario en China apareció no como obra de revolucionarios (como había sucedido antes y volvería a aparecer después de 1927), sino como el estallido de un fervor revolucionario popular espontáneo que no sólo buscaba romper con el pasado, pero también prometía posibilidades aparentemente ilimitadas para el futuro.

En este entorno, el anarquismo ejerció un atractivo considerable y los revolucionarios continuaron imaginando la posibilidad real de una China reorganizada según los modelos sociales anarquistas.

Anarquistas y marxistas: colaboración y división

Algunos anarquistas expresaron oposición al gobierno bolchevique en Rusia ya en la primavera de 1919, y un importante debate entre Chen Duxiu y el anarquista Ou Shengbai a principios de 1921 trazaría la frontera entre las concepciones anarquista y marxista de la revolución; pero una división definitiva entre los dos grupos no se hizo evidente hasta 1922. De hecho, durante casi dos años después del Movimiento del Cuatro de Mayo, anarquistas y marxistas colaboraron en la actividad revolucionaria, y hubo una considerable confusión sobre la relación del anarquismo con el marxismo. La confusión tuvo mucho que ver con el contexto de actividad radical en el período inmediato del 4 de mayo y con las circunstancias de la fundación del Partido Comunista³⁶⁹.

El Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919 marcó un cambio en la atención de los radicales chinos hacia una preocupación sin precedentes por el cambio social. El cambio cultural, que había preocupado a los intelectuales radicales durante los tres años anteriores, parecía en el verano de 1919 ser parte de un problema más amplio de transformación social. La Revolución de Octubre en Rusia ya había estimulado una conciencia más aguda del problema de

369 La discusión aquí se basa en Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), que puede consultarse para obtener más información y fuentes.

la revolución social antes de mayo de 1919. La participación de los trabajadores chinos en el Movimiento del Cuatro de Mayo desde principios de junio de 1919 llamó la atención de los intelectuales chinos sobre las divisiones en la sociedad china, que asumieron como una consecuencia de una economía capitalista emergente, y llevó la cuestión del cambio social al primer plano de la conciencia radical. El resultado fue una creciente preocupación por las relaciones de clases en la sociedad china y un giro hacia el socialismo como medio para resolver los problemas presentados por la división y el conflicto de clases.

A largo plazo, esta nueva preocupación ayudaría a la difusión del marxismo entre los intelectuales radicales. El resultado inmediato, sin embargo, fue llamar la atención, no hacia el marxismo per se, sino hacia una variedad de socialismos que estaban en desacuerdo con las premisas marxistas de la revolución, especialmente el marxismo de variedad bolchevique. Hemos señalado que, debido a una asociación previa de la revolución social con el anarquismo, el efecto inmediato de la revolución bolchevique en China fue estimular el interés, no en el marxismo sino en el anarquismo. Ahora se añadieron otras variedades de socialismo al repertorio radical. La revolución social se había convertido en un tema prominente en el radicalismo chino, pero había considerable incertidumbre sobre el rumbo que debía tomar.

En los años 1918-1920, los anarquistas chinos, al igual que los anarquistas de otros lugares, se mostraron ambivalentes hacia el bolchevismo. La respuesta anarquista inicial a la revolución rusa fue de entusiasmo, lo que no sólo creó una impresión favorable hacia la Revolución entre los radicales, sino que también sugirió a algunos que los bolcheviques se guiaban por intenciones anarquistas. A principios de 1919, cuando las noticias de la represión bolchevique de los anarquistas llegaron al mundo exterior, los informes anarquistas se volvieron más sombríos. Un artículo en la revista anarquista *Evolución* acusó a los bolcheviques de piratería, negando que los bolcheviques fueran socialistas, porque llamarlos socialistas sería admitir que el socialismo permitía que las personas se devoraran unas a otras. Otros en 1919 se opusieron a la promoción bolchevique de la lucha de clases porque, en su opinión, traicionaba los objetivos humanitarios de la revolución. Sin embargo, estas críticas fueron esporádicas y otros anarquistas se apresuraron a lanzarse en defensa del bolchevismo. Si bien el bolchevismo no alcanzaba los ideales de la revolución social, argumentaban, en las circunstancias contemporáneas proporcionaba el único modelo viable de revolución. Los anarquistas deberían defender la Revolución y ayudar a avanzar por el camino de una verdadera revolución social. Cualquier escrúpulo que los anarquistas pudieran haber tenido respecto al bolchevismo, no les impidió propagar noticias favorables de la Revolución o incluso responder positivamente a las primeras propuestas de la Comintern en

China³⁷⁰. Sus discrepancias eran tanto una función de diferencias internas sobre la concepción de la revolución social y de las fuentes extranjeras a las que tenían acceso como lo eran de las pruebas contradictorias provenientes de la Unión Soviética.

Una ambivalencia similar caracterizó las actitudes de otros radicales sociales hacia la revolución bolchevique incluidos aquellos radicales que en 1920-21 fundarían el Partido Comunista, sobre las cuestiones del conflicto de clases y el marxismo. Debo enfatizar aquí que hasta noviembre de 1920 (cuando nació una primera organización comunista embrionaria), no es posible hablar de marxistas, o de una identidad política marxista claramente definida, en el radicalismo chino. Sólo después de la fundación del Partido Comunista se estableció claramente una identidad ideológica marxista. Incluso entonces, las incertidumbres persistirían.

Cuando se estableció el Partido Comunista en 1921, fue sobre la base de grupos de estudio marxistas que habían surgido durante el verano y el otoño de 1920, que a su vez se basaron en las sociedades de estudio del período del 4 de Mayo, que habían surgido en las principales zonas urbanas con el fermento intelectual de los años anteriores. Como hemos visto, estas sociedades de estudio eran ideológicamente difusas y estaban animadas por ideales

370 *Ibíd.*, 31, 149.

vagos y principios organizativos informados por el anarquismo. Si bien la revolución bolchevique había estimulado el interés por el marxismo entre los intelectuales de estas sociedades, en general los intelectuales compartían una sospecha predominante hacia la revolución bolchevique en Rusia y estaban comprometidos con una revolución social pacífica mediante la reorganización social desde abajo. Cuando algunos de ellos se convirtieron al marxismo y asumieron una identidad comunista a finales de 1920, lo hicieron como resultado de un período prolongado de transformación que les obligó a romper con su legado del 4 de mayo³⁷¹.

Las incertidumbres de este período de transformación fueron la condición para la colaboración de los anarquistas con los radicales que iban a establecer el Partido Comunista. Según el anarquista Zheng Peigang, en algún momento durante el verano de 1919 Huang Lingshuang colaboró con sus colegas de la Universidad de Beijing, Chen Duxiu y Li Dazhao (fundadores del Partido Comunista en 1920), en el establecimiento de una Alianza Socialista (*Shehui zhuyizhe tongmeng*), que posiblemente fue producto de una reunión clandestina de radicales del este de Asia celebrada en Shanghai bajo la dirección del Comintern³⁷². Se

371 *Ibíd.*, cap. 9.

372 Zheng, *Wuzhengfu zhuyi zai Zhongguo ruogan shishi* (Algunos datos sobre el anarquismo en China), *Guangzhou wenshi ziliao* (Materiales históricos y literarios sobre Guangzhou), no. 1 (abril de 1963): 191. Para la reunión de Shanghai, en la que estuvieron presentes radicales japoneses y

establecieron alianzas similares en otros lugares, aunque no se dispone de detalles.

No está claro si hubo una conexión directa entre estas alianzas y las sociedades de estudio marxistas que surgieron en 1920, tras la llegada a China del organizador del Komintern, Gregory Voitinsky. Estas sociedades iban a proporcionar los pilares inmediatos para la organización comunista, pero los anarquistas continuaron participando en su organización y actividades. En la sociedad de estudio marxista de Beijing, los anarquistas pueden haber superado en número a los que más tarde se convirtieron en marxistas. La sociedad de Guangzhou inicialmente estaba formada exclusivamente por anarquistas y dos asesores soviéticos. También en otros lugares hubo una colaboración inicial.

Además, los anarquistas desempeñaron un papel importante en estas sociedades. Por deferencia hacia sus miembros anarquistas, la sociedad de Beijing se abstuvo de establecer regulaciones organizativas. Más importante aún, tanto en Beijing como en Guangzhou, los anarquistas fueron responsables de publicar las revistas laborales que iniciaron los grupos de estudio. Estas revistas promovieron una actitud hacia el trabajo que era consistente con las opiniones

coreanos, véase Thomas A. Stanley, *Osugi Sakae: Anarchist in Taisho Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 132-35. Según Stanley, esta reunión se celebró en octubre, con al menos una sesión en la casa de Chen Duxiu; de ser así, entonces las alianzas socialistas se habrían establecido antes de esta reunión.

sindicalistas de sus editores anarquistas, incluido el repudio a la participación en la política burguesa por parte de los trabajadores³⁷³.

Si bien esta colaboración fue en gran medida producto de la dinámica interna del radicalismo chino, también fue alentada por los asesores de la Comintern en China, quienes rápidamente reconocieron la importancia del anarquismo en el radicalismo chino y esperaban reclutar anarquistas para la causa bolchevique. Todavía en la primavera de 1922, mucho después del establecimiento del Partido Comunista, se invitó a los anarquistas a enviar delegados al Congreso de los Trabajadores del Este en Moscú.

La colaboración efectiva llegó a su fin en noviembre de 1920, cuando nació una organización comunista embrionaria con la reorganización de las sociedades marxistas regionales en una organización nacional. La organización comunista en ese momento anunció un borrador de programa (cuyo elemento central era el establecimiento de una dictadura del proletariado) y reglas organizativas destinadas a imponer una disciplina uniforme a nivel nacional. Los anarquistas, que no estaban dispuestos

373 Dirlik, *Orígenes*, cap. 9. Véase también la reimpresión de *Laodongzhe* (Trabajadores) de los anarquistas de Guangzhou, en cuya publicación colaboraron Liu Shixin, Liang Bingxian, Ou Shengbai y Huang Lingshuang. (Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1984). El editor, Sha Dongxun, ofrece un resumen útil de las circunstancias de la publicación de la revista (125–35), así como materiales relacionados con ella.

a tolerar dictaduras de ningún tipo o una disciplina organizativa regulada, se retiraron de la nueva organización.

Las primeras polémicas entre anarquistas y comunistas acompañaron esta escisión. Los historiadores comunistas en general presentan estas polémicas como una defensa del marxismo contra sus oponentes. No hay duda de que hay algo de verdad en ello, aunque es sólo una verdad parcial porque pasa por alto el significado crucial del debate para la unificación ideológica del propio Partido Comunista. Según esta opinión, los anarquistas habían estado atacando al bolchevismo desde 1919. En ese momento, los comunistas tomaron el garrote en defensa de su ideología. Si bien es cierto, como hemos visto, que los anarquistas criticaron los acontecimientos en la Unión Soviética y se opusieron a la dictadura del proletariado, esta interpretación ignora el hecho de que los comunistas cooperaron con los anarquistas hasta bien entrado el otoño de 1920 y que algunos anarquistas, como en Beijing, incluso habían sido inicialmente miembros de los núcleos comunistas. Además, cuando se lanzó el ataque contra los anarquistas, fue en el órgano interno del partido, *El Comunista*, lo que sugiere que el ataque inicialmente no estaba dirigido contra los anarquistas en general sino contra los anarquistas del partido y, aún más importante, contra los miembros del partido no anarquistas que aún no se habían despojado de las ideas con las que habían sido contaminados desde el período del 4 de mayo. Esto sugiere que las polémicas contra

los anarquistas, que buscaban exponer las supuestas deficiencias del anarquismo, pretendían principalmente ser una campaña de purificación ideológica dentro del partido. El tono de las discusiones confirma esta interpretación.

Ni la división ni estas polémicas acabaron con las esperanzas de unidad entre los dos grupos de revolucionarios sociales. Los anarquistas fueron invitados y asistieron al Congreso de los Trabajadores del Este a principios de 1922. Huang Lingshuang recordó en 1923 que a su regreso del Congreso, Chen Duxiu (ahora secretario general del Partido Comunista), sugirió una mayor colaboración en el Congreso sobre la base de que anarquistas y marxistas comunistas compartían objetivos similares³⁷⁴. En 1923, Ou Shengbai, a su vez, hizo un llamamiento similar a Chen Duxiu.

Esas esperanzas nunca se extinguirían por completo y, en años posteriores, algunos anarquistas se unirían al Partido Comunista. Sin embargo, se puede hablar de una ruptura en 1922 entre los dos movimientos. El Segundo Congreso del Partido Comunista en julio de 1922 dio lugar a una organización más estrictamente regulada que el primer Congreso en 1921, lo que desalentó aún más a los anarquistas de colaborar. Posiblemente sea más importante que con el Segundo Congreso el Partido Comunista iniciara esfuerzos hacia una alianza con el Guomindang, que en la

374 Huang Lingshuang, Carta.

expansión del poder que prometía marginaba la necesidad de reclutar anarquistas para la causa comunista. Es posible que ambas partes hayan renunciado a la posibilidad de una mayor colaboración, lo que puede explicar el hecho de que, en comparación con los debates anteriores, las polémicas posteriores a 1922 asumieron un tono mucho más virulento. El giro de los anarquistas contra el bolchevismo después de 1922 fue parte de un abandono anarquista mundial de la esperanza en el bolchevismo como posible medio para una auténtica revolución social.

Anarquismo y bolchevismo: la separación de caminos

Las polémicas comunistas contra el anarquismo no comenzaron hasta noviembre de 1920, en el recién creado órgano del Partido Comunista, *El Comunista (Gongchandang)*. Sin embargo, fue el fundador del partido, Chen Duxiu, quien en septiembre disparó la primera salva contra los anarquistas en su ensayo *Sobre la política*, publicado en la revista *Nueva Juventud* (que acababa de convertirse en órgano público del grupo comunista en

Shanghai)³⁷⁵. El artículo de Chen se dirigía tanto a los anarquistas como a otros competidores socialistas. La discusión aquí se limita a lo que dijo sobre el anarquismo.

La discusión de Chen se dirigió, por un lado, a quienes se oponían al debate sobre política y, por el otro, a quienes defendían el debate político. En el primer grupo incluía a eruditos como Hu Shi y Zhang Dongsun, comerciantes de la cámara de comercio de Shanghai y anarquistas. Su principal preocupación eran los anarquistas. Creía que la oposición de los dos primeros grupos a la política era temporal y relativa, basada en el miedo a los señores de la guerra. La oposición anarquista a la política parlamentaria era fundamental, absoluta y sistemática, y requería una cuidadosa consideración.

Chen admitió que la oposición de los anarquistas a la política tenía una validez considerable. Sus críticas al Estado y a la fuerza desnuda (*qiangquan*) en la política se basaban en pruebas plausibles. Los Estados del pasado, señaló, citando a Franz Oppenheimer, de hecho habían usurpado los derechos de las personas mediante el uso de la autoridad política. La posición anarquista también fue apoyada por Bertrand Russell, quien había argumentado en sus *Principios de reconstrucción social* que, si bien el Estado era en teoría

375 Para más detalles, véase Dirlik, *Origins*, 217–34. El ensayo de Chen se tituló Tan zhengzhi. La versión utilizada aquí es de *Duxiu wencun* (Colección de obras de Chen Duxiu), 2 vols. (Shangháí, 1922), vol. 1.

la expresión concentrada de la soberanía popular, en realidad se constituía como un poder fuera y por encima de la sociedad.

Chen estuvo de acuerdo con las opiniones anarquistas sobre los estados pasados y presentes. En lo que no estaba de acuerdo con ellos era en su extrapolación de estados pasados a estados futuros. Los anarquistas argumentaron que no importa cómo se reformaran el Estado y sus leyes, seguirían basándose en la coerción, por tanto, no era posible ningún cambio fundamental sino rechazar absolutamente al Estado y sus leyes. Contra esta posición, Chen ofreció dos conjuntos de argumentos, uno teórico y otro fáctico. Teóricamente, argumentó que cualquiera que entendiera la teoría de la evolución no debería hablar de fundamental o no fundamental, ya que la negación de la razón a la realidad del mundo priva a la acción de cualquier capacidad de penetrar en ella. Además, argumentó, la oposición indiscriminada a la fuerza (*qiangquan*) no era científica. Los seres humanos utilizaban la fuerza a diario en sus esfuerzos por conquistar la naturaleza para fines humanos; no había nada de malo en el uso de la fuerza que servía a fines humanos. Que la fuerza sea mala o no depende de cómo se utilice, concluyó, ya que el mal no es inherente a la fuerza misma³⁷⁶.

376 *Duxiu wencun* 1:546, 556.

De hecho, Chen presentó tres argumentos a favor del uso de la fuerza. En primer lugar, la miseria humana era producto de la opresión de muchos por parte de la minoría burguesía; dado que esta última no renunciaría voluntariamente a su poder, no había manera de lograr un cambio significativo sin una lucha de clases violenta contra ella. En segundo lugar, la burguesía tenía experiencia en la manipulación del poder; por lo tanto, incluso después de su derrocamiento, sería necesaria la fuerza para controlarlo. Finalmente, la fuerza sería necesaria incluso para dirigir al pueblo en general.

La naturaleza humana tenía un lado bueno y otro malo. Cualquiera que fuera la naturaleza humana original, la pereza y el egoísmo se habían convertido ahora en una segunda naturaleza para los seres humanos. Esto no cambiaría de la noche a la mañana con la revolución, pero requeriría el uso de la coerción durante algún tiempo. El mensaje final de Chen a los anarquistas fue que aquellos de la clase trabajadora que se oponían al Estado y a las leyes también podían ser vistos como amigos de la burguesía.

Los anarquistas rápidamente percibieron las implicaciones del argumento de Chen. El siguiente número de *Nueva Juventud* publicó cartas de dos anarquistas, Zheng Xianzong y Ke Qingshe, que criticaban a Chen por sus opiniones sobre las leyes y la política, pero especialmente por su defensa

implícita de la dictadura del proletariado³⁷⁷. Zheng criticó a Chen por su aparente defensa de una existencia perpetua para el Estado. El Estado, argumentaba, representaba sólo una etapa en el progreso humano y, por lo tanto, no debería considerarse eterno. Rechazó la distinción que Chen había trazado entre el pasado y el presente, argumentando que el Estado, por su propia naturaleza impedía la fraternidad humana al dividir a las personas. Puede que haya sido necesario en el pasado, pero ahora no era más que una reliquia.

Zheng criticó además a Chen por su afirmación de que los anarquistas rechazaban la violencia. Sólo algunos anarquistas inspirados por Tolstoi rechazaban la violencia, señaló; por lo demás, la mayoría de los anarquistas coincidían en que la violencia era necesaria para lograr la liberación. Pero la necesidad de la violencia desaparecería con el éxito de la revolución. El capitalismo no tendría esperanzas de resucitar una vez que se hubiera eliminado la propiedad privada. Si fuera necesaria una mayor represión, debería ser sólo con carácter temporal y transitorio. Zheng también cuestionó la opinión de Chen de que la fuerza sería necesaria para superar hábitos arraigados de pereza y egoísmo. En su opinión, Chen confundía los males de un período histórico con la eternidad de la naturaleza humana. Además, observó, incluso si algunas personas no trabajaran,

377 Para este intercambio, véase *Shehui zhuyi taolun ji* (Colección de debates sobre socialismo) (Shanghai: Xin qingnianshe, 1922), 30–31.

sería muy difícil establecer estándares para la correcta aplicación de la violencia que no violasen los derechos de otros. En otras palabras, Zheng prefirió pecar del lado de la libertad frente a la coerción.

El otro escritor, Ke, estaba de acuerdo con Chen en su mayor parte, añadiendo sólo que no había necesidad de preocuparse demasiado por el Estado, porque con la abolición de la propiedad el Estado desaparecería automáticamente.

Lo que pareció molestar más a los dos anarquistas era como sugería Chen, que la dictadura contra el proletariado, podría ser un elemento permanente para el futuro como lo había sido en el pasado. En su respuesta a Zheng, Chen negó haber asignado permanencia al Estado. La principal diferencia entre él y sus dos críticos radicaba en el período de tiempo que asignaban a la transición a una sociedad sin Estado. Creía que el Estado tendría que existir durante bastante tiempo, ya que llevaría algún tiempo limpiar el legado del pasado. No compartía el optimismo de que una vez abolida la propiedad privada, los males del capitalismo desaparecerían automáticamente. La propiedad privada se ha apoderado del corazón de la gente y será necesario algún tiempo para liberarlos de su apego a ella. No estuvo de acuerdo con Zheng por su sugerencia de que los estados dividían a las personas; la gente estaba dividida por muchas cosas, incluido su idioma y religión. La abolición del Estado no eliminaría estas otras divisiones. En esto, como en la

cuestión de los hábitos adquiridos, el peso del pasado tenía tanto poder como la naturaleza instintiva. Se necesitarían esfuerzos, leyes y coerción para purgar a las personas del dominio del pasado sobre ellas. En cuanto a las normas, argumentó, el reparto equitativo de responsabilidades y el cambio periódico de tareas desagradables proporcionaban medios suficientes para resolver la distribución del trabajo.

Para Chen, la revolución no era un acto único sino un proceso continuo, ya que no estaba seguro de cuánto tiempo le tomaría a la razón conquistar el instinto. Lo que en última instancia lo distinguió de sus críticos anarquistas fue el mayor sentido de pesimismo que impregnó su respuesta a sus críticos. El Estado y la coerción serían necesarios en el futuro previsible (que era el único futuro del que estaba dispuesto a hablar) porque no había ninguna razón para ser demasiado optimista acerca de la naturaleza humana. Tampoco tenía sentido hablar de transformaciones fundamentales, ya que la tarea que nos ocupa requería una resolución gradual de problemas heredados del pasado. La revolución no era un único esfuerzo enorme seguido de una eternidad de tranquilidad; era una tarea que requería un trabajo continuo y arduo. El reconocimiento de esto, de las limitaciones materiales impuestas por la sociedad y la historia a la acción humana, era para Chen la característica que distinguía al socialismo científico del utópico.

La respuesta de Chen a Ke fue breve, como lo había sido la carta de Ke. Muchos se oponían a la dictadura proletaria,

señaló, porque no era democrática; ¿Qué tan democrático era que los trabajadores no fueran libres en la sociedad actual? Este choque inicial entre Chen y sus interlocutores anarquistas se llevó a cabo en un tono cortés que caracterizaría los debates comunistas con los anarquistas en 1920-1921. El debate en sí parecía ser un debate educado dentro del mismo campo de los radicales que estaban de acuerdo sobre el propósito de la revolución, si no sobre los medios para lograrla.

El ataque de los comunistas al anarquismo comenzó en serio con la publicación de *El Comunista* en noviembre. La crítica *comunista* al anarquismo es interesante porque era claramente un asunto interno del partido, destinado a purgar la influencia del anarquismo entre los miembros del partido. Si hubo una causa inmediata para la discusión sobre el anarquismo que comenzó casi con el primer número de *El Comunista*, fue el endurecimiento de la organización del partido en ese momento, lo que resultó en el éxodo de anarquistas. Además, al principio la discusión fue unilateral. Para repetir lo dicho anteriormente, algunos anarquistas habían estado atacando al bolchevismo desde principios de 1919, pero sería erróneo ver estos ataques como una provocación para la discusión en el *Partido Comunista*. Otros anarquistas habían sido miembros de los grupos comunistas desde el verano de 1920, y en el período inicial de formación del partido, comunistas y anarquistas cooperaron en toda China. La crítica comunista al anarquismo ahora se ve mejor,

por lo tanto, como un esfuerzo por aclarar las cuestiones de la revolución bolchevique versus anarquista, que todavía era una fuente de considerable confusión entre los miembros de los grupos comunistas, la mayoría de los cuales habían estado bajo el influjo de las ideas anarquistas hasta el momento. Además, la discusión sobre el anarquismo en *El Comunista* no estaba dirigida a ningún grupo o individuo, sino que tomó la forma de afirmar la superioridad del bolchevismo sobre el anarquismo en general. A diferencia del debate simultáneo con los socialistas gremiales, a quienes los escritores comunistas describían libremente como los “perros veloces del capitalismo”, el tono que adoptó la revista en las polémicas con los anarquistas fue de extrema amistad, con la intención más de persuadir a los anarquistas a abandonar sus caminos equivocados que de desacreditarlos. Este tono de amistad persistió incluso cuando las diferencias ideológicas estallaron en el debate público entre Chen Duxiu y su antiguo alumno Ou Shengbai en la primavera de 1921. Las polémicas entre comunistas y anarquistas no adoptarían un tono de acritud hasta 1922, momento en el que se hizo evidente que la inevitabilidad de la ruptura entre los dos grupos se había hecho evidente. La cuestión planteada por Ou Shengbai en ese momento proporcionaría la base para los ataques anarquistas contra los comunistas hasta el final de la década, cuando el anarquismo desaparecería de la escena china como alternativa ideológica significativa.

El Comunista fue el primer órgano de propaganda bolchevique en China y la primera publicación que propagó sistemáticamente una ideología marxista revolucionaria. En sus seis números publicados entre noviembre de 1920 y julio de 1921, sus lectores (en su mayoría miembros del partido) estuvieron expuestos por primera vez a la ideología de la revolución de Lenin, principalmente a través de traducciones de obras extranjeras sobre Lenin y la Revolución de Octubre. Fue aquí donde se tradujeron por primera vez al chino secciones de *El Estado y la revolución*, y donde los marxistas chinos se enteraron por primera vez de las discusiones de la Comintern sobre la revolución mundial. La mayor parte de la revista se dedicó a informes sobre movimientos de inspiración bolchevique en todo el mundo, movimientos obreros en varios países (incluidos informes extensos sobre la Organización Internacional de Trabajadores del Mundo) y las condiciones laborales en China. La revista también publicó debates sobre los problemas de la revolución en China que representan las primeras publicaciones en China que tratan seriamente la relevancia del bolchevismo para la revolución china. Estos artículos, la mayoría de ellos escritos por Li Da, Zhou Fohai y Shi Cuntong, sentarían las bases para las discusiones sobre el bolchevismo en años posteriores. En aquel momento, sin embargo, el anarquismo parecía ser el tema más importante.

La introducción a la revista en su primer número enunciaba la línea política que propagaría como órgano del Partido Comunista. El editorial afirmaba la prioridad del cambio económico sobre todos los demás cambios. Presentaba el capitalismo y el socialismo como las únicas alternativas de organización económica en el mundo contemporáneo. El capitalismo se había desarrollado en Europa y ya estaba en declive. El socialismo, por otra parte, todavía estaba surgiendo; Rusia, declaró, se había convertido en un laboratorio del socialismo. Los partidos comunistas de todo el mundo siguieron el ejemplo ruso, al igual que China, donde los efectos perniciosos del capitalismo ya estaban empezando a sentirse. Los trabajadores chinos, afirmaba el editorial, llenaban el mundo; los que estaban en el extranjero eran esclavos del capital extranjero, los que estaban en China eran esclavos de capitalistas extranjeros y chinos por igual. Si querían salvarse de esta esclavitud, el ejemplo de la Revolución Rusa les proporcionaba el único curso de acción. El editorial rechazaba inequívocamente los medios parlamentarios para cambiar como una mentira destinada a engañar a los trabajadores. La única manera de que los trabajadores se liberaran era arrebatar el poder a los capitalistas mediante la lucha de clases y establecer su propio poder. El objetivo final era la creación de una sociedad sin Estado, a la que seguiría una garantía de que la clase capitalista no tendría esperanzas de resurgir. Terminaba con un llamado a los anarquistas a unirse al Partido Comunista. Los anarquistas también se oponían a la

propiedad privada y al capitalismo; por tanto, debían participar en la lucha para transferir el poder a la clase trabajadora. Hacer lo contrario sería servir a los capitalistas a quienes deseaban derrocar³⁷⁸.

La agenda expuesta en este editorial marcó el rumbo de los artículos siguientes en *El Comunista*. La cuestión básica era la revolución social, en particular, las diferencias entre una estrategia de revolución social anarquista y bolchevique (ahora identificada con el comunismo). La idea de revolución social propagada en el *comunismo* representó el surgimiento en el socialismo chino de una nueva idea de revolución social que integraba la política y el movimiento social en un proceso de revolución. Las soluciones corporativistas de Estado favorecidas por algunos socialistas (incluidos los socialistas del Guomindang, los socialistas de Estado y el socialismo de Jiang Kanghu) habían evitado la lucha de clases en nombre de una revolución política inmediata, dejando la tarea de la transformación social para el período posterior a la revolución política socialista. Los anarquistas y los socialistas corporativistas del gremio, por otro lado, habían rechazado la política en nombre de un movimiento social que transformaría gradualmente la sociedad y, por lo tanto, aboliría la política por completo o crearía un nuevo tipo de política, según fuera el caso. La idea comunista de revolución que ahora surgía en el socialismo chino representaba una idea de revolución social que daba

378 *Gongchandang*, no. 1 (7 de noviembre de 1920): 1.

igual importancia a la política y al movimiento social, concibiéndolos en una relación dialéctica en el proceso de revolución social. Si bien los escritores bolcheviques de *El Comunista* descartaron de pasada el socialismo de las otras alternativas, tomaron mucho más en serio la idea anarquista de la revolución social, con la que expresaban un sentimiento de parentesco. Cualquier diferencia se presentaba como diferencias dentro del mismo campo revolucionario, relacionadas con los medios más que con los fines de la revolución.

El autor que llegó más lejos al reafirmar la unidad esencial del marxismo y el anarquismo fue Shi Cuntong, quien afirmó en *Cómo debemos llevar a cabo la revolución social* (Zemmayang gan shehui geming) que creía en todos los objetivos del anarquismo (organización libre, libertad asociación, y el principio “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”) aunque no era anarquista. Shi describió el comunismo y el anarquismo simplemente como etapas diferentes de la historia, en las que una sirve como medio para la otra: A mi modo de ver, si uno quiere realizar el anarquismo, primero debe instituir el comunismo; Sólo cuando el comunismo se haya desarrollado plenamente podrá haber comunismo anarquista³⁷⁹. Shi, sin embargo, no fue el único en identificar a los dos. Li Da, que puede haber estado en el otro extremo del espectro de Shi en su sospecha hacia los anarquistas, afirmó sin embargo en su importante

379 *Gongchandang*, no. 5 (7 de junio de 1921): 11, 17.

ensayo, *La anatomía del anarquismo* (Wuzhengfu zhuyizhi jiepei), que incluso si los anarquistas no fueran camaradas de los comunistas, todavía eran amigos, ya que compartían el objetivo de derrocar al capitalismo. El problema con los anarquistas era que no tenían ningún método para derrocar al capitalismo y actuaban más por emoción que por razón. Fue revelador que Li notara no sólo la popularidad del anarquismo, sino que el número de anarquistas seguía aumentando. Los invitó a unirse a las filas comunistas para acelerar el derrocamiento del capitalismo y el establecimiento del socialismo. Li estuvo de acuerdo con Shi en que los comunistas y los anarquistas deseaban lograr el mismo tipo de sociedad. Al igual que Shi, añadió que el logro de esa sociedad (donde prevalecería el principio de “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”) debe esperar a la realización de una abundancia económica ilimitada, que debe ser su precondition material³⁸⁰.

Contra los anarquistas, los comunistas argumentaron el mayor realismo y racionalidad de su método de revolución social. Su razonamiento tomó tres direcciones relacionadas: que el comunismo era superior al anarquismo en sus planes de desarrollo económico, que era esencial para la revolución y particularmente importante en la China atrasada; al aceptar la organización, ofrecía un mejor medio para llevar

380 *Gongchandang*, no. 4 (7 de mayo de 1921): 1415. Véase también Shehui gemingde shangjue (Consideraciones sobre la revolución social), en núm. 2 (7 de diciembre de 1920): 5.

a cabo la lucha de clases, que no tendría dirección sin organización; y, finalmente, que el comunismo era más realista al aceptar la necesidad de la política.

En sus Consideraciones sobre la revolución social (Shehui gemingde shangjue), Li Da ofreció el argumento más completo a favor de la superioridad económica del comunismo sobre el anarquismo. Revelando una apreciación claramente marxista del problema, Li afirmó que mientras los anarquistas se preocupaban principalmente por el problema de la distribución, los comunistas se centraban en la producción, que era esencial para la creación de una base económica para el socialismo. Al defender un enfoque centralista (*jizhong*) de la producción, el comunismo prometió un medio para lograr este fin. Los anarquistas, por otra parte, con la dispersión económica (*fensan*) que favorecían, no ofrecían ningún medio para equilibrar la producción con el consumo o aumentar la riqueza de la sociedad. Para una sociedad socialista, el desarrollo económico requería una intervención central. Esto debería ser especialmente obvio para los anarquistas que proponían una sociedad que presuponía una abundancia ilimitada³⁸¹.

Li argumentó además que el comunismo era superior al anarquismo no sólo en mostrar el camino hacia una mayor producción sino también en el ámbito de la distribución. La

381 *Ibíd.*

distribución tenía dos aspectos, el ingreso y el consumo. Los anarquistas deseaban igualar a este último. Comunistas, al primero. Los anarquistas deseaban abolir el dinero y distribuir los bienes según las necesidades. Si bien esto podría ser posible en el futuro, no podría implementarse en el presente, cuando no hay suficientes bienes para todos. Li no dijo cómo la igualación de ingresos resultaría superior a este respecto, salvo señalar que, con el uso continuo del dinero, sería posible regular la producción y el consumo. Lo que tenía en mente, presumiblemente, era la existencia continuada de una economía mercantil donde la gente pudiera elegir cómo gastar su dinero.

Cualesquiera que fueran los problemas que pudiera haber sugerido la propia alternativa de Li, la diferencia estaba claramente entre la creación inmediata de una sociedad comunista, que enfatizaba la libertad de producción y consumo, y una sociedad que posponía sus objetivos comunistas hasta que la abundancia productiva se hubiera convertido en una realidad. Hasta entonces, la dirección y el control estatal de la economía serían necesarios para aumentar la producción. Shi Cuntong, que creía que las condiciones materiales apropiadas eran esenciales para la creación de cualquier sociedad, reafirmó esta posición al argumentar que la producción mecánica tanto en la agricultura como en la industria era la condición previa para una economía socialista. En las sociedades capitalistas occidentales, con su producción avanzada, las bases estaban

preparadas para el establecimiento del socialismo. En China esto debía esperar al desarrollo de la producción. Shi argumentó que quienes pensaban que el socialismo sería más fácil de lograr en China debido al subdesarrollo del capitalismo estaban equivocados porque pasaban por alto las condiciones materiales necesarias para el socialismo³⁸².

El atraso económico también proporcionó una razón importante para los argumentos comunistas a favor de la existencia continuada del Estado. Especialmente porque China estaba económicamente atrasada, argumentó Shi, la tarea del desarrollo debe recaer en el Estado. Pero la política también era importante para el éxito de la revolución, como argumentó Zhou Fohai en dos artículos publicados en mayo y junio de 1921, respectivamente, *¿Por qué defendemos el comunismo?* (Weishemma zhuzhang gongchanzhuyi) y *Tomando el poder político* (Douqu zhengquan)³⁸³, que aportaba argumentos leninistas contra la oposición anarquista al poder (*qiangquan*) y al Estado. Recordando la afirmación de Chen Duxiu en *Sobre Política* de que la política no deja en paz ni siquiera a aquellos que quisieran dejarla en paz, Zhou argumentó que sin el uso del poder, no habría manera de lograr el éxito revolucionario o, si se pudiera lograr, defender la revolución contra un resurgimiento burgués. Una dictadura de los trabajadores era necesaria no sólo para mantener sometida a la burguesía después de la

382 *Gongchandang*, no. 5:16.

383 *Gongchandang*, no. 4:23–30, y núm. 5:3–9.

revolución, sino también para transformar la sociedad y purgarla de su legado pasado. Esto llevaría mucho tiempo. Los anarquistas eran demasiado optimistas, señaló, sobre el buen corazón (*liangxin*) de las personas que, según creían, abandonarían todos sus hábitos egoístas una vez que la revolución hubiera tenido lugar. Shi Cuntong añadió que los organismos libres y autónomos que los anarquistas defendían como base de la sociedad comunista serían aplastados de inmediato a menos que hubiera un poder para defenderlos³⁸⁴. Irónicamente, estos autores admitieron que el poder estatal organizado era aún más importante en la creación de la sociedad socialista en la China atrasada, donde ni siquiera estaba claro que la mayoría de la población favoreciera la revolución³⁸⁵.

Finalmente, los comunistas argumentaron que si bien en China existían condiciones sociales para la revolución, la organización era necesaria para convertir la conciencia de clase en un arma de la revolución. En sus *Consideraciones sobre la revolución social*, Li Da argumentó que ya había clases en la sociedad china: desde hacía mucho tiempo había división de clases en la agricultura; con el desarrollo industrial, también había surgido una división de clases entre la burguesía y el proletariado.

384 Douqu zhengquan, 57.

385 *Gongchandang*, no. 5:18–20.

Si bien la burguesía china era pequeña en número, no se distinguía de la burguesía extranjera, y el proletariado sufría a manos de ambas. Había muchas posibilidades para la organización del proletariado, desde sindicatos económicos hasta organizaciones con motivaciones políticas. La posibilidad de estas alternativas indicaba que, si bien la conciencia de clase era un fenómeno social, no necesariamente conducía a la unidad espontánea de la clase en la lucha de clases.

La única manera de lograr esa unidad era mediante la organización política de la clase. Era necesario unificar a los trabajadores, campesinos, soldados e intelectuales siempre que fuera posible y emprender acciones directas contra las clases dominantes y su Estado. Si bien la acción directa era una idea soreliana (y *El Comunista* publicó un artículo de Georges Sorel sobre Lenin) que los anarquistas también compartían, lo que Li tenía en mente era una acción directa al estilo bolchevique, como la que había llevado al golpe de Estado bolchevique en 1917. La asociación libre y espontánea en la que creían los anarquistas no ofrecía ningún medio, en opinión de los comunistas, de unificar la conciencia de clase en la fuerza política necesaria para el éxito revolucionario³⁸⁶.

En ausencia de debate, los escritores comunistas no consideraron necesario explicar cómo los objetivos que

386 Shehui gemingde shangjue, *Gongchandang*, núm. 2:8–9.

profesaban compartir con los anarquistas podían lograrse a través de medios que claramente estaban en desacuerdo con esos objetivos. Una proposición anarquista básica había sido que los medios y los fines eran inseparables en el proceso de revolución social, que los medios indeseables conducirían inevitablemente a fines indeseables, que la libertad no podía lograrse mediante la dictadura. La cuestión de los fines y los medios sería importante en los ataques anarquistas contra los comunistas más adelante en la década. Por el momento, eran irrelevantes para la defensa comunista de la revolución del *Partido Comunista*, que no se preocupaba por los objetivos finales sino por la estrategia revolucionaria inmediata, y cuyo objetivo principal era purgar dentro del Partido Comunista cualquier escrúpulo persistente sobre una estrategia bolchevique de revolución. Lo que los autores comunistas argumentaban, con considerable justificación y timidez, si no con sabiduría, era que, por muy nobles que fueran los objetivos del anarquismo, el anarquismo no ofrecía medios para alcanzarlos. Si esto requería el rechazo de los anarquistas sobre el método es una cuestión discutible, al menos históricamente. La preocupación inmediata a principios de 1921 fue trazar sin ambigüedades una distinción entre bolchevismo y anarquismo. La crítica del anarquismo al *Partido Comunista* puede haber logrado este propósito; su concomitante inevitable, sin embargo, fue arrinconar a los propios comunistas en un rincón ideológico, lo que evitó la necesidad de una evaluación crítica de los métodos

revolucionarios que defendían. El anarquismo puede haber sido poco práctico, como afirmaban, pero si por lo tanto era irrelevante en la consideración de la estrategia revolucionaria es otra cuestión. La negativa a considerar esta cuestión, que había sido de importancia central para los radicales chinos del período del 4 de Mayo, fue el indicio más convincente del deslumbramiento y la rapidez con la que el bolchevismo se había apoderado de la imaginación revolucionaria de los comunistas.

Cuando llegó una respuesta anarquista en marzo de 1921, no fue en respuesta a discusiones dentro del *Partido Comunista* (las cuales los anarquistas presumiblemente desconocían, ya que *El Comunista* era semisecreto como órgano interno de los grupos comunistas), sino en respuesta a la respuesta pública de crítica al anarquismo de Chen Duxiu. El primer debate entre marxistas y anarquistas tras la creación de los núcleos comunistas estalló en marzo de 1921, cuando Ou Shengbai respondió en *La Voz del Pueblo* a las declaraciones sobre el anarquismo de Chen Duxiu en una conferencia en Guangzhou en la Universidad de Derecho y Ciencias Políticas (La Crítica del Socialismo). El intercambio de cartas al que esto dio lugar (limitado a Guangzhou, por lo que es posible decir), marcó el primer debate público entre comunistas y anarquistas.

Este debate, a diferencia de las polémicas *comunistas* contra el anarquismo, se llevó a cabo en un nivel muy abstracto e hipotético. Ni Chen ni Ou enunciaron las

implicaciones concretas de su debate hasta el final, cuando Chen finalmente expresó abiertamente lo que había estado en su mente todo el tiempo. Hasta entonces, ambos dieron vueltas sobre los temas con ejemplos hipotéticos para probar o refutar la viabilidad del anarquismo, con acusaciones y contraacusaciones de tergiversación y acusaciones mutuas de inconsistencia.

La cuestión que provocó y dominó el debate fue si el anarquismo era compatible con la vida grupal. Chen había declarado en su conferencia que si bien el anarquismo tenía mucho que decir con respecto a la conducta de la vida individual, era irrelevante en lo que respecta a la organización social porque la defensa anarquista de la libertad absoluta (*juedui ziyou*) era incompatible con la existencia grupal³⁸⁷. En su carta abierta a Chen, Ou se opuso a esta declaración. Criticó a Chen por desdibujar importantes distinciones anarquistas. Si bien algunos anarquistas como Stirner habían abogado por la libertad absoluta del individuo, eran la excepción y no la regla. Los anarcocomunistas (con quienes se identificaba) no se oponían a la vida grupal, ni siquiera a la interferencia del grupo en las vidas individuales; lo que rechazaban era el despotismo del grupo sobre el individuo, del tipo que estaba implícito en el uso de leyes abstractas para coaccionar a los individuos. Lo que defendían era la asociación voluntaria (*lianhe*) que reconocía el derecho del individuo a no

387 *Shehui zhuyi taolun ji*, 90 años.

participar en las actividades del grupo, y la sustitución de las leyes abstractas por una voluntad pública flexible (*gongyi*) que determinaría el funcionamiento del grupo pero, a diferencia de las leyes, podría estar sujeta a cambios. Los anarquistas se oponían a la interferencia indiscriminada en la vida individual sin tener en cuenta si el individuo era bueno o malo. Ellos mismos creían en la necesidad de interferir con individuos cuyas actividades infringían los derechos de otros o amenazaban la existencia del grupo. Sin embargo, en lugar de la coerción, los anarquistas creían en la educación para mejorar a las personas. Para demostrar que el anarquismo era compatible con la vida grupal, Ou citó ejemplos de asociación voluntaria en el mundo contemporáneo. Curiosamente, sus ejemplos no sirvieron a su argumento; incluían ejemplos no sólo de asociaciones temporales, como la cooperación en la extinción de incendios, sino incluso de asociaciones de capital establecidas para construir ferrocarriles en Europa. En cualquier caso, a Chen le resultó bastante fácil deshacerse de ellos³⁸⁸.

El resto del debate se dedicó a desgranar estas cuestiones. Chen admitió que efectivamente había diferencias entre los anarquistas sobre la cuestión de la libertad, pero insistió en que todos los anarquistas padecían una contradicción básica

388 Este debate se llevó a cabo originalmente en el *Xin qingnian* y el periódico anarquista *Minsheng*. Fue reimpresso en *Shehui zhuyi taolun ji*, 97–154. Respuesta de Ou, 97-101.

sobre esta cuestión; de hecho, observó, anarquistas como Stirner eran preferibles porque al menos reconocían la contradicción, mientras que anarcocomunistas como Kropotkin intentaban encubriarla bajo un disfraz de comunismo. Chen no simpatizaba con los otros argumentos de Ou. Sostenía que la insistencia en la libertad de no participar en actividades grupales sólo haría que la vida grupal fuera imposible e impredecible. ¿Qué pasaría con la producción, por ejemplo, si los individuos de repente decidieran no participar? Si bien la asociación voluntaria podría ser posible sobre una base contingente, como lo indicaban los ejemplos de Ou, Chen creía que no proporcionaba ninguna base para una existencia social sostenida que inevitablemente exigía coerción y sacrificio de los derechos individuales por el bienestar del grupo. (¿Cuál es la necesidad del anarquismo, preguntó sarcásticamente, si el capitalismo ya proporcionaba las bases para la libre asociación?) En cuanto a la voluntad pública, Chen consideró que no era confiable porque estaba sujeta a los caprichos de la psicología de masas, que podía conducir al terror tan fácilmente como a la asociación. Chen elogió considerablemente las leyes como elementos del progreso humano. Señaló que las leyes internacionales habían hecho posible por primera vez en la historia la creación de una sociedad global. La voluntad pública, por otra parte, olía a sociedad primitiva, que se había basado en el despotismo de la tribu sobre el individuo. Rechazaba la distinción que Ou había trazado entre leyes y contratos entre individuos,

basándose en que uno era indeseable porque estaba por encima de la sociedad, mientras que las otras eran deseables porque se basaban en el consentimiento individual. Para Chen, los contratos eran simplemente otra forma de ley y no tendrían sentido sin el respaldo de leyes abstractas³⁸⁹.

Estos argumentos se volvieron más elaborados a medida que avanzaba el debate. Sin embargo, dos diferencias fueron evidentes en todo momento. Chen creía que los derechos individuales debían sacrificarse en aras de los intereses del grupo. De ello se deducía también que Chen creía en la inevitabilidad y funcionalidad de la coerción en la existencia social. Chen defendía la importancia de las leyes en la existencia social, mientras que Ou creía que las leyes impedían que las personas hicieran lo que harían naturalmente, asociarse libremente entre sí, ya que creía tan firmemente como Chen que la existencia social era la premisa de la libertad individual. Ou tenía la esperanza de que la educación corrigiera gradualmente el comportamiento antisocial purgando a las personas de los hábitos adquiridos. Chen pensaba que la posición anarquista era excesivamente optimista acerca de la bondad de la naturaleza humana y sospechaba especialmente de la posibilidad de una educación eficaz para fines sociales dentro del contexto de una mala sociedad. Quizás nada ilustra mejor hasta qué punto Chen había cambiado ideológicamente desde el período del 4 de Mayo que su

389 *Ibid.*, 102–8. Véase 147 para la declaración sobre Stirner y Kropotkin.

escepticismo respecto del potencial de la educación para el cambio social, una creencia que tanto había hecho para inculcar a sus estudiantes y seguidores (incluido Ou) como líder del Movimiento Nueva Cultura.

Sin embargo, en última instancia, este debate sobre la relación del individuo con el grupo era un debate sobre la estrategia revolucionaria. En su última respuesta a Ou, Chen finalmente destacó las implicaciones prácticas del debate cuando trazó una distinción entre diferentes tipos de coerción. Él mismo se oponía a la coerción, afirmaba, que privaba a las personas de su humanidad. Tal fue el caso de la opresión de clase, donde una clase privaba a otra de su humanidad, o de la opresión de género, donde la humanidad de las mujeres era sacrificada en aras de los intereses de los hombres. Pero estas normas no se aplicaban cuando los intereses del individuo coincidían con los intereses del grupo. Cuando el interés no era un interés privado sino un interés público, no había necesidad de hablar de coerción, ya que cualquier sacrificio del individuo representaba un sacrificio por el bienestar del grupo del cual el individuo era parte integral, y esto simplemente equivalía a un sacrificio para uno mismo. Para Chen, los derechos de los sindicatos bajo el capitalismo y el comunismo ilustraban esta distinción. En la sociedad capitalista, los sindicatos tenían derecho a hacer huelga en defensa de sus derechos porque eso representaba el interés propio de los trabajadores frente al interés propio de los capitalistas. En la sociedad

comunista no habría necesidad del derecho de huelga de los trabajadores, porque toda la producción sería para la sociedad y sus beneficios recaerían por igual sobre los miembros de la sociedad. Que los trabajadores hicieran huelga equivaldría a hacer huelga contra ellos mismos³⁹⁰.

Tal vez se tratara de un doble rasero, pero señalaba los dilemas de comunistas y anarquistas, que compartían una concepción orgánica de la sociedad en la que, una vez superados los males de la división de clases, cualquier conflicto entre el interés público y el privado desaparecería gradualmente. Como en el caso de las críticas *comunistas* al anarquismo, la diferencia entre Chen y Ou no se refería a los fines sino a los medios de la revolución. Ou creía que la revolución podía lograrse sin coerción, a través de la educación; de hecho, introducir coerción en el proceso de revolución era cortar de raíz su promesa de una buena sociedad. Chen Duxiu, habiendo perdido su fe en el poder de la educación, pensó que eran necesarios otros medios para lograr una sociedad perfecta cuyos individuos habían perdido hacía tiempo la capacidad de asociarse libremente, si es que alguna vez la habían tenido. Uno exigía una coherencia que trascendiera la historia; el otro veía en la coherencia un olvido de la historia que sólo perpetuaría la opresión humana a manos del pasado.

390 *Ibíd.*, 149–51.

Las diferencias entre Chen y Ou, como entre marxistas y anarquistas en general, no eran simplemente políticas sino también filosóficas. En su crítica del anarquismo en *El Comunista*, Zhou Fohai había argumentado que los anarquistas eran demasiado optimistas acerca de la naturaleza humana, lo que dañaba profundamente sus concepciones del cambio. El optimismo anarquista no sólo conducía a expectativas excesivamente optimistas sobre los seres humanos en el futuro, sino que también hacía imposible explicar el surgimiento de los males sociales en la historia: si las personas eran naturalmente buenas y sociables, no había manera de explicar el surgimiento histórico de los males sociales la división social y la opresión³⁹¹. Chen Duxiu presentó argumentos similares contra Ou Shengbai cuando criticó la afirmación de Ou de que las personas serían buenas en la sociedad anarquista porque estaba en su naturaleza ser buenas y que su propio sentido de vergüenza les impediría hacer el mal.

Los comunistas creían que su visión escéptica de la capacidad humana para el bien hacía más realista su enfoque del cambio. Esto era cierto hasta cierto punto, pero las diferencias eran más relativas que absolutas. Si bien algunos anarquistas en China mantenían un optimismo incondicional respecto de la bondad de la naturaleza humana, anarquistas como Ou Shengbai no compartían ese optimismo. Ou no estaba en contra de la interferencia con

391 Meishemma zhuzhang gongchan zhuyi, 26.

seres humanos individuales, estaba en contra de la coerción. Lo que lo distinguió de Chen en su debate fue su insistencia en que la educación podía lograr todas las mejoras en el comportamiento humano necesarias para el establecimiento de una buena sociedad. Incluso cuando la educación resultase inútil, negar la participación social a individuos recalcitrantes sería suficiente. Lo que criticaba de la sociedad actual era su recurso inmediato a la coerción y el castigo en nombre de leyes abstractas, que no dejaban lugar a la mejora individual. Ou incluso estaba dispuesto, como Chen reconocería al final, a considerar la necesidad de un período de transición desde el bolchevismo para preparar a la sociedad para el anarquismo.

Los comunistas, por otra parte, rechazaban la bondad de la naturaleza humana sólo en un sentido inmediato, como condición previa suficiente para la revolución social. Ellos también compartían la creencia de que, en última instancia, el socialismo, en su expresión anarquista, era una posibilidad: negar esa posibilidad habría equivalido de hecho a negar la visión en nombre de la cual legitimaban su propio esfuerzo revolucionario. Sin embargo, asignaron prioridad al logro de las condiciones materiales apropiadas que creían que eran necesarias para el funcionamiento de la sociedad comunista. Creían que una vez logrado esto, el comunismo se convertiría en una posibilidad. La personalidad humana que consideraban necesaria para una existencia comunista no difería significativamente de su contraparte anarquista.

Sin embargo, la diferencia apuntaba a un problema filosófico y epistemológico fundamental que ha enfrentado durante mucho tiempo a anarquistas y marxistas, en China y en otros lugares: cómo describir la sociedad posrevolucionaria en el lenguaje político de la sociedad burguesa. Richard Saltman ha argumentado perspicazmente que esto fue un problema para Bakunin en su confrontación con Marx y explica la mayoría de las inconsistencias de su anarquismo³⁹². El propio Marx era profundamente consciente del problema cuando escribió que el principiante que ha aprendido una nueva lengua siempre la traduce nuevamente a su lengua materna, pero ha asimilado el espíritu de la nueva lengua y puede producir libremente en ella sólo cuando se mueve en ella sin recordar lo viejo y olvida con ella su lengua ancestral³⁹³. El problema tanto para marxistas como para anarquistas en este debate era cómo hablar en un nuevo idioma sin perder el contacto con la realidad. Esto fue en última instancia lo que dividió a Chen y Ou, a los marxistas y a los anarquistas en China. Chen observó en algún momento que los anarquistas lo acusaban de ser incapaz de apreciar el anarquismo porque miraba hacia el futuro a través de los espectáculos del presente. ¿Cómo vamos a crear el futuro, replicó, si no partimos de la

392 Saltman, *Pensamiento social y político de Michael Bakunin* (Westport, Connecticut, 1983), 5.

393 Karl Marx, *El decimoctavo brumario de Luis Bonaparte*, en Karl Marx y F. Engels, *Obras seleccionadas* (Moscú: Progress Publishers, 1973) 1:398.

realidad presente?³⁹⁴ Su observación captó el patetismo tanto del marxismo como del anarquismo en esta confrontación inicial.

Quizás debido a su apreciación mutua de este problema, el debate entre Chen y Ou, al igual que la crítica anterior al anarquismo en *El Comunista*, mantuvo un cierto nivel de cortesía y respeto mutuo a pesar de alguna nota ocasional de acritud. En sus líneas finales del debate, Chen no tuvo más que elogios para su antiguo alumno. Incluso si Shengbai era anarquista, señaló, reconocía la necesidad de la lucha de clases y la actividad revolucionaria, e incluso de una etapa de transición en la revolución. Era, además, un seguidor de Kropotkin y un joven revolucionario sincero, a diferencia de algunos de los anarquistas de baja calidad al estilo chino (¿Zhu Qianzhi?). Lo único que lamento, concluyó, es que haya pocos como él entre los anarquistas chinos³⁹⁵.

Este debate se llevó a cabo en un tono relativamente amistoso, en parte debido a la estrecha relación personal entre los dos hombres, pero también porque entre los anarquistas, Ou Shengbai fue el que más estuvo cerca de aceptar un análisis marxista de la sociedad. También es posible que los anarquistas contuvieran sus críticas al bolchevismo mientras siguiera siendo posible una mayor cooperación con los comunistas. Después de 1922, cuando

394 *Shehui zhuyi taolun ji*, 139.

395 *Ibíd.*, 155.

la ruptura entre los dos grupos se hizo evidente, las críticas anarquistas adoptarían un tono mucho más duro.

Anarquismo contra bolchevismo y marxismo

Si bien los acontecimientos internos en la política revolucionaria jugarían un papel importante en la configuración de las actitudes anarquistas hacia el bolchevismo, su crítica a la Unión Soviética y al marxismo se derivaba casi por completo de los escritos de anarquistas extranjeros sobre el tema. De hecho, la desilusión de estos últimos con la Unión Soviética puede haber jugado un papel importante en el repudio cada vez más intransigente del bolchevismo por parte de los anarquistas chinos. Con la conclusión de la crisis en la Unión Soviética que había sido causada por la agresión extranjera y la insurrección interna, y el fin del comunismo de guerra, que marcó el comienzo de la Nueva Política Económica, ya no era posible para los anarquistas culpar a las deficiencias del socialismo bolchevique a causas externas. Tal fue el caso de Emma Goldman y Alexander Berkman, quienes abandonaron la Unión Soviética en 1921 con una desilusión final. Sus ataques posteriores a la Unión Soviética dejaron una

profunda impresión en los anarquistas chinos. Incluso se puede sugerir que los escritos en particular de Emma Goldman, que circularon ampliamente en China, y sus contactos personales con anarquistas chinos fueron responsables en gran medida de moldear las actitudes de los anarquistas chinos hacia la Unión Soviética. También fue importante el testimonio contra el gobierno bolchevique de los anarquistas rusos. Las críticas de Madame Kropotkin a los bolcheviques proporcionaron una voz autorizada en las críticas chinas a la Unión Soviética (Kropotkin había muerto a principios de 1921, liberando a los anarquistas que habían estado preocupados por su seguridad de la necesidad de ser cautelosos en sus críticas). Sin embargo, los más importantes fueron los escritos de Varlaam Cherkezov, un anarquista georgiano que había sido durante mucho tiempo un estrecho colaborador de Kropotkin³⁹⁶. Antes de su muerte en 1925, Cherkezov escribió extensamente sobre el marxismo, al que atribuyó los fracasos de los bolcheviques. Sus escritos fueron traducidos al chino e incorporados libremente a las críticas chinas al marxismo. Si Goldman dio forma a las opiniones anarquistas sobre la Unión Soviética, Cherkezov proporcionó una perspectiva teórica que extendió la crítica del bolchevismo a una crítica de sus raíces en la teoría marxista.

396 Paul Avrich, *Los anarquistas rusos* (Nueva York: Norton, 1978), 39–40.

El bolchevismo y la distorsión de la revolución

Los chinos que abrieron el camino en la crítica del bolchevismo y el marxismo después de 1922 tenían experiencia personal de la Unión Soviética o conocían personalmente a anarquistas extranjeros críticos del bolchevismo: Huang Lingshuang, Qin Baopu, Bi Xiushao y Bajin. Las experiencias de Huang en el Congreso de los Trabajadores del Este a principios de 1922, así como sus contactos con anarquistas rusos (incluida una visita a Madame Kropotkin), lo convencieron de la quiebra del bolchevismo; resolvió incluso antes de su regreso a China que se debía informar al público chino del verdadero rostro del bolchevismo³⁹⁷. Bi Xiushao, que estuvo en Francia de 1920 a 1925, no sólo conocía a destacados anarquistas franceses como Jean Grave, sino que conoció a la señora Kropotkin cuando estaba en París en 1923³⁹⁸.

Qin Baopu desempeñó un papel especialmente importante en estas críticas. Qin había sido estudiante en la Unión Soviética entre 1920 y 1923, enviado allí con el primer contingente de estudiantes chinos para estudiar en la Unión

397 Huang, Carta, 110–11.

398 Bi, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, *WZYZYSX* 2:1025–26.

Soviética en preparación para la fundación del Partido Comunista. Mientras estuvo allí, tuvo amplios contactos tanto con Goldman como con la señora Kropotkin, así como con otros anarquistas rusos.

A su regreso a China en 1923, fue responsable de presentar los escritos de Goldman al público chino y escribió varios artículos (y un libro extenso sobre la Unión Soviética) críticos con el bolchevismo. También fue responsable de presentarle a Goldman a Bajin. Bajin, que entabló correspondencia con Goldman en ese momento, que duraría hasta su muerte, emergió rápidamente a mediados de los años veinte como un prolífico traductor de obras anarquistas extranjeras al chino, incluidas obras de Goldman y Berkman. Fue autor de varios artículos muy críticos con el bolchevismo³⁹⁹.

Los anarquistas no fueron los únicos en polemizar contra el bolchevismo; se los destaca aquí por su papel estratégico al introducir en China los escritos y las opiniones de los anarquistas extranjeros. Como se señaló anteriormente, la agenda de las críticas anarquistas chinas al bolchevismo se estableció en 1920-21, en las polémicas de Ou Shengbai con Chen Duxiu. Los principales temas de debate habían sido la organización dictatorial del naciente Partido Comunista y la

399 Qin Baopu, Memorias de mi encuentro con la Sra. Goldman en Rusia en mis primeros días (original en chino), Carta al profesor Lu Zhe (¿1987?). Agradezco a Candace Falk, editora de The Emma Goldman Papers, Universidad de California en Berkeley, por compartir esta carta, así como otros materiales sobre las relaciones de Goldman con los anarquistas chinos.

inclusión en su programa de la dictadura del proletariado como objetivo inmediato. Ou, expresando los sentimientos de muchos anarquistas, había argumentado, en contra de este programa, que una revolución social genuina sólo podría lograrse a través de la asociación voluntaria, que garantizaría a la revolución el logro de su objetivo de una sociedad comunista libre. La clave de su concepción de la revolución era una transformación de la conciencia social en *el proceso* de la revolución, que obviaría la necesidad de coerción cuando finalmente se produjera la revolución. Ou creía, junto con otros anarquistas, que el objetivo de la revolución no era crear un nuevo gobierno de clase sino abolir las clases por completo (lo que también eliminaría la necesidad del Estado y la política, ya que creía, junto con los marxistas, que el Estado era un producto del conflicto de clases); la dictadura del proletariado no haría más que reproducir los males de la vieja sociedad⁴⁰⁰.

La crítica anarquista al bolchevismo después de 1922 desarrolló aún más estas objeciones. Los anarquistas rechazaron la visión de la revolución bolchevique como una auténtica revolución social y, en cambio, la describieron como una revolución política que simplemente había llevado a un nuevo grupo al control de un Estado. Huang Lingshuang recordó que la señora Kropotkin le había dicho que el socialismo bolchevique no era socialismo real, porque

400 Para una discusión más detallada de estas polémicas, véase Dirlik, *Origins*, cap. 10.

el socialismo real no podía construirse sobre un poder estatal centralizado (ésta, dijo, había sido la opinión de Kropotkin antes de su muerte)⁴⁰¹. La declaración contra la cooperación anarquista-bolchevique de una Sociedad Roja (*Hongshe*) en 1923 afirmaba que, para lograr el objetivo de la revolución, sería necesaria otra revolución para derrocar esta nueva estructura de poder, que simplemente aumentaba el número de revoluciones necesarias para alcanzar el socialismo y conduciría innecesariamente a mayores sacrificios y derramamiento de sangre: si vamos a depender del bolchevismo como etapa de transición para pasar de la sociedad actual a la sociedad anarquista, significa que tenemos que pasar por dos revoluciones, una para alcanzar el bolchevismo y otra para para alcanzar el anarquismo. ¿No es este un gran sacrificio?⁴⁰²

La principal objeción anarquista al bolchevismo fue la cuestión de la dictadura del proletariado. En la última entrega de su polémica con Chen, Ou Shengbai había observado que lo que la revolución debería abolir no eran simplemente los opresores sino la opresión misma, ya que mientras existiera la opresión, no importaría quién

401 Huang, Carta, 110. Bi también escuchó esto en persona de la señora Kropotkin. *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 10–25.

402 Fandui anbu xishou xuanyan (Declaración contra la cooperación anarquista-bolchevique), *Xuehui* (Mar de aprendizaje), núm. 109 (5 de febrero de 1923). Véase la reimpresión en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan (WZFYYSX)*, ed. Ge Maochun et al. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1983) 2:665.

oprimiera⁴⁰³. Bajin describió la dictadura del proletariado como mero revanchismo, que no sólo no creaba un mundo mejor sino que abría el camino a mayores conflictos: si los trabajadores se convirtieran en los nuevos dictadores, otros buscarían derrocarlos. Además, argumentó, la dictadura del proletariado no tenía sentido porque en la actualidad la clase proletaria constituye la mayoría en la sociedad, e históricamente no ha existido una mayoría que oprima a una minoría⁴⁰⁴. Ya en 1921, un artículo no atribuido en *Voz del Pueblo* observaba, bastante hábilmente, que si el proletariado, tras el derrocamiento de la burguesía, ascendía él mismo al escenario político como gobernante, ya no sería proletariado (literalmente, gente común, *pingmin*)⁴⁰⁵.

En su informe sobre la Unión Soviética, Huang había observado que la dictadura del proletariado no era más que una máscara de una dictadura de los intelectuales en el Partido Comunista⁴⁰⁶. Sanbo (¿Bi Xiushao?) añadió en su

403 Ou, Da Chen Duxiu junde yiwen (Respondiendo a las dudas del Sr. Chen Duxiu), *Xuehai*, (febrero de 1923). Ver reimpresión en *WZFYYSX* 2:658.

404 Li Feigan (Bajin), Zailun wuchan jieji zhuanzheng (Otra discusión sobre la dictadura del proletariado), *Xuedeng* (La luz del aprendizaje), no. 17 (1925): 1.

405 Wuzhengfu gongchanpai yu jichan paizhi qidian (Diferencias entre anarcocomunistas y colectivistas), *Minsbeng* (La voz del pueblo), no. 30 (marzo de 1921), en *WZFYYSX* 2:565–66.

406 Huang, Carta, pág. 113.

polémica con Zhou Enlai en París que la dictadura no era más que la dictadura de un partido único y, dentro del partido, de unos pocos líderes. En realidad, debería llamarse dictadura de los dirigentes del Partido Comunista⁴⁰⁷. Como lo expresó Lu Jianbo en un extenso análisis sobre la dictadura del proletariado publicado en *Luz de Aprendizaje* en 1924: Los hechos nos dicen: el revestimiento interno de la dictadura del proletariado es la dictadura de un partido único, el partido leninista. Los soviéticos ya han sido capturados por los socialistas burocráticos. Los anarquistas encontraron amplia evidencia de esta dictadura, no sólo en la represión por parte de los bolcheviques de otros revolucionarios (los anarquistas en particular), sino también en la disposición del gobierno soviético a apuntar con sus armas al pueblo, como en la rebelión de Kronstadt de 1920⁴⁰⁸.

Los anarquistas creían que la dictadura económica exacerbaba la dictadura política del Estado. En el fracaso del socialismo bolchevique, la centralización política (*jiquan*) fue la otra cara de la moneda del colectivismo económico (*jichan*).

407 Iguo gongchan zhuyi shibaizhi yuanyin jiqi buqiude fangfa (El fracaso del comunismo en Rusia y la forma de salvarlo), *Gongyu* (Después del trabajo), septiembre de 1922. Véase *WZFYYSX* 2:598.

408 Jianbo, Lun wuchan jieji zhuanzheng (Sobre la dictadura del proletariado), *Xuedeng*, núms. 2022 (1924). Ver no. 20:1. Véase también Li, Zailun wuchan jieji.

Desde mediados de la década de 1910, los anarquistas chinos habían establecido una distinción entre colectivismo y comunismo (*gongchan*). El anarquismo era verdaderamente comunista; el comunismo marxista era en esencia colectivista. El fracaso del socialismo bolchevique, argumentaban ahora, radicaba no sólo en su repudio de la democracia por la dictadura, sino también en su base económica de colectivismo estatal, que no era más que capitalismo en una forma diferente⁴⁰⁹, ya que todo lo que logró fue la sustitución de la propiedad de los particulares por la propiedad del Estado. Esta nueva forma de propiedad exacerbaba la explotación del pueblo, ya que el Estado ahora tenía el monopolio del empleo y la extracción de plusvalía y podía fijar sus condiciones como quisiera.

El argumento anarquista fue resumido por Ou Shengbai en una declaración convincente:

El socialismo marxista aboga por la centralización no sólo del poder político sino también del capital. La centralización del poder político es bastante peligrosa en sí misma; si a eso le añadimos la colocación de todas las fuentes de riqueza en manos del gobierno, el llamado socialismo de Estado se convierte simplemente en capitalismo de Estado, con el Estado como propietario de los medios de producción y los trabajadores como sus

409 Jianbo, Lun wuchan jieji zhuanzheng; Baopu, Makesi zhuyi piping (Crítica del marxismo), *Xuedeng*, núm. 19 (1924).

empleados, quienes entregan sus bienes, el valor producido por su trabajo y la plusvalía. Los burócratas son los amos, los trabajadores los esclavos. Aunque defienden un estado de dictadura de los trabajadores, los gobernantes son burócratas que no trabajan, mientras que los trabajadores son los únicos productores. Por lo tanto, el sufrimiento de los trabajadores bajo el socialismo de Estado no es diferente del que sufren bajo el capitalismo privado. Además, si bien el poder de los capitalistas individuales para explotar al trabajador es relativamente limitado, el Estado puede respaldar su explotación con la fuerza militar; de ahí que la miseria del trabajador sea al menos igual a la del capitalismo⁴¹⁰.

Irónicamente, los anarquistas percibieron en la relajación de los controles económicos con la Nueva Política Económica una confirmación de su opinión de que el bolchevismo no era más que un capitalismo transmutado.

Qin Baopu, que escribió extensamente sobre este tema, encontró en el llamado de los bolcheviques al capital extranjero para ayudar a desarrollar la Unión Soviética la evidencia de colusión entre bolcheviques y capitalistas extranjeros contra los intereses del pueblo. Creía que los

410 Ou, Da Chen Duxiu, 663; Sanbo, Iguo gongchan zhuyi, *WZFYYSX* 2:599.

bolcheviques estaban menos preocupados por el pueblo y el socialismo que por el desarrollo económico del Estado⁴¹¹.

La alianza comunista con el Guomindang en China iba a proporcionar a los anarquistas pruebas adicionales de la naturaleza esencialmente capitalista del socialismo marxista.

La crítica del marxismo

La crítica anarquista al bolchevismo, a sus políticas económicas y a su postura sobre la cuestión de las clases, implicó al marxismo en el fracaso del socialismo bolchevique. Algunos continuaron culpando del fracaso del socialismo en Rusia al atraso de la sociedad rusa que, como sociedad agraria, no cumplía las condiciones sobre las cuales se podía construir el socialismo⁴¹². Sin embargo, cada vez más los anarquistas atribuyeron el fracaso de la revolución a las premisas marxistas. Los análisis del marxismo que hizo Cherkezov les proporcionaron las armas teóricas que

411 Baopu, Xin jingji zhengce (Nueva política económica), *Xuedeng* (enero-febrero de 1924), en *WZFYYSX* 2:854–59.

412 Huang, Carta, 112; Sanbo, Iguo gongchan zhuyi, 596–97.

necesitaban. A pesar de cierta simplificación, estos escritos presentaron un análisis del marxismo que era más sofisticado que cualquier otro disponible en China en ese momento, incluso para los comunistas, cuya comprensión del marxismo estaba moldeada casi exclusivamente por una interpretación leninista.

Tal como aparecía en los escritos de los anarquistas chinos (que en su mayor parte consistían en reformulaciones o citas directas de Cherkezov), el marxismo padecía una ambivalencia fatal, que había entrado en la teoría desde sus mismos orígenes. Compartía con todo el socialismo, incluido el anarquismo, una visión del futuro en la que la sociedad sería gestionada por asociaciones libres de organizaciones de trabajadores y campesinos (*Gongnong zuzhide ziyou xieshe gongtong guanli*)⁴¹³. Al mismo tiempo, sin embargo, el método que la teoría sugería para alcanzar este objetivo comprometía irremediablemente su visión, ya que todos los conceptos clave que Marx había utilizado para formular su teoría (y la teoría misma) derivaban de las ideas de Marx y

413 La siguiente discusión se basa en un largo ensayo de Lu Zhi, *Makesi zhuyi piping* (Crítica del marxismo), una combinación de reformulación y traducción de la obra de Cherkezov. Lu dice en su posdata que el ensayo se publicó por primera vez en *Minzbong*. La versión utilizada aquí es de la parte 5 (*Makesi zhuyidi pochan* [Quiebra del marxismo]) de *Ziyou congshu* (Compendio sobre la libertad), 151228. Se trataba de una valiosa colección de escritos anarquistas de los años veinte (en su mayoría traducciones) publicada en 1928 por Igualdad y Sociedad (*Pingshe*) en San Francisco. El Compendio fue publicado por primera vez en Shanghai por la Librería Freedom (*Ziyou shudian*) en 1927.

los economistas y filósofos burgueses, lo que significaba que sus métodos estaban moldeados por las premisas y prejuicios de la sociedad burguesa. En otras palabras, el marxismo padecía una contradicción fundamental entre su objetivo visionario socialista y su método para alcanzar ese objetivo, que estaba completamente infectado por la ideología burguesa. El método en sí, además, contenía una contradicción: entre una tendencia que era socialdemócrata pero reformista y una tendencia que era revolucionaria pero jacobinista (por lo tanto divorciada del pueblo). Por diferentes que fueran, ninguno de los métodos rompía con la política burguesa.

Si bien estos escritos insistían en que Marx había carecido de originalidad como pensador social, ya que había recibido todas sus ideas teóricas de otros, reconocían en él una complejidad considerable, estableciendo una distinción entre un Marx joven y un Marx maduro en términos de su actitud hacia el estado. En sus escritos anteriores, incluido el Manifiesto *Comunista*, Marx había privilegiado al Estado como agente de cambio y veía en la captura socialista del Estado la clave para lograr el socialismo. La Comuna de París había constituido un punto de inflexión en el pensamiento de Marx; lo había inspirado a una nueva visión del socialismo como una federación de asociaciones libres (*ziyou zuzhide lianbang*). A partir de entonces, abandonó su anterior dependencia del Estado como agente del socialismo. Aunque en su *Crítica del programa de Gotha* volvió a abordar

el tema de la dictadura del proletariado, no estaba claro si se refería a una dictadura del Estado, como afirmaban algunos marxistas, o a una dictadura de todo el pueblo siguiendo el ejemplo de la Comuna.

Si hubo un villano en el relato ese fue Engels. Fue Engels quien elevó a Marx a la categoría de genio creativo, encubriendo así la deuda intelectual de Marx con los estudiosos burgueses. Fue Engels quien había tratado de sintetizar las ideas filosóficas irreconciliables del materialismo y la dialéctica en un materialismo dialéctico, que luego presentó como una ciencia (lo cual, argumentaba Cherkezov, distorsionó a Marx porque privilegió el método deductivo sobre el método inductivo, que Marx había favorecido, y devolvió al marxismo la metafísica hegeliana, que Marx había repudiado). Finalmente, Engels había sido responsable de restaurar en el marxismo su prejuicio sobre el Estado anterior a la Comuna de París, privilegiándolo una vez más como agente de cambio. En el proceso, también sacó la revolución del marxismo y la convirtió en una estrategia de cambio pacífico.

En otras palabras, Engels aparecía como la fuente inmediata de la socialdemocracia contemporánea. Lenin había roto con el marxismo engelsiano tanto por su insistencia en la violencia como por su elevación de la idea de la dictadura del proletariado. Sin embargo, él también se había apartado de las ideas post-Comuna de Marx. Más bien, su enfoque del marxismo había revivido la tradición

jacobinista, que reducía a los verdaderos trabajadores y campesinos revolucionarios a meros apéndices de la revolución. Si bien los bolcheviques intentaron presentarse como campeones del pueblo reclamando los soviets como suyos, esto tenía poca base en la realidad, ya que los soviets habían sido anarquistas en inspiración y origen. El socialismo de Lenin, concluía Cherkezov, no era más que un capitalismo de Estado modificado, preocupado principalmente por llevar a cabo la tarea del desarrollo económico, que en los países avanzados había sido realizada por la burguesía.

Esta descripción del marxismo era en sí misma bastante reduccionista en algunas de sus conclusiones clave; sin embargo, planteaba cuestiones relativas al marxismo que conservan su importancia hasta el día de hoy y, en el contexto de China en la década de 1920, no tenía paralelo en sofisticación. Las cuestiones que planteó respecto de la relación del marxismo con su legado burgués, el papel que jugó Engels en la reformulación del marxismo después de Marx y, especialmente, el significado de la dictadura del proletariado en los escritos de Marx posteriores a la Comuna fueron cuestiones básicas, que son debatidas hasta el día de hoy. Cherkezov, además, respaldó sus argumentos con una extensa cobertura de la literatura marxista y no marxista que fue muy impresionante por su comprensión de los finos detalles de la historia del marxismo.

Las cuestiones que Cherkezov planteó rápidamente asumieron un estatus de casi formulario en las discusiones

anarquistas sobre el marxismo, como puede deducirse de un artículo de Shen Zhongjiu publicado en *Campana del Pueblo* a principios de 1927⁴¹⁴. Shen planteó seis objeciones al marxismo: (1) Marx había copiado sus ideas más básicas de otros: lucha de clases (Guizot, Considerant, Blanc, Proudhon); concentración de capital (Considerant); plusvalía (Sismondi, Blanqui); tasa de ganancia (Ricardo); Materialismo histórico (Vico, Herder). (2) el marxismo es utópico, no científico porque la ciencia se basa en el método inductivo mientras que el marxismo es metafísico; de ahí sus errores en cuestiones como la concentración de capital, o su incapacidad para dar cuenta del papel que desempeña la conciencia en la sociedad debido a su supuesto determinismo tecnológico, que ignora que es la conciencia humana la que crea la tecnología. (3) el marxismo defiende la propiedad privada; el Estado se hace cargo de la producción y remunera a los individuos según su contribución, lo que lo convierte en capitalista. (4) El marxismo es reformista, no revolucionario. (5) El marxismo aboga por la dictadura de unos pocos. (6) el marxismo enfatiza la industria e ignora la agricultura; por tanto, es irrelevante para China. El último tema, que se discutirá más a fondo, fue una preocupación particularmente china; el

414 Tianxin (Shen Zhongjiu), Gao gongchandangde qingnian (A la juventud comunista), *Minzhong* (Tocsin del pueblo) 2, no. 3 (25 de marzo de 1927): 205–22.

resto eran meros resúmenes del argumento de Cherkezov (como reconoció Shen en su ensayo).

Dos de las cuestiones que planteó Cherkezov fueron de particular importancia en las discusiones chinas sobre el marxismo: la concentración de capital y la lucha de clases. Un ensayo de Cherkezov sobre el primer tema apareció en publicaciones anarquistas más de una vez, complementado con discusiones chinas sobre el tema. El ensayo argumentaba, basándose en datos empíricos, que Marx se había equivocado al predecir una concentración progresiva de capital y sugería, por el contrario, que el número de empresas independientes había ido en aumento desde la época de Marx. Los anarquistas quedaron impresionados por la idea de Cherkezov de que Marx había copiado esta noción de otros economistas. Más importantes, sin embargo, pueden haber sido las implicaciones de la cuestión para el futuro del socialismo. En *Imperialismo: etapa superior del capitalismo*, Lenin había percibido en la concentración del capital un proceso que facilitaría el establecimiento del socialismo; el Estado sólo necesitaba tomar el relevo de las grandes corporaciones para convertir una economía de capitalista a socialista. La proliferación de pequeñas empresas sugeriría, por el contrario, que el socialismo de Estado sólo podría establecerse yendo en contra de las tendencias económicas, lo que prestó apoyo adicional a la crítica anarquista del bolchevismo. Es más

difícil decir si los anarquistas también percibieron en esto un argumento a favor del anarquismo⁴¹⁵.

La cuestión de las clases era más compleja, aunque los propios anarquistas estuvieran divididos al respecto. Algunos anarquistas la rechazaban por completo porque veían la lucha de clases como otra expresión del egoísmo en la sociedad que, en las divisiones sociales que promovía, contravenía los objetivos humanitarios del anarquismo. La visión de clase proporcionaría a los anarquistas relacionados con el Guomindang un arma ideológica contra los comunistas a finales de los años veinte. Otros, si bien estaban dispuestos a reconocer la importancia de la clase, se mostraban reacios a atribuirle la centralidad que los marxistas le otorgaban. Un artículo no atribuido en *Voz del Pueblo* de 1921 sostenía que había pocas razones para ver toda la historia como la historia de la lucha de clases, como afirmaban los marxistas, porque las clases no siempre se distinguían unas de otras en función de sus intereses; e incluso si la lucha de clases en ocasiones pasó al centro de la historia, no siempre fue central, ya que otras lealtades (como la lealtad nacional) tuvieron prioridad sobre la lealtad de clase en otros momentos históricos. Lo más interesante fue el experimento mental que sugirió el autor:

415 Mao Yibo, Makesizhi ziben jizhong de miushuo (La errónea concentración de capital de Marx), *Xuedeng* (12 de diciembre de 1925).

Supongamos que alguien sugiere otro método de revolución basándose en las tres líneas del *Manifiesto Comunista*: (1) Mujeres del mundo, uníos; (2) derrocar el orden político masculino actual; (3) [establecer] una dictadura de mujeres. En pocas palabras, lucha entre hombres y mujeres, dictadura de las mujeres. También sugieren que éste es el método de la revolución social y el medio para la transición al comunismo. ¿Nuestro método social revolucionario debería ser el primero (el de Marx) o el segundo (el de las mujeres)? ¿O deberíamos dejar que cada uno siga su propio camino? Cualquiera que sea la elección, creemos que la gente no desea prestar atención a este tipo de teoría⁴¹⁶.

Sería posible, pero erróneo, interpretar esta declaración como despectiva para con las mujeres. Después de todo, la lucha de las mujeres por la liberación era una preocupación primordial para los anarquistas y una razón probable para cuestionar un enfoque exclusivo en el proletariado. Más bien, el punto era desafiar la suposición marxista de un hilo central de la historia en la lucha de clases y el consiguiente centrado de la lucha por la liberación en el proletariado. En otras palabras, el objetivo era abrir aún más las posibilidades

416 Jieji zhanzheng he pingmin zhuanzheng guoshi yongyu shehui geming ma? (¿Son útiles la guerra de clases y la dictadura de la gente común en la revolución social?), *Minsheng*, no. 13 (julio de 1921), en *WZFYYSX* 2:587–90. Bibo (Bi Xiushao), Jieji douzheng (Lucha de clases), *Geming zhoubao* (Semanao Revolución), no. 18 (1927): 244–49.

disponibles en la lucha por la liberación negándole a la historia un centro.

Incluso aquellos anarquistas que daban por sentada la lucha de clases la veían en términos ligeramente diferentes a los del marxismo: no como una función del proceso de producción sino más bien en términos de ricos y pobres, aquellos que vivían del trabajo de otros y aquellos que trabajaban, o incluso los educados versus los no educados. Para los anarquistas defensores de la lucha de clases, el concepto creaba un problema, además, por la relación que el argumento leninista establecía entre clase y dictadura del proletariado. Si bien admitieron que la lucha de clases era un dato básico de la historia, insistieron en que no se podía permitir que las clases existieran después de la revolución porque esto significaría la inevitable resurrección del Estado. En otras palabras, la revolución debía perseguir una estrategia que aboliera no sólo la opresión de clase existente sino la existencia misma de las clases. Ou Shengbai, que pudo haber sido el más cercano a los comunistas en la cuestión de clase, explicó:

Abogo por la guerra de clases porque creo que las clases deben extinguirse. Si las clases gobernadas no se unen para derrocar a la clase dominante, el sistema de clases no podrá abolirse fácilmente. Pero deseo utilizar la guerra de clases para abolir las clases, no para derrocar a alguna como lo hacen ustedes [los comunistas]; la mayoría de los anarquistas siguen el movimiento sindicalista y abogan

por la guerra de clases. Cuando hablo de clase trabajadora, es la clase trabajadora real; no me refiero, como usted lo hace, a organizar un partido político y verlo como la clase trabajadora, ni a convertir a la clase trabajadora en una herramienta del partido político, ni a convertir al partido en un dictador sobre la clase trabajadora. Aunque me he abstenido de criticar el sistema en Rusia, hay muchas cosas que no son satisfactorias. Bajo el actual sistema capitalista, los capitalistas son nuestro enemigo mutuo y, en lugar de atacarnos unos a otros, debemos apoyarnos unos a otros. Pero si se intenta llevar el sistema ruso a China en su totalidad, no puedo aceptarlo⁴¹⁷.

Las objeciones anarquistas a la dictadura del proletariado ilustran aún más las formas en que los anarquistas encontraron que el comunismo carecía de su concepción del papel de las clases en la revolución. Baste decir aquí que en lo que respecta a esta cuestión particular, los anarquistas chinos ya habían elaborado argumentos que ahora desarrollaron más en sus críticas al marxismo.

La descripción del marxismo por parte de Cherkezov brindó apoyo adicional a estos argumentos. Las opiniones de Marx sobre las clases carecían de autenticidad, sugirió Cherkezov,

417 Ou, Da Chen Duxiu, 662–63. Otros defensores destacados de la lucha de clases fueron Liang Bingxian y los anarquistas de Sichuan Lu Jianbo y Mao Yibo.

porque habían sido copiadas de otros; eran contrarrevolucionarias porque estaban arraigadas en concepciones burguesas de la política.

La única diferencia de Marx con sus maestros Guizot y Lorenz von Stein, ambos defensores de la propiedad privada y de la burguesía, fue que mientras ellos justificaban la dictadura de la burguesía, él defendía una dictadura del proletariado.

La lucha de clases, que para los anarquistas y sindicalistas significaba una lucha económica por la liberación, para los marxistas significaba una lucha política que básicamente difería poco de las concepciones burguesas⁴¹⁸.

Anarquistas y revolución en China

A pesar de sus clarividentes palabras sobre la quiebra del bolchevismo y el marxismo, a mediados de los años veinte los anarquistas eran muy conscientes de que estaban perdiendo terreno inexorablemente frente a los comunistas. La alianza con el Guomindang (formalizada a principios de

418 Lu, *Makesi zhuyi*, 194-203.

1924) aumentó significativamente el acceso comunista a los movimientos de masas. Cuando se celebró el segundo Congreso Nacional del Trabajo en 1925, los comunistas habían reemplazado a los anarquistas en la dirección del movimiento obrero y su influencia sobre los trabajadores obtendría más fuerza de la movilización masiva que siguió al Incidente del 30 de mayo de 1925, al igual que su influencia sobre los movimientos de jóvenes y mujeres y, a partir de 1925, sobre el creciente movimiento agrario.

Los propios anarquistas tenían la opción de poner su movimiento bajo el paraguas del Guomindang. El Guomindang tenía su propia ideología contenida en los Tres Principios del Pueblo de Sun Yat-sen, por supuesto, pero a diferencia del Partido Comunista, era flexible desde el punto de vista organizativo y acomodaba posiciones políticas dispares bajo su paraguas ideológico. Como escribiría Shen Zhongjiu en 1927, los Tres Principios del Pueblo eran bastante flexibles en su amplitud y su énfasis podía cambiar según las circunstancias⁴¹⁹. Además, los decanos del anarquismo en China, como Li Shizeng y Wu Zhihui, que eran miembros importantes del Guomindang, ahora presionaron a sus seguidores más jóvenes para que se unieran al Guomindang para competir con los comunistas.

419 Fakan ci (Declaración inicial), *Geming zhoubao*, no. 1 (julio de 1927): 13. Shen era el editor y, según Bi Xiushao, escribió esta declaración. Anteriormente se había opuesto a la alianza con el Guomindang.

Después de la supresión del comunismo por parte del Guomindang en 1927, muchos anarquistas colaborarían con el Guomindang bajo el lema Utilizar los Tres Principios del Pueblo como medio para lograr el anarquismo (*yi sanmin zhuyi wei shouduan, yi wuzhengfu zhuyi wei mubiao*; literalmente, Tomar los Tres Principios del Pueblo como método, el anarquismo como meta)⁴²⁰. A principios de los años veinte, sin embargo, los más activistas entre los anarquistas, especialmente aquellos relacionados con los anarquistas de Guangzhou y Sichuan, se mostraban reacios a entrar en tal alianza. Si bien los anarquistas colaboraron con los líderes sindicales del Guomindang en el movimiento sindicalista de Shanghai en 1924-25 (y posiblemente también en Guangzhou), ya que debido a su oposición a la política, desconfiaban de cualquier alianza con un partido político. En 1912, Shifu había criticado a Zhang Ji y Wu Zhihui por su participación en el Guomindang. Sus herederos ahora dirigieron críticas similares a Wu Zhihui y Li Shizeng por sus actividades políticas.

Los anarquistas radicales también se oponían a los objetivos nacionalistas del movimiento revolucionario liderado por la alianza Guomindang-Comunista. En el apogeo del movimiento nacionalista en China, los anarquistas continuaron criticando el nacionalismo y el patriotismo como obstáculos al progreso de la humanidad,

420 Fangwen Fan Tianjun xianshengde jilu (Registro de una visita al Sr. Fan Tianjun), *WZFYYSX* 2:1043.

arraigados en el egoísmo y el autoengrandecimiento. Lamentaron el crecimiento del sentimiento patriótico desde el Movimiento del Cuatro de Mayo, porque creían que el nacionalismo inevitablemente fortalecía al gobierno y construía muros alrededor de las personas que las separaban unas de otras⁴²¹. Cuando Jean Grave en una carta reprendió gentilmente a los anarquistas chinos por su inflexibilidad en este tema, recordándoles que él y Kropotkin habían apoyado la Primera Guerra Mundial como un compromiso necesario, Bi Xiushao (que había conocido a Grave en Francia) respondió que mientras los anarquistas se oponían al imperialismo debido a su opresión, no podían apoyar un movimiento nacionalista que glorificara el patriotismo⁴²².

Más allá de estas cuestiones de principios, los anarquistas se opusieron al Guomindang por considerarlo una organización burguesa de naturaleza contrarrevolucionaria. De hecho, los anarquistas percibieron en la alianza comunista con el Guomindang la confirmación de su

421 Feigan (Bajin), *Aiguo zhuyi yu Zhongguoren dao xingfude lu* (El patriotismo y el camino chino hacia la felicidad), *jingqun* (Advertencia a las masas), núm. 1 (1 de septiembre de 1921), en *WZFYYSX* 2:541–43; (Wei) Huilin, *Shehui geming yu guomin geming* (Revolución social y revolución nacional), *Minzhong* 2, no. 1 (enero de 1927): 1121; Tianxin (Shen Zhongjiu), *Gao guojia zhuyizhe* (A los nacionalistas), *Minzhong* 2, no. 2 (febrero de 1927): 100–5.

422 Zhen Tian yu Faguo wuzhengfu zhuyizhe Gelafude tongxin (la correspondencia de Zhen Tian [Bi Xiushao] con el anarquista francés Grave), *Minzhong* 2, núms. 45 (mayo de 1927), en *WZFYYSX* 2:729–34.

creencia de que el bolchevismo tenía una orientación esencialmente burguesa. En un largo ensayo en el que criticaba las racionalizaciones comunistas para unirse al Guomindang, Mao Yibo señaló que el llamado Guomindang revolucionario pasó gran parte de su tiempo reprimiendo a los verdaderos revolucionarios⁴²³.

Las actitudes anarquistas hacia sus competidores en la escena revolucionaria se resumieron en 1926 en el *Manifiesto de la Alianza Anarquista de Hunan (Hunanqu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan)*:

Debemos derribar los errores de otras doctrinas para que las masas puedan ser conducidas por el camino correcto. No es necesario que derribemos las malas doctrinas del mundo contemporáneo, como el imperialismo, el militarismo y el capitalismo; las masas ya se oponen a ellas. En cuanto a las demás, como el marxismo (es decir, el bolchevismo o leninismo), el nacionalismo integral (*guojia zhuyi*), los Tres Principios del Pueblo, etc., en la superficie tienen algo de verdad, y hay quienes entre las masas se unen ciegamente a ellos. Un pequeño examen mostrará, sin embargo, que no son más que revanchismo modificado (*baofu zhuyi*), comandismo (*shouling zhuyi*) y agresividad (*qinlue zhuyi*). Estas doctrinas no sólo no pueden resolver los problemas de

423 Yibo (Mao Yibo), Ping Chen Duxiu xianshengde jiangyan lu (Crítica de la colección de discursos del Sr. Chen Duxiu), *Xuedeng*, no. 20 (noviembre de 1924).

la humanidad, sino que, por el contrario, son en sí mismas obstáculos a la revolución en el camino del progreso humano⁴²⁴.

Revolución y organización

Los anarquistas continuaron expresando sus propios objetivos revolucionarios en términos humanitarios amplios. La *Declaración de la Federación Anarquista* de 1923 describió los objetivos de la revolución como la eliminación de todo lo contrario a la razón y la creación de una sociedad de trabajo mutuo, ayuda mutua y amor mutuo (*hulao, huzhu, huai*)⁴²⁵. La Sociedad para la Igualdad (*Junshe*) en Sichuan buscó crear un mundo organizado en torno al amor, no al asesinato; un mundo de ayuda mutua, no de competencia⁴²⁶. En 1927, el periódico anarquista *Guomindang Revolución semanal (Geming zhoubao)* describió los objetivos del anarquismo como la eliminación de todo lo que era viejo, irracional y dañino y, por lo tanto,

424 Colección Hudson (The Hoover Institution), Paquete 6, parte 2.

425 Guangzhou zhenshe xuanyan (La declaración de la Sociedad de Realidad de Guangzhou), *Chunlei*, no. 1 (10 de octubre de 1923): 4.

426 Junshe xuanyan (Declaración de la Sociedad por la Igualdad), *Banyue*, no. 21 (1 de enero de 1921), en *WZFYYSX* 2:535.

inadecuado para la existencia; y la creación de una organización social nueva, racional y beneficiosa para la existencia humana⁴²⁷. Todos los anarquistas estuvieron de acuerdo en que el objetivo de una auténtica revolución era transformar la conciencia social y la vida en su nivel cotidiano, con el fin de crear receptividad a tal concepción de la sociedad; su propio papel era incitar a las masas a la acción para lograr tal conciencia. Wu Zhihui estimó en un momento dado que la revolución anarquista tardaría unos tres mil años en lograrse (aunque añadió, unos años más tarde, que si cada anarquista fuera un Shifu, podría tardar sólo quinientos años)⁴²⁸. También se necesitarían muchas, muchas evoluciones para lograr este objetivo.

Los anarquistas de los años veinte, a diferencia de los de años anteriores, ya no podían permitirse el lujo de contentarse con vagas declaraciones de revolución. El desafío comunista era obligar a los anarquistas a prestar más atención a cuestiones concretas de la revolución. Si bien se oponían a la estrategia comunista de la revolución, los anarquistas tuvieron que desarrollar una estrategia propia para demostrar su viabilidad como alternativa a los comunistas. Éste fue el acontecimiento más importante del anarquismo chino en los años veinte. Era evidente en la

427 Bibo (Bi Xiushao), ¿Mujeres shishei? (¿Quiénes somos?), *Geming zhoubao*, núms. 1618 (1927). Ver no. 16:172.

428 Zhihui (Wu Zhihui), Jinian Shifu xiansheng (Recordando al Sr. Shifu), *Minzhong* 2, no. 3 (marzo de 1927): 162.

creciente atención dedicada a tres cuestiones que los comunistas les planteaban: organización, estrategia revolucionaria y defensa de la revolución (una alternativa, en otras palabras, a la dictadura del proletariado).

La necesidad de organizarse y encontrar un medio adecuado de organización eran las principales preocupaciones de los anarquistas. Los anarquistas insistieron en que no se oponían a la organización (como acusaban los comunistas), sino que sólo se oponían al tipo de organización que era inconsistente con la sociedad revolucionaria que buscaban crear; en otras palabras, a la organización política que no tenía como objetivo la revolución social sino la conquista del poder político, lo que era jerárquico y coercitivo en su funcionamiento interno⁴²⁹. Qin Baopu acusó de pereza a los anarquistas que creían que el anarquismo no debía organizarse, o que la organización anarquista no tenía espacio para la disciplina, las reglas y las regulaciones. Afirmó que la organización era una necesidad de la revolución. La organización anarquista se distinguía de otras en que debía basarse en la voluntariedad de las masas (*qunzhong yizhi*). Como otros anarquistas, creía que la organización anarquista debía realizarse de abajo hacia arriba. Propuso como tarea inicial de organización la fundación de pequeñas organizaciones (*xiao zuzhi*) en localidades, unidades productivas y escuelas. Estas

429 Sanmu (Li Shaoling), *Wuzhengfu zhuyi yanjiu* (Examen del anarquismo), *Chunlei*, no. 2 (10 de diciembre de 1923): 34.

organizaciones se asociarían con otras de su proximidad en congresos locales (*quhui*). Excepto en cuestiones fundamentales que requerían la decisión del Congreso, las pequeñas organizaciones serían independientes en la realización de los asuntos cotidianos, representadas por sus secretarios. Creía que de esta manera se podrían organizar para la acción condados y provincias enteras. Mientras que otros anarquistas en ese momento convocaron a un congreso nacional de anarquistas, Qin creía que dicho congreso sería prematuro hasta que se hubieran organizado las localidades. Con el país así organizado, una vez que estallara la revolución en los centros del poder político, se extendería rápidamente. Lo más importante por el momento era organizar a las masas sin el uso de la coerción (lo que las alienaba, como lo demostraba el ejemplo bolchevique) y neutralizar a aquellos que se oponían potencialmente a la revolución. Preveía una revolución violenta, porque creía que era poco probable que quienes detentaban el poder renunciaran a él voluntariamente⁴³⁰.

Si bien las propuestas de Qin representaban el pensamiento anarquista dominante sobre la cuestión de la organización, otros estaban dispuestos a ir aún más lejos. La revista *Vanguardia del Pueblo*, más radical que la mayoría en su defensa de la lucha de clases y su oposición al

430 Baopu, Wuzhengfudang geming fanglue (Estrategia de la revolución anarquista), en *Ziyou congshu*, parte 3 (gemingzhi lu [el camino de la revolución]), 359–60.

Guomindang, publicó un artículo de Mao Yibo que se parecía mucho a la estrategia bolchevique a la que se oponían los anarquistas. Aunque la revolución era una lucha de clases y su éxito debía depender en última instancia de la conciencia de las masas, históricamente todas las revoluciones habían sido obra de unos pocos cuya conciencia estaba por delante de las masas que representaban; por lo tanto, esos pocos debían desempeñar un papel estratégico para despertar la conciencia de los demás y guiarlos en la revolución⁴³¹.

En las circunstancias contemporáneas, la organización desde abajo hacia arriba era posiblemente un sueño desesperado (como creían los comunistas) sin un paraguas organizacional más amplio que la coordinara y protegiera; pero la mayoría de los anarquistas se negaron a considerar tal proyecto. En 1927, Shen Zhongjiu todavía suplicaba a sus compañeros anarquistas que superaran sus escrúpulos a la hora de participar en un congreso nacional⁴³². Como hemos visto, los esfuerzos anarquistas para federar organizaciones anarquistas locales fueron al final infructuosos porque

431 (Mao) Yibo, *Geming zhongzhi zhishi jieji yu wuchan jieji* (Clases intelectuales y proletarias en la revolución), *Minfeng* (Vanguardia popular) 2, no. 1 (13 de febrero de 1927), en *WZFYYSX* 2:795–97. Mao, con los anarquistas de Sichuan Lu Jianbo, su esposa, Deng Tianyu, y Fan Tianjun de Guangzhou, estaba entre los líderes de la Federación de Jóvenes Anarquistas, que representaba a la izquierda anarquista a finales de los años veinte.

432 Xintian (Shen Zhongjiu), *Duiyu kai dahuide yijian* (Opiniones sobre un congreso nacional), *Ziyou ren* (Pueblo libre), núm. 3 (mayo de 1924), en *WZFYYSX* 2:758–61.

rehuyeron cualquier sugerencia de centralización en el movimiento.

La sospecha anarquista hacia la centralización explica también la dirección que tomaría la actividad revolucionaria anarquista. En sus discusiones sobre estrategia revolucionaria, los anarquistas tomaban como objetivo inmediato el derrocamiento del Estado y del capitalismo. En *Cómo resolver los problemas de la política china actual*, Ou Shengbai, a quien sus compañeros anarquistas tenían en alta estima por su atención a los problemas revolucionarios concretos, analizó el triste estado de la política china durante los diez años anteriores y esbozó un programa de acción:

Sobre la base de estas experiencias, sentimos profundamente que las causas de la miseria popular son estas: (1) Debido al actual sistema político, el poder está concentrado en unas pocas manos con el resultado de que la mayoría del pueblo no tiene la oportunidad de participación libre. (2) Debido al sistema capitalista, todos los medios de producción están concentrados en manos de los capitalistas, con el resultado de que los beneficios que deberían corresponder a los trabajadores son usurpados por los capitalistas.

Por lo tanto, si deseamos perseguir la felicidad del pueblo, debemos buscar reformar tanto el sistema político como el económico; el principio de reforma no es

más que pasar de una situación de extrema ausencia de libertad a una libertad relativa. Los puntos importantes son estos: (1) abolir el sistema de control burocrático y caudillista a nivel nacional y provincial para sustituir el autogobierno de los burgueses en las ciudades y establecer una asociación nacional de ciudades y pueblos autónomos; (2) abolir el capitalismo, devolver todos los medios de producción a propiedad de los productores, de modo que sólo los productores tengan derecho a usarlos y disfrutarlos.

Desde la perspectiva de la teoría política, cuanto más estrecho es el alcance del poder estatal, más libre es el pueblo; por lo tanto, antes de la abolición del Estado, quienes persiguen la felicidad del pueblo deberían disminuir el poder del Estado al mínimo. Económicamente, los productos del trabajo deberían pertenecer al yo o a aquellos con quienes el yo desea compartirlos; para que cada uno se esfuerce al máximo en el aumento de la producción. Por tanto, el autogobierno burgués y la socialización de la producción son el camino hacia la libertad y la igualdad⁴³³.

Si bien la mayoría de los anarquistas coincidieron en que los detentadores del poder económico y político constituían los principales objetivos de la revolución, hubo cierto

433 Ou Shengbai, *Zhongguo muqiande zhengzhi gonei ruhe jiejie*, *Minzhong* 1, no. 5 (10 de julio de 1923), en *WZYZYSX* 2:635–36.

desacuerdo sobre quiénes debían ser incluidos entre las fuerzas que llevarían a cabo la revolución. Ou Shengbai, Qin Baopu y sindicalistas como Shen Zhongjiu y Lu Jianbo concebían la revolución en términos de clase y consideraban a los trabajadores urbanos y rurales como la principal fuerza de la revolución. Los intelectuales eran más problemáticos; mientras Baopu restringía la revolución a las masas e incluía a la pequeña burguesía entre las fuerzas que debían ser neutralizadas, Mao Yibo, como hemos visto, privilegiaba a los intelectuales con un papel de vanguardia para la conciencia revolucionaria. Los anarquistas también diferían en cuanto a su énfasis en los trabajadores urbanos y rurales, aunque no necesariamente veían la revolución rural y urbana como mutuamente excluyentes. Algunos, sin embargo, creían que debido a que China era una sociedad agraria, el proletariado tenía sólo un pequeño papel que desempeñar en la revolución; Uno de esos anarquistas señaló a los campesinos, las mujeres y los soldados como los grupos en los que los anarquistas deberían concentrar su atención⁴³⁴.

434 Jieji zhanzheng he pingmin zhuanzheng, 590.

Instituciones revolucionarias del anarquismo: sindicatos laborales y comunas rurales

Los anarquistas habían sostenido durante mucho tiempo que una revolución social significativa debe, en el proceso mismo de la revolución, crear las instituciones en las que se basaría la futura organización social. Dos instituciones ocupaban un lugar destacado en las discusiones anarquistas sobre la estrategia revolucionaria en ese momento y también proporcionaron los principales objetivos de la actividad revolucionaria anarquista: sindicatos para organizar a los trabajadores urbanos y comunas para la organización de las aldeas. Algunos anarquistas también creían que la milicia popular (*mintuan*) en las aldeas, una antigua institución en China, podría utilizarse fructíferamente tanto para llevar a cabo como para defender la revolución.

Los anarquistas chinos, comenzando con la federación de Shifu en Shanghai en 1915, habían enfatizado los sindicatos de industria o rama (*gongtuan*, para distinguirlos de las uniones de oficio, *gonghui*) como organizaciones que servirían no sólo como agentes de la revolución sino como núcleos de trabajadores de la futura organización social. La Declaración de la Rama de Anarcocomunistas de Shanghai decía en 1924:

La sociedad del futuro no sólo acabará con los burócratas, los capitalistas y sus apéndices, sino que

también pondrá fin a las distinciones entre intelectuales, proletarios, campesinos y comerciantes. Todos trabajarán para la sociedad y se convertirán en trabajadores que trabajarán tanto con la mente como con las manos. Para satisfacer las necesidades de producción de artículos de primera necesidad o de lujo, para satisfacer necesidades generales o particulares, estos trabajadores se organizarán en una variedad de grupos (*tuanti*). Estos grupos se federarán libremente con otros grupos y reemplazarán la organización política actual. Para que estos grupos libremente organizados cumplan su promesa, es absolutamente necesario derrocar el sistema actual. Pero estos grupos no pueden establecerse de la noche a la mañana; si no se instituye ahora una base para ellos, cuando llegue la revolución y el viejo sistema sea derrocado sin uno nuevo que lo reemplace, todo será un caos. Lo mejor es que los trabajadores de todo el mundo o de todo el país se unan (*tuanjie qilai*), declaren la guerra a los capitalistas y al gobierno mediante métodos tales como la huelga general (*zongtongmeng bagong*), por un lado, y, por el otro, establezcan una base para la sociedad futura. Es por esto que muchos anarquistas también defienden el sindicalismo⁴³⁵.

Shanghai fue en los años veinte el centro de la actividad sindicalista anarquista. Los anarquistas fueron los primeros

435 Wuzhengru gongchandang Shanghaibu xuanyan, *Ziyou ren*, no. 3 (mayo de 1924), en *WZFYYSX* 2:753.

en organizar sindicatos modernos en China, primero en Guangzhou y luego en el centro de China, en Hunan. Su influencia en los sindicatos declinó (aunque no desapareció) en Guangzhou después de que la alianza con el Guomindang permitió a los comunistas avanzar en la organización laboral en el Sur. En China central, las sangrientas supresiones de las organizaciones laborales en 1922-23, y una vez más el aumento de la influencia comunista, llevaron a los anarquistas de Hunan a Shanghai, donde rápidamente asumieron un papel importante en la floreciente actividad sindicalista. La Federación de Sindicatos de Shanghai, organizada en 1924, dominaba entre cuarenta y cincuenta organizaciones laborales y aproximadamente cincuenta mil trabajadores⁴³⁶. La federación (que el historiador y organizador sindical comunista Deng Zhongxia describiría como una organización de sindicatos de vagabundos) *no era* una organización anarquista; los líderes sindicales del Guomindang desempeñaron un papel importante en ello, y algunos de sus sindicatos miembros estaban menos interesados en la promoción de los intereses laborales que en reconciliar trabajo y capital, lo que no era necesariamente inconsistente con el deseo anarquista de provocar una revolución que trascendiera los intereses de clase. Sin embargo, es posible que los anarquistas

436 Kosugi Shuji, Shanghai koodan rengookai to Shanghai no roodoo undoo (La Federación de Sindicatos de Shanghai y el movimiento laboral de Shanghai), *Rekishigaku Kenkyu* (Estudios históricos), no. 392 (enero de 1973): 18-19.

desempeñaran un papel importante en la actividad cotidiana, y el lema ideológico de la federación “Pidamos sólo pan y dejemos la política en paz”, reflejaba la orientación de los anarquistas, que buscaban difundir entre los miembros de la federación el mensaje anarquista: resolver los problemas económicos, oponerse a toda política, participar en la acción directa, no depender de ningún partido⁴³⁷, como hacía el uso de sindicato –en lugar de asociación de oficio– por parte de la federación para describirse a sí misma.

Los anarquistas también fueron los primeros entre los socialrevolucionarios chinos en plantear la cuestión de una revolución rural. Los seguidores de Shifu habían hecho el primer intento de establecer una comuna agraria a mediados de la década de 1910. Bajo inspiración anarquista, la idea de acudir al pueblo había ganado aceptación en el radicalismo chino durante el Movimiento del Cuatro de Mayo. El Movimiento de las Nuevas Aldeas que floreció en 1919-1920 no se refería al establecimiento de comunas rurales sino más bien a comunas que hacían del trabajo agrícola parte de su actividad diaria; sin embargo, ayudó a difundir una orientación rural entre los radicales urbanos. A raíz del Movimiento del Cuatro de Mayo, los anarquistas tomaron la iniciativa de llevar la revolución al campo. También es posible que los comunistas que se distinguieron

437 Para la federación, véase Jean Chesneaux, *The Chinese Labor Movement, 1919-1927* (Stanford, 1968), 223–27, 252–59, así como Kosugi.

en la actividad agraria a principios de la década de 1920, como Peng Pai en Guangdong, se dedicaran a la actividad agraria bajo inspiración anarquista.

Los anarquistas de los años veinte creían que la actividad agraria debería ir más allá del establecimiento de nuevas aldeas, que fueran de naturaleza escapista, y buscar revolucionar la aldea existente⁴³⁸. Al menos algunos entre los anarquistas se tomaron esto en serio. A juzgar por la literatura (que es escasa y esporádica), los anarquistas asociados con Jing Meijiu en el Norte pueden haber desempeñado un papel importante a este respecto. Jing, el editor del *Diario Nacional de Aduanas*, conoció el anarquismo en 1907-1908 mientras era estudiante en Japón, y su anarquismo llevaba la impronta de los anarquistas de Tokio, quienes promovían un anarquismo antimodernista que se basaba en los ideales nativos y las ideas tolstoyanas y enfatizaba una vida rural en la que se combinarían el trabajo manual y mental, la agricultura y la industria. El propio Jing había intentado emprender empresas en su Shanxi natal incluso antes de la Revolución de 1911⁴³⁹. *El mar del aprendizaje*, suplemento de su *Diario Nacional de Aduanas*, publicaba a menudo artículos sobre la revolución rural. En junio de 1923 apareció en el periódico un borrador de programa para una Alianza para un

438 Daneng, Xiangcun yundong tan (Sobre el movimiento agrario), *Chunlei*, no. 2 (10 de diciembre de 1923), 2.

439 Jing, Zuian, en *Xinhai geming ziliao leipian*, 145, 147.

Movimiento Agrario (*Nongcun yundong tongmeng*) y establecía como objetivo el uso por parte de los agricultores de su propio poder para obtener ganancias y felicidad. El programa de la Alianza consistía en promover la organización de los agricultores, establecer una federación de dichas organizaciones, ayudar a los agricultores a adquirir tierras y promover el autogobierno⁴⁴⁰.

El *Mar del Aprendizaje* no fue el único que promovió un movimiento agrario. Las revistas anarquistas estaban plagadas de informes sobre intentos de establecer comunas o promover la revolución rural en toda China. Una objeción anarquista al marxismo fue que el marxismo, con su preocupación por el proletariado, tenía un punto ciego hacia el campesinado e ignoraba al 80 por ciento de la población mundial. Algunos anarquistas creían que el comunismo era inadecuado en China porque China todavía era una sociedad mayoritariamente agraria; algunos llegaron incluso a criticar a los comunistas por su fetichismo del desarrollo, que los llevaba a pasar por alto las virtudes de la sociedad agraria. Sostuvieron que el anarquismo era mucho más adecuado para organizar una sociedad donde, debido a miles de años de existencia agraria sobre los cuales el Estado tenía poco poder, la población había desarrollado hábitos de autogobierno que conducirían al anarquismo. Otros añadieron que la revolución era más fácil en la aldea, tanto

440 *Nongcun yundong tongmeng* *guiyue caoan*, *Xuehui*, no. 236 (29 de junio de 1923), en *WZFYYSX* 2:673–74.

por estos hábitos como por razones tácticas; a diferencia del proletariado, que tenía que obligar a la burguesía a entregar sus propiedades a los trabajadores, lo único que los campesinos debían hacer a través de la lucha era conservar lo que ya tenían⁴⁴¹. Una sociedad anarquista en Shaanxi, en el Norte, percibió en la aldea autónoma un modelo para la reorganización anarquista del mundo⁴⁴².

Algunos anarquistas argumentaron que la milicia del pueblo ofrecía un medio particularmente eficaz para la reorganización revolucionaria. Creían que, como organizaciones de autodefensa para la población rural, la milicia había desempeñado un papel revolucionario a lo largo de la historia de China, aunque la mayor parte del tiempo el gobierno había logrado controlarlas y utilizarlas con fines contrarrevolucionarios. La tarea era independizarlas y llevarlas a la oposición al Estado. Con la formación adecuada, no sólo la milicia sino también los bandidos podrían sumarse a la causa anarquista. Dicha capacitación debería incluir entrenamiento militar tanto para hombres como para mujeres, y educación a través de películas y representaciones públicas (obras de teatro y óperas), así como materiales escritos sobre los

441 Huang, Carta, 118; Jianhun, Bagong yu jugeng (Huelgas y confiscación de tierras), *Minzhong* 1, no. 5 (10 de julio de 1923), en *WZFYYSX* 2:632–33.

442 Shaanbei nongshe yundongde xuanyan (Declaración del movimiento de comunas de aldea en el norte de Shaanxi), *Chunlei*, no. 1 (10 de octubre de 1923): 142.

revolucionarios y la revolución. Una vez logrado esto, era necesario asegurarse de que estuvieran bien abastecidos y dispuestos a unirse con otras milicias. La milicia, así reformada, desempeñaría un papel importante no sólo en provocar la revolución sino también en defenderla contra la contrarrevolución. En palabras de Li Shaoling:

En los últimos años he estado pensando constantemente en un atajo hacia la revolución sin mucho éxito. La educación es el método más fiable pero también es muy lento. La nueva aldea es muy difícil en las condiciones de gobierno de los señores de la guerra; levantamientos dispersos sacrifican muchas vidas sin consecuencias significativas. Después de pensarlo mucho, he decidido que la milicia ofrece un método relativamente fiable y rápido. Sólo hablando de casos que conozco, los casos de Hunan y Guangdong, en estas dos provincias las milicias son fuertes; a menudo ahuyentan a las fuerzas gubernamentales y de los señores de la guerra, o las vuelven ineficaces. Si bien hay entre ellos quienes no sirven, su espíritu revolucionario al oponerse al gobierno es inextinguible. Planteo esta cuestión con la esperanza de que los camaradas la examinen con atención⁴⁴³.

Al parecer, algunos camaradas sí lo hicieron. A finales de los años veinte, Fan Tianjun participó en una milicia liderada

443 Sanmu (Li Shaoling), *Mintuan geming* (Revolución de la milicia popular), *Minzhong*, 1, no. 12 (julio de 1925), en *WZFYYSX* 2:709–10.

por anarquistas en Fujian, que buscaba establecer una base de apoyo (según el modelo comunista). Durante un breve período su éxito fue tal que incluso atrajo la atención de los anarquistas japoneses que pensaban que Fujian podría convertirse en la base de una revolución anarquista en Asia Oriental⁴⁴⁴.

Revolución social y cultural en la actividad anarquista

Ya sea urbana o rural, la actividad revolucionaria anarquista siguió un patrón común, uno que revela que a pesar del deseo de enfrentar el desafío comunista, fue una concepción anarquista de la revolución la que dio forma a la estrategia revolucionaria de los anarquistas. El punto de partida y el fin de esta actividad fue la transformación de la conciencia social de trabajadores y campesinos, para estimular una autoconciencia (*zijue*) que les permitiera hacerse cargo de sus propias luchas contra el poder. Si bien los anarquistas llegaron a desempeñar papeles de liderazgo en las organizaciones que establecieron, podían afirmar con cierta justicia que, a diferencia de sus homólogos comunistas, no buscaban influir en las masas a través de una

444 Fangwen Fan Tianjun, 1040–41, 1045 (n. 53 arriba).

organización política; más bien, querían ayudarlos a organizarse para perseguir sus propios intereses (lo cual es creíble, aunque sólo sea porque este *fuera* el supuesto defecto de la estrategia revolucionaria anarquista). La piedra angular de la actividad revolucionaria anarquista era la educación, no la educación en el sentido ordinario, que rechazaban, sino una educación para la revolución que no hiciera distinción entre educación formal y propaganda, que tomara como objetivo principal la transformación de la vida y la conciencia cotidianas. La táctica era sencilla: establecer contacto con los trabajadores (proletarios o campesinos); con la ayuda de estos contactos, organizar clubes de trabajadores y escuelas de tiempo parcial en los que se fomentase la participación de los trabajadores. Poco a poco se pasó a la organización de sindicatos a medida que se fue asegurando la confianza de los trabajadores. Si estas tácticas no parecen muy diferentes de las tácticas comunistas, es porque no eran muy diferentes, excepto en los objetivos. Los anarquistas, sin embargo, habían estado usando estas tácticas durante casi tres años cuando los comunistas las adoptaron en sus primeras propuestas laborales en 1920⁴⁴⁵.

Tenemos vislumbres de estas actividades en dos informes publicados en la revista de la Federación Anarquista,

445 Liu Shixin, *Guanyu wuzhengfu zhuyi*, 937, da una breve descripción de estos métodos.

Tormenta de primavera, uno sobre actividades urbanas y el otro sobre actividades rurales.

El primero era un informe sobre las actividades anarquistas en Shanghai publicado a principios de 1924. Según el informe, los anarquistas de la Sociedad del Pueblo Libre (dirigidos por Shen Zhongjiu, que cooperaba estrechamente con los anarquistas de Hunan en Shanghai) habían participado activamente en el establecimiento de la Federación de Sindicatos de Shanghai, así como en una organización complementaria, el Sindicato de Jóvenes Trabajadores (*Laogong qingnianhui*). Publicaron su propio periódico, *Pueblo Libre*, así como dos revistas laborales asociadas con estas organizaciones *Decenario del Trabajo* (*Laodong xunkan*) y *Decenario de los Jóvenes Trabajadores* (*Laogong qingnian xunkan*). Llevaron a cabo actividades educativas en fábricas con sindicatos asociados a la federación, difundiendo el mensaje de resolver los problemas económicos, oponerse a toda política, participar en la acción directa, no depender de ningún partido político. Junto con estas actividades educativas, estaban planificando una universidad laboral (*laodong daxue*)⁴⁴⁶.

Los anarquistas no lograrían su sueño de establecer una universidad laboral hasta 1927 cuando, bajo los auspicios de los anarquistas del Guomindang, pudieron establecer la Universidad Nacional Laboral (*Guoli laodong daxue*), que

446 Tongzhi xiaoxi, *Jingzhi*, no. 1 (1924).

durante un breve período prometió cumplir su objetivo de formar un nuevo tipo de líder sindical, elegido entre las filas de los trabajadores, que sería al mismo tiempo un trabajador y un intelectual, superando una distinción que durante mucho tiempo había dividido a la sociedad en clases. Los planes para una universidad de este tipo se trazaron ya en 1924. La declaración de intenciones que los anarquistas redactaron en ese momento revela su enfoque del trabajo y, por lo tanto, la intención última que subyace a sus actividades revolucionarias:

¿Qué es la educación obrera? Es el tipo de educación que promueve la autoconciencia de los trabajadores; es el tipo de educación que ayudará a los trabajadores a avanzar del estatus de esclavo al de ser humano (*ren*); es el tipo de educación que ayudará a mejorar las habilidades de los trabajadores y les mostrará cómo impulsar un movimiento laboral. En pocas palabras, la educación de los trabajadores es la educación de los trabajadores para que se conviertan en seres humanos; es una educación revolucionaria porque para los trabajadores la revolución y convertirse en seres humanos son inseparables. Si quieren convertirse en seres humanos, ser independientes y libres, sustentar la vida, satisfacer sus necesidades espirituales y no ser

explotados, controlados u oprimidos, ¿hay algún otro camino que no sea la revolución?⁴⁴⁷

El informe sobre la actividad agraria (publicado en diciembre de 1923) se refería a una aldea anónima de Guangdong donde los anarquistas habían estado activos durante los dos años anteriores. Según el autor, Daneng (un seudónimo), la escuela de la aldea había desempeñado un papel central en estas actividades. Recordando las experiencias de la creación de una asociación de campesinos, relató que habían comenzado con una escuela nocturna donde, además de enseñar a los aldeanos lectura básica y aritmética, contaban a sus alumnos historias de la revolución mundial y de los revolucionarios, lo que gradualmente hizo que los aldeanos sintiesen que la revolución podría traer una mejora en sus vidas. El Primero de Mayo distribuyeron panfletos entre los aldeanos, realizaron un desfile de faroles y concluyeron las festividades con una ópera revolucionaria. Poco después, los aldeanos acudieron a ellos pidiéndoles organizarse⁴⁴⁸. De manera similar, los anarquistas en el norte de Shaanxi combinaron educación general y revolucionaria para movilizar gradualmente a los aldeanos; en su caso una educación general para estimular el autoconocimiento

447 Linyi, Sinian qian Zhongguode laodong daxue (La Universidad Laboral China de hace cuatro años), *Geming zhoubao*, núms. 2930 (diciembre de 1927). Ver no. 29:286.

448 Daneng, Xiangcun yundong tan, 45 años.

combinada con educación técnica para mejorar los métodos productivos⁴⁴⁹.

La educación siguió siendo para los anarquistas el método de revolución más fiable. Sin embargo, la experiencia del fracaso frente a la opresión y el desafío de la defensa comunista de la dictadura proletaria enseñaron al menos a algunos de los anarquistas que la creación de instituciones revolucionarias no era suficiente para hacer la revolución, que también debían encontrar maneras de defender la revolución contra sus enemigos. Ésta fue una de las principales razones por las que Li Shaoling considerara a la milicia popular como un instrumento de revolución. Una idea similar fue propuesta en 1924 por el destacado anarquista de Guangzhou, Liang Bingxian, esta vez para las zonas urbanas. Liang argumentó que, dado que la educación era crucial para la revolución, la revolución implicaba cuestiones de poder y ciertamente terminaría en un fracaso si no podía defenderse. Por tanto, propuso el establecimiento de cuerpos revolucionarios (*geming tuanti*) para complementar a los sindicatos. En última instancia, los sindicatos proporcionarían la base para la reorganización social y económica, pero en el período de transición el cuerpo revolucionario jugaría un papel crucial en el derrocamiento del poder del Estado y la burguesía y en la defensa de la revolución contra ellos. La propuesta de Liang hacía hincapié en las zonas urbanas, pero no se limitaba a

449 Shaanbei nongshe yundongde xuanyan, 142.

ellas. Creía que la revolución no podría tener éxito a menos que abarcara las zonas rurales⁴⁵⁰.

Estos planes representaron una respuesta anarquista a un período de transición en la revolución que para los comunistas estaba simplificado en la dictadura del proletariado. Los anarquistas habían creído anteriormente que una vez que estallara la revolución, la inclinación natural antijerárquica en todos los seres humanos marcaría rápidamente el comienzo de la sociedad anarquista. El hecho de que la revolución implicaría poder y requeriría un período de preparación armada, guerra y defensa antes de alcanzar sus objetivos sociales reveló una nueva sobriedad hacia las cuestiones de la revolución que los anarquistas debían al desafío comunista⁴⁵¹. Repudiaron incondicionalmente la dictadura del proletariado, pero no podían ignorar las cuestiones muy reales que planteaba. A diferencia de sus oponentes comunistas, que justificaban la dictadura por necesidad pero también aprendieron rápidamente a celebrarla con interminables afirmaciones del indispensable papel de vanguardia del Partido Comunista, los anarquistas seguían reacios a romper con el compromiso con la iniciativa popular que informaba su visión revolucionaria. Sus métodos fueron, en el mejor de los

450 (Liang) Bingxian, *Gemingde gongtuan* (Sindicatos revolucionarios), *Minzhong*, 1, no. 7 (10 de marzo de 1924), en *WZFYYSX* 2:701–4.

451 Véanse las etapas de la revolución que Li Shaoling describe en *Mintuan geming*, 707–10.

casos, compromisos reacios con las realidades del poder, pero no lo suficiente como para lograr avances significativos en la contienda por el liderazgo revolucionario.

En retrospectiva

El cielo ayuda a quienes se ayudan a sí mismos, escribió un anarquista en *Campana del Pueblo* en 1927, y luego se quejaba de que, por falta de organización, los anarquistas estaban cultivando los jardines de otros en lugar de los suyos propios⁴⁵². La referencia era a la cooperación de los anarquistas con el Guomindang. Esta cooperación no era nueva, pero cuando el Guomindang rompió con los comunistas en 1927, los anarquistas vieron una oportunidad de perseguir su causa dentro del Guomindang. Mientras que algunos anarquistas permanecieron firmemente opuestos a dicha cooperación (entre ellos Ou Shengbai y los anarquistas de Sichuan Bajin y Lu Jianbo), otros que anteriormente se oponían a ella (como Shen Zhongjiu) no pudieron resistir la tentación. La manifestación más visible de la cooperación fue la Universidad del Trabajo y la revista *Revolución*

452 Zheng Tie (Bi Xiushao), Mujeres Zhong zijide yuandi (Cultivar nuestro propio jardín), *Minzhong*, 2, no. 2 (febrero de 1927): 8183.

Semanal asociada a ella, en la que Shen Zhongjiu, Bi Xiushao y los anarquistas de Hunan, así como anarquistas extranjeros como Jacques Reclus (sobrino nieto de Élisée Reclus, que había inspirado por primera vez a Li Shizeng al anarquismo en París) desempeñó un papel importante, bajo el patrocinio de los anarquistas del Guomindang Li Shizeng y Wu Zhihui⁴⁵³. Otros anarquistas importantes, incluido el hermano de Shifu, Liu Shixin, permanecieron activos en el movimiento obrero en Guangzhou bajo los auspicios del Guomindang⁴⁵⁴. Irónicamente, el rechazo anarquista a la política parlamentaria parece haber generado cierta voluntad de trabajar con otros grupos políticos siempre y cuando los anarquistas no se vieran obligados a abandonar el anarquismo por otra ideología.

Para algunos la cooperación continuó hasta el período de la guerra con Japón después de 1937. Otros anarquistas acabarían uniéndose al Partido Comunista. A pesar de todo, los anarquistas hicieron un esfuerzo por conservar su identidad como anarquistas. Los anarquistas de la Universidad Laborista recurrieron a criticar a Chiang Kai-shek y Wu Zhihui cuando en 1928 el Guomindang reprimió los movimientos de masas que esperaban liderar. *Revolución Semanal* fue cerrado en 1929, y aunque la Universidad Laborista permaneció abierta hasta 1932, en

453 Bi, Wo xinyang wuzhengfu zhuyi, *WZYZYSX* 2:1030–31.

454 Huang Yibo, *Wuzhengfu zhuyizhe zai Guangzhou*, 514. Véase el cap. 1, norte. 13.

1928 ya había perdido la misión revolucionaria que había asumido inicialmente a los ojos de los anarquistas. Aunque los planes anarquistas para la revolución tal vez no habían desaparecido, se habían evaporado.

Estos planes aparecen a primera vista, displicentemente, no como productos de una búsqueda seria de la revolución, sino como planes fantasiosos de jóvenes radicales que jugaban a la revolución (la mayoría de los anarquistas eran, de hecho, bastante jóvenes). Espero que la evidencia presentada disipe esa impresión. Los anarquistas pueden haber sido idealistas en sus esfuerzos por permanecer fieles a su visión, pero eran tremendamente serios como revolucionarios. Sus actividades revolucionarias se superpusieron a las de los comunistas; en sus enfoques de las estrategias de revolución tanto urbana como rural, fueron los primeros en utilizar métodos que copiarían los comunistas y llevarían a estos últimos al éxito cuando el entorno político fue hospitalario. También estaban dispuestos a aprender de los comunistas y a arriesgarse en cierta medida a llegar a un compromiso para afrontar el desafío de la estrategia bolchevique de la revolución.

Pero no estaban dispuestos a posponer indefinidamente sus aspiraciones revolucionarias para lograr un éxito inmediato. Esto no quiere decir que los anarquistas fueran los únicos puristas revolucionarios en escena o que no cometieran errores graves. Su esfuerzo por desacreditar al marxismo en lugar de escuchar atentamente lo que la teoría

marxista tenía que decir sobre la sociedad los cegó a los problemas concretos de la revolución tanto como el desdén comunista por el anarquismo cegó a los comunistas a lo que éstos tenían que decir sobre la relación entre la visión y la práctica revolucionarias. La vaguedad de su análisis social los privó (como acusaron los comunistas y al final estuvieron dispuestos a admitir) de un método viable de revolución.

Los propios comunistas fueron en ocasiones vagos en cuanto al análisis social y creyeron en la posibilidad de alianzas que trascendieran las clases. Pero tenían lo que los anarquistas no tenían: una organización política disciplinaria que en última instancia se erigió como punto de referencia para toda la actividad revolucionaria, la coordinó y le dio dirección y fue capaz, una vez que se dieron cuenta de la necesidad, de proteger dicha actividad con el poder. La teoría y la visión, una vez encarnadas en el Partido Comunista, adquirieron una concreción y un propósito que dieron dirección en manos comunistas a los mismos métodos de revolución que los anarquistas habían seguido. De hecho, las actividades revolucionarias anarquistas se parecen a un juego revolucionario sin propósito en ausencia de una organización comparable. Sin embargo, lo que los dotó de seriedad revolucionaria fue la comprensión de que la captura organizativa de la revolución a través del poder desviaría irremediabilmente a la revolución de la intención que le daba significado.

La oposición a la centralización organizacional *per se*, no revela todo el carácter distintivo del argumento anarquista o su profundo radicalismo. Hay otro aspecto más profundo del problema que pone de relieve las diferencias anarquistas no sólo con el bolchevismo sino con el marxismo, lo que podríamos llamar la estructura profunda del anarquismo, que a largo plazo puede ser más significativa que cualquier otra contribución específica que el anarquismo haya hecho a la estrategia revolucionaria en China. Describí esto anteriormente como la negación de un centro para la revolución, algo que era un determinante implícito de la actividad revolucionaria anarquista, no sólo en su rechazo de un centro organizacional para la revolución sino también en su sospecha de cualquier conceptualización de la sociedad que presupusiera un centro para ésta o la historia, ya sea el proletariado o incluso la idea misma de clase. De hecho, se puede sugerir que la idea anarquista de libertad y democracia estaba indisolublemente ligada al deseo de abolir una tendencia predominante a ver la sociedad en términos de un centro. El editorial del primer número de *Tormenta de Primavera*, la revista de la Federación Anarquista, defendía precisamente ese caso. El autor, Wang Siweng (que también fue el editor), basaba su defensa del anarquismo en el supuesto de la naturalidad de la división del trabajo y la cooperación en la sociedad (*fengong hezuode shehui shenghuo*). Lo que hacía que esto fuera natural fue que era un reflejo en la sociedad del funcionamiento del cosmos tal como lo entendía la ciencia moderna. Desde el

siglo XVI, cuando todavía se creía que el ser humano era el centro del universo, la ciencia había descubierto que no existía ningún poder que fuera todopoderoso y, por tanto, el centro del universo. Desde el sistema solar hasta las partículas más diminutas de vida, desde el sistema solar hasta todos los sistemas solares del universo, no existía un solo centro que controlara el universo o incluso el espacio inmediato a su alrededor. Todo dependía más bien de relaciones, que moldeaban tanto lo grande como lo pequeño (tanto el Sol como los planetas), los hacían igualmente independientes e igualmente dependientes unos de otros. La organización humana debe ser igualitaria, porque la organización del cosmos era igualitaria (*yuzhoude zuzhi, gewei pingheng*). Del mismo modo, la organización humana debe esforzarse por lograr la libertad para todos, independientemente del lugar, género, clase o raza, porque en el cosmos no existía una entidad gobernante⁴⁵⁵.

Wang no reconoció ninguna deuda con otros en su ensayo, pero las similitudes textuales sugieren que su discusión se derivaba en gran medida del anarquismo filosófico e ideal de Kropotkin, donde Kropotkin inicialmente había defendido la descentralización de la sociedad y la historia para que la humanidad pudiera reconstituir sobre sí misma la base de la

455 Si (Wang Siweng), *Hewei er xinyang wuzhengfu gongchan zhuyi* (¿Qué son las creencias anarcocomunistas), *Chunlei*, no. 1 (10 de octubre de 1923): 519. Esos argumentos también distinguían a los anarquistas de los conservadores sociales antipolíticos, por un lado, y de los libertarios de orientación individual, por el otro.

libertad y la igualdad, las condiciones previas para una existencia social de ayuda mutua. Hablando de los recientes avances en astronomía, escribió convincentemente: Así, el centro, el origen de la fuerza, antes transferido de la Tierra al Sol, ahora resulta estar disperso y diseminado. Su estudio de las ciencias modernas confirmó este hallazgo fundamental de la astronomía⁴⁵⁶.

Puede ser que, en un mundo sin centro, la política, incluida la política revolucionaria, no tenga punto de partida. Sin embargo, los anarquistas no vieron en esto la amenaza del caos sino la posibilidad de un nuevo comienzo para la humanidad, esta vez sobre la base de una asociación libre e igualitaria. En este sentido particular, los anarquistas también tenían razón al argumentar que el marxismo tenía mucho en común con las filosofías que rechazaba, porque la búsqueda de un centro para reemplazar los centros de la vieja sociedad parecería ser característica de todas las variedades de marxismo y de la propia ubicación de Marx de un centro de la historia en la lucha de clases, lo que, como señalaron los anarquistas, ha llevado a un descuido marxista de otras luchas en la historia y de otras posibilidades de liberación.

En 1921, los participantes en el desfile del Primero de Mayo en Guangzhou llegaron a un cruce donde fueron

456 Peter Kropotkin, *Folletos revolucionarios*, ed. Roger N. Baldwin (Nueva York, 1968), 117.

recibidos por dos retratos colgados en lados opuestos de la calle, uno de Marx y el otro de Kropotkin⁴⁵⁷. Esta puede haber sido la última ocasión de tal encuentro. En los años siguientes, Marx y Kropotkin inexorablemente se alejaron cada vez más en el pensamiento de los radicales chinos. Los anarquistas iban a perder por su rechazo a Marx. Los comunistas ganarían la revolución, pero su repudio del anarquismo también exigiría un precio a su visión revolucionaria, aunque de manera menos visible en aquellos momentos.

457 Zheng, Wuzhengfu zhuyi, 199.

Capítulo siete

LA REVOLUCIÓN QUE NUNCA EXISTIÓ: EL ANARQUISMO EN EL GUOMINDANG

Los anarquistas intentaron en 1927 adquirir una voz en el Guomindang, tal vez incluso para dar forma a su futuro. Su objetivo no era apoderarse políticamente del Guomindang, como acusaban algunos oponentes, ya que rechazaban la política, sino más bien utilizar las posibilidades que ofrecía la coalición para canalizar la revolución china en una dirección coherente con los objetivos anarquistas. En retrospectiva, el intento fue inútil, un último acto desesperado y algo oportunista en los esfuerzos de los anarquistas por recuperar el terreno revolucionario que habían perdido durante los tres años anteriores ante las exitosas incursiones

comunistas entre las masas. Tras este intento, el anarquismo a todos los efectos prácticos desaparecería como fuerza significativa del radicalismo chino. En el intento, no menos que en la represión que propició, quedó inscrito el complejo legado de la historia del anarquismo en China.

En retrospectiva histórica, la esperanza anarquista de rehacer el Guomindang con una imagen anarquista en el mismo momento en que ese partido se había vuelto contra el movimiento social revolucionario en China aparece, si no como un ejemplo de oportunismo revolucionario supremo, sí, en el mejor de los casos, como otra ilustración de la capacidad aparentemente ilimitada de los anarquistas para autoengañarse. Sin embargo, esto no fue necesariamente lo que produjo una perspectiva contemporánea. El Guomindang, siempre incoherente como organización política, se encontraba en 1927 en un gran desorden. Es cierto que la Expedición al Norte que había lanzado en 1926 estaba en pleno apogeo y una vez más reunificaría el país en 1928, el partido ya estaba en el proceso de establecerse como el nuevo gobierno nacional y acababa de evitar una amenaza interna al poner fin sangrientamente a su frente único de tres años con el Partido Comunista, que había tratado de dirigir el movimiento revolucionario hacia objetivos comunistas. Si bien la supresión de los comunistas había comprometido al Guomindang como fuerza revolucionaria, todavía no había borrado la imagen popular, o la autoimagen, de la coalición como fuerza principal de la

revolución nacional. La simpatía por los comunistas en 1927 no era de ninguna manera universal, y el alcance total de la contrarrevolución del Guomindang no se haría evidente hasta después de la conclusión de la Expedición al Norte en 1928 y el establecimiento del nuevo gobierno nacional. Pero en el momento mismo de la victoria, el futuro ideológico del partido parecía más incierto que nunca. Estaba profundamente dividido en facciones, desde marxistas hasta reaccionarios recalcitrantes, cada una de las cuales buscaba dirigir el futuro del partido de acuerdo con sus propios intereses e inclinaciones ideológicas. El futuro parecía estar en juego. Los anarquistas fueron uno de los grupos que intentaron apoderarse de él.

Las figuras clave en el intento de convertir al Guomindang a un rumbo anarquista fueron Li Shizeng y Wu Zhihui. Después de la reorganización del partido de 1924, ocuparon cargos formalmente no oficiales, pero en realidad poderosos como miembros del Comité Central de Supervisión, un comité de vigilancia destinado a vigilar los asuntos del partido. También estaban en el comité Zhang Ji y Zhang Jingjiang, dos compañeros anarquistas anteriores a 1911; este último había financiado actividades anarquistas en Francia antes de 1911 y tenía una estrecha relación con el propio Chiang Kai-shek. Desde esta posición, Li y Wu habían criticado la alianza del Guomindang con el Partido Comunista desde la reorganización de 1924 (que había permitido a los comunistas ingresar en el Guomindang), y en

1927 fueron líderes en la iniciativa de purgar no sólo a los comunistas sino también a los marxistas de izquierda del Guomindang. Durante el mismo período, habían estado presionando a activistas anarquistas más jóvenes para que se unieran al Guomindang, y esto dio sus frutos en 1927 cuando, tras la primera purga de comunistas del Guomindang en Shanghai en abril, pudieron persuadir a varios anarquistas que habían ganado prominencia en el movimiento obrero en Shanghai para cooperar en el establecimiento de una Universidad Laboral (*Laodong daxue*), que sería el centro y el producto más importante de la actividad anarquista en el Guomindang. Tan importante fue el papel que desempeñaron en el Guomindang en 1927-1928 que la izquierda del Guomindang percibió en sus actividades la amenaza de una toma anarquista del partido/coalición⁴⁵⁸. En su estudio de las agrupaciones políticas publicado en 1930, Sima Xiandao señalaría a los anarquistas como uno de los grupos políticos importantes de China⁴⁵⁹.

458 Véase, por ejemplo, Xiao Shuyu, *Womende guomin geming yu Wu Zhihui xianshengde quanmin geming* (Nuestra revolución nacional y la revolución de todo el pueblo del Sr. Wu Zhihui), en *Quanmin geming yu guomin geming* (Revolución de todo el pueblo y revolución nacional), ed. Tao Qiqing (Shanghai: Guangming shuju, 1929), 17. Para el reconocimiento de tales acusaciones por parte de un anarquista, véase Ping, Sici huiyide jieguo (Los resultados de la cuarta sesión plenaria), *Geming* (Revolución), no. 56 (septiembre de 1928): 189–92.

459 Sima Xiandao, *Beifa houzhi gepai sichao* (Corrientes de pensamiento después de la Expedición al Norte) (Beiping, 1930), cap. 3.

Sin embargo, fue precisamente esta relación con el Guomintang la que también dividió las lealtades de los principales líderes del anarquismo chino y condenó al fracaso la empresa que iniciaron y, con ella, a los anarquistas que los siguieron. A mediados de la década de 1920, pocos anarquistas veían con buenos ojos las implicaciones políticas de Li y Wu en el Guomintang. De hecho, si la oposición a los comunistas unió a los anarquistas en los años veinte y moldeó cada vez más sus actitudes hacia el movimiento revolucionario, la cuestión de su relación con el Guomintang iba a ser muy divisiva. En 1927, cuando algunos de ellos siguieron a Li y Wu al Guomintang, de ninguna manera habían abandonado sus escrúpulos sobre el Guomintang, ni habían llegado a compartir la visión de estos últimos sobre la relación entre el anarquismo y el Guomintang, que rápidamente apareció en diferentes asignaciones a la actividad anarquista dentro del partido. Las divisiones y la amenaza que el activismo anarquista presentaba al Guomintang darían como resultado rápidamente la supresión del anarquismo en la que los anarquistas del Guomintang iban a desempeñar un papel activo, aunque reactivo. Los activistas anarquistas de la generación más joven que en 1927 esperaban utilizar el Guomintang para lograr objetivos anarquistas descubrieron rápidamente que sin una base de poder propia y privados de la protección de los anarquistas del Guomintang, su supervivencia dependía de su voluntad de servir como instrumentos en la atenuación de la revolución por parte del partido/coalición. Sus críticas

al Guomindang por su represión de la revolución y la manipulación de las actividades anarquistas se toparon con rápidas represalias. Li y Wu continuarían desempeñando papeles centrales en el Guomindang en años posteriores, pero la supresión del anarquismo en la coalición del Guomindang, que se completó en 1929, asestó a los anarquistas un golpe del que no se recuperarían.

Los anarquistas y el Guomindang

Cuando los anarquistas adquirieron una voz audible dentro del Guomindang en 1927, lo notable fue el momento, no que hubieran adquirido esa voz. La actividad anarquista en 1927-1929 fue la culminación de dos décadas de participación en el Guomindang. Wu Zhihui, Li Shizeng y otros que abrieron el camino en 1927 no sólo fueron los primeros anarquistas de China, sino que también habían sido los primeros miembros del Guomindang. Si bien en ocasiones habían criticado los métodos revolucionarios de Sun Yat-sen, habían seguido siendo miembros del Guomindang y hacia los años veinte eran ampliamente considerados ancianos del partido. Sus posiciones en el Comité Central de Supervisión eran indicativas del respeto que inspiraban.

Esta larga historia de participación en el Guomindang no hizo menos controvertidos los papeles que Li y Wu (y otros anarquistas de París) desempeñaron en el Guomindang como miembros de ese comité. En una carta que escribió a Zhang Puquan (Zhang Ji) poco después de haber asumido sus nuevos cargos, el destacado anarquista Hua Lin declaró inequívocamente que en el momento en que Li y Wu iniciaron su relación con el Guomindang, prácticamente dejaron de ser anarquistas⁴⁶⁰. La relación sería un tema divisivo entre los anarquistas durante los siguientes tres años y dividiría el movimiento anarquista después de 1927⁴⁶¹.

La cuestión fundamental era la política. Los anarquistas de París, como todos los anarquistas, veían el derrocamiento del Estado como un objetivo principal de la revolución anarquista, y desde sus primeros días habían renunciado a involucrarse políticamente, no sólo porque la política sólo podía tener un objetivo –el acceso al poder estatal– sino también porque creían que la política, como expresión de un

460 Carta adjunta a la respuesta de Wu Zhihui. Véase Wu, Zhi Hua Lin shu (Carta a Hua Lin), en *Wu Zhihui quanji* (Obras completas de Wu Zhihui) (Shanghai: Qunzhong tushu gongsi, 1927), vol. 3, seg. 7, 24–35.

461 Según Bi Xiushao, cuando comenzó a cooperar con el Guomindang, Bajin cortó relaciones con él. Véase Bi, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyide qianqian houhou* (Relato de mis creencias anarquistas), en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selecciones sobre el pensamiento anarquista [*WZFYYSX*]), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Beijing: Beijing University Press, 1984) 2:10, 22–38.

interés parcial en la sociedad, perpetuaba la división social y era, por tanto, contraria al objetivo anarquista de abolir todo interés y división social. Las diversas sociedades informales que habían establecido en China en los primeros días de la República habían hecho de la renuncia a la política una condición para ser miembro.

En otras palabras, la implicación política de los anarquistas de París contradecía sus propias afirmaciones de oposición a la política. La contradicción había sido más fácil de ignorar antes de 1911; la Alianza Revolucionaria había sido, como su nombre indicaba, una alianza de revolucionarios contra la monarquía, y ser miembro anarquista no significaba mucho más que participar en un movimiento antimonárquico. Esta contradicción se volvería cada vez más problemática a partir de entonces. El Guomindang era un partido político empeñado en adquirir poder político, y su participación en él implicaba una afirmación tácita de la política. Se recordará que cuando un miembro del grupo, Zhang Ji, asumió una posición política después de la Revolución de 1911, provocó la ira del anarquista Shifu de Guangzhou, quien había entablado con Wu Zhihui un debate sobre la conveniencia de la participación anarquista en la política. En los años siguientes, los anarquistas de París también sirvieron de intermediarios entre los gobiernos chino y francés, primero en la importación de trabajadores chinos a Europa durante la guerra y, después, en el establecimiento del programa de estudio y trabajo. Los roles que asumieron en el

Guomindang después de 1924 simplemente confirmaron para otros anarquistas su antigua voluntad de comprometer los principios anarquistas, una señal, en el mejor de los casos, de un compromiso cuestionable con el anarquismo y, en el peor, de oportunismo político. El frontispicio de un número especial conmemorativo sobre Shifu de la importante revista anarquista *La campana del Pueblo (Minzhong)* a principios de 1927 afirmaba claramente que en la China actual no hay nadie digno de nuestro respeto aparte de Shifu⁴⁶². Ya sea que fuera intencionada o no, la declaración tuvo implicaciones poco elogiosas para los ancianos anarquistas de quienes Shifu había aprendido su anarquismo (Wu Zhihui contribuyó al tema).

Entre los anarquistas de París, Wu Zhihui parecía ser el más preparado para defender la participación anarquista en el Guomindang y, en la década de 1920, instar a sus compañeros anarquistas a hacer lo mismo⁴⁶³. En su respuesta a los críticos anarquistas de tal participación, Wu dio dos razones por las cuales los anarquistas deberían apoyar el esfuerzo del Guomindang. En primer lugar, los anarquistas y el Guomindang (así como otros revolucionarios, incluidos los comunistas) compartían un enemigo común, los señores de la guerra, cuyo

462 Editorial, *Minzhong* (Campana del pueblo) 2, núm. 3 (marzo de 1925).

463 Wu Zhihui insinuó en su carta a Hua Lin que Li Shizeng había criticado anteriormente la participación política de sus compañeros anarquistas. Véase Zhi Hua Lin shu, 32 años.

derrocamiento redundaba en beneficio de todos los revolucionarios. Para calmar las ansiedades de los anarquistas que sospechaban de los motivos del Guomindang (anarquistas destacados como Mao Yibo creían que el Guomindang compartía algunas de las características contrarrevolucionarias de los militaristas y tenía una gran cantidad de políticos oportunistas cuyo único objetivo era enriquecerse a través del cargo, *shengguan facai*)⁴⁶⁴, Wu argumentó que el Guomindang de la década de 1920 era un nuevo Guomindang, comprometido con la revolución. Al señalar el apoyo de Kropotkin al esfuerzo bélico durante la Primera Guerra Mundial, Wu argumentó que los anarquistas siempre habían apoyado causas progresistas, incluso cuando la causa no fuera la suya. Si más tarde el Guomindang perdiera su carácter progresista, habría tiempo suficiente para que los anarquistas se opusieran a él.

Este argumento era similar al que anteriormente había justificado la membresía de los anarquistas de París en la Alianza Revolucionaria; también entonces los anarquistas se habían opuesto a los objetivos nacionalistas de la Alianza, pero apoyaron su lucha basándose en la necesidad previa de derrocar a la monarquía manchú. Detrás de esta justificación había una concepción más amplia del progreso de la revolución en la historia, que Wu adujo ahora como una

464 Yibo, Ping Chen Duxiu xianshengde jiangyanlu (Crítica de la colección de discursos del Sr. Chen Duxiu), *Xuedeng* (La luz del aprendizaje), no. 20 (noviembre de 1924).

segunda razón para el apoyo anarquista al Guomindang. Los anarquistas de París habían representado la revolución como un proceso largo con varias etapas progresivas; la transición de la monarquía a la república era una de esas etapas y, por lo tanto, debía ser apoyada sin que perdieran de vista los objetivos anarquistas de la revolución hacia los cuales debían impulsar la revolución en todo momento⁴⁶⁵. Wu Zhihui todavía creía que la revolución anarquista llevaría mucho tiempo (en ese momento estimó 3.000 años)⁴⁶⁶ e instó a sus colegas más jóvenes a renunciar a la pureza revolucionaria y apoyar el esfuerzo revolucionario del Guomindang, que, como paso progresivo en la marcha de la revolución, acercaría el anarquismo un paso más a su realización.

El argumento de Wu no resultó ser lo suficientemente plausible para la mayoría de sus colegas anarquistas, al menos no en 1924. Una larga refutación del anarcosindicalista de Zhejiang Shen Zhongjiu, publicada en julio de 1924 en la revista anarquista de Shanghai *Pueblo Libre (Ziyou ren)*, ofreció contraargumentos que tipificaban la oposición anarquista a la participación en el Guomindang a mediados de los años veinte. Lo que hace que el artículo de Shen sea particularmente interesante no es sólo que fue

465 Li Shizeng y Chu Minyi, *Geming* (Revolución) (París: Xin shiji congshu, 1907).

466 Richard Tze-yang Wang, *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography* (Ph.D. diss., Universidad de Virginia, 1976), 233.

un portavoz elocuente en estos años contra la participación anarquista en el Guomindang, sino también que jugaría un papel importante en la actividad anarquista en el partido en 1927⁴⁶⁷.

Shen no quedó impresionado ni por el argumento del enemigo común ni por las garantías de Wu de que el Guomindang fuera un nuevo Guomindang comprometido con la causa de la revolución en lugar de buscar usurpar el poder para sí mismo. Creía que el argumento del enemigo común era falaz porque podía usarse para justificar una alianza con cualquiera, incluidos los señores de la guerra que compartían los enemigos del Guomindang. Además, señaló, los anarquistas no eran caballeros andantes como los que se encuentran en la literatura china, dispuestos a ayudar a quien requiriera sus servicios; tenían sus propios principios y estaban preocupados, no sólo por hacer la revolución, sino también por lo que seguía a la revolución. Los anarquistas buscaron derrocar no sólo a los señores de la guerra y al imperialismo sino también al Estado y al capitalismo. Para ellos, ayudar al Guomindang a establecer un nuevo poder estatal sería contribuir a erigir un obstáculo al anarquismo más poderoso que el que existía en ese momento. Además, Wu pasó por alto que el Guomindang tenía su propia ideología en los Tres Principios del Pueblo de Sun y exigía

467 Xin Ai (Shen Zhongjiu), *Wuzhengfu zhuyizhe keyi jiaru Guomindang ma?* (¿Pueden los anarquistas unirse al Guomindang?), *Ziyou ren* (Pueblo libre), no. 5 (julio de 1924), en *WZYZYSX* 2:771–89.

lealtad hacia ellos como precio de admisión en el partido. Los Tres Principios eran incompatibles con el anarquismo; los anarquistas no podían jurarles lealtad sin dejar de ser anarquistas. Por lo tanto, para los anarquistas ingresar al Guomindang sería simplemente un suicidio porque los anarquistas tienen incluso menos razones para unirse al Guomindang que los comunistas. Al contrario de Wu, Shen percibió en el ejemplo de la cooperación de Kropotkin con otros partidos revolucionarios una lección para que los anarquistas evitaran repetir un error similar: Kropotkin al final había sido traicionado por los mismos “revolucionarios” a los que había apoyado⁴⁶⁸.

De manera similar, Shen rechazó el argumento de Wu de que la revolución progresaba en etapas necesarias desde la democracia hasta la dictadura de los trabajadores y el anarquismo. Creía que este razonamiento era consecuencia de una analogía falaz entre naturaleza y sociedad, que daba lugar a una visión determinista de la revolución. En última instancia, la revolución dependía del esfuerzo de la humanidad por ascender y de su capacidad de organizarse (*renjiande xiangshang xin he zuzhi li*). Podía ser lento o rápido según la fuerza del deseo de progreso o de la capacidad de organización, pero no estaba sujeto a la ley natural. De hecho, Wu ignoró que las etapas que presentaba como naturales en el progreso de la revolución también eran mutuamente contradictorias. Shen presentó el problema en

468 *Ibíd.*, 787.

una fórmula concisa: La democracia tiene gobierno, tiene propiedad privada. La dictadura de los trabajadores: tiene gobierno, tiene propiedad privada. El Anarquismo no tiene gobierno ni propiedad privada. Pasar por estas etapas para llegar al anarquismo, concluyó, no era diferente a ir al sur para llegar al norte⁴⁶⁹.

La refutación de Shen apenas ocultó su desdén por lo que consideraba el oportunismo de los anarquistas que cooperaban con el Guomindang. Incluso si se tomara en serio al Guomindang como partido revolucionario, algo que obviamente dudaba, sus objetivos eran contrarios a los principios anarquistas y no permitían la cooperación. A juzgar por la prensa anarquista de la década de 1920, la mayoría de los anarquistas compartían las opiniones de Shen. Se oponían a una revolución limitada que tuviera como objetivo la eliminación del control militarista e imperialista de China (que eran los objetivos declarados del frente único presentado por el Guomindang y el Partido Comunista). Si bien estos eran objetivos que podían compartir, desaprobaban la limitación de la revolución por las motivaciones nacionalistas que la sustentaban. En el apogeo del levantamiento nacionalista que arrasó China a mediados de los años veinte, los anarquistas continuaron oponiéndose al nacionalismo, no sólo porque sólo podía traducirse en el establecimiento de un Estado más fuerte que antes, sino también porque el nacionalismo sólo servía

469 *Ibíd.*, 786.

para construir muros alrededor de la gente y separarlos aún más unos de otros. Apoyaban el antiimperialismo pero creían que la respuesta para abolir el imperialismo no era el nacionalismo sino la abolición del capitalismo⁴⁷⁰. Los anarquistas fueron tan inflexibles en su oposición a una revolución nacionalista que incluso fueron criticados por Jean Grave, quien los reprendió gentilmente en una carta recordándoles que durante la Primera Guerra Mundial él y Kropotkin habían apoyado el nacionalismo cuando era claramente en una buena causa⁴⁷¹.

Esas presiones no fueron enteramente desatendidas. Algunos anarquistas que antes se oponían a la colaboración con el Guomindang instaban en 1926-27 a sus colegas a ver al Guomindang como un partido amigo (*you dang*) y unirse al esfuerzo revolucionario para derrocar el poder de los viejos partidos⁴⁷². En abril de 1927, el propio Shen Zhongjiu y otros asociados con él estaban listos para colaborar.

470 (Wei) Huilin, *Shehui geming yu guomin geming* (Revolución social y revolución nacional), *Minzhong* 2, no. 1 (enero de 1927): 11-21.

471 Para este intercambio, véase Zhen Tian yu Faguo wuzhengfu zhuyizhe Gelafude tongxin (la correspondencia de Zhen Tian [Bi Xiushao] con el anarquista francés Grave), *Minzhong* 2, núms. 45 (mayo de 1927), en *WZFYYSX* 2:729-34.

472 Junyi (Wu Kegang), contribución al simposio, *Wuzhengfu zhuyi yu shiji gonei* (El anarquismo y la cuestión de la práctica), en *WZFYYSX* 2:826-49, p. 848.

No todos los anarquistas aceptarían ver al Guomindang como un partido amigo; hasta donde es posible saber, anarquistas influyentes de Guangzhou, como Liang Bingxian y Ou Shengbai, y anarquistas de Sichuan, como Li Feigan (Bajin) y Lu Jianbo, continuaron oponiéndose a la colaboración. Pero un número suficiente colaboró para darle a Li Shizeng y Wu Zhihui lo que necesitaban para hacer del anarquismo una presencia seria en el Guomindang, especialmente en Shanghai. Entre ellos se encontraban, además de Shen Zhongjiu, anarquistas radicales de Hunan que habían residido en Shanghai desde 1923, y Bi Xiushao, otro anarquista de Zhejiang que había ganado visibilidad en las actividades anarquistas en Francia. La mayoría de los que colaboraron con el Guomindang en 1927 habían estado involucrados en el movimiento sindicalista en Shanghai desde 1924. Otros anarquistas involucrados en el movimiento obrero en Guangzhou, el más destacado entre ellos Liu Shixin, también colaborarían con el Guomindang después de 1927⁴⁷³.

Puede que no sea una coincidencia que los anarquistas involucrados en el movimiento obrero desempeñaran un papel destacado en la colaboración con el Guomindang. No existen explicaciones preparadas para el cambio de actitud de los activistas anarquistas de la oposición a la colaboración

473 Liu Shixin, *Guanyu wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi* (Recordando fragmentos de la actividad anarquista), en *WZYZYSX* 2:926–39.

con el Guomindang. Se puede señalar, sin embargo, una coyuntura de circunstancias provocadas por cambios en la situación revolucionaria en China que inclinaron a los anarquistas a la colaboración, aunque no necesariamente a asumir una identidad Guomindang.

Primero fue una sensación cada vez más intensa de su irrelevancia para el creciente impulso del movimiento revolucionario, que fue evidente en el retroceso de la influencia anarquista no sólo entre los trabajadores sino también entre los jóvenes educados que se sentían cada vez más atraídos por la lucha nacional liderada por el Guomindang y el Partido Comunista. A mediados de la década de 1920 (especialmente después del Incidente del 30 de mayo en Shanghai) se produjo una virtual explosión en la influencia del Partido Comunista, que finalmente derribaría el frente único, pero que por el momento fue más impresionante por los logros que los comunistas habían logrado a expensas de los anarquistas, a cuyos ojos no eran sólo los principales competidores de la izquierda social revolucionaria sino, debido a su orientación bolchevique, los principales enemigos de una revolución anarquista. El aumento de la movilización masiva, especialmente del movimiento obrero, brindó al Partido Comunista una oportunidad para ampliar su electorado; la alianza con el Guomindang formalizada en 1924 facilitó la capacidad de los comunistas para convertir esta oportunidad en realidad. Entre 1925 y 1927, el número de miembros del Partido

Comunista aumentaría de unos mil a unos cincuenta mil. Además, casi la mitad de los miembros estaban formados por trabajadores urbanos, un porcentaje mayor del que el partido volvería a tener a lo largo de su historia.

La expansión del poder comunista significó la disminución de las esperanzas anarquistas de lograr el liderazgo del movimiento social revolucionario en China, lo que fue particularmente angustioso para los anarquistas involucrados en el movimiento obrero. La popularidad del anarquismo había alcanzado su punto máximo en 1922-23, cuando los anarquistas todavía podían afirmar que había varios miles de anarquistas en China, un número no particularmente grande pero sí significativamente mayor de lo que el Partido Comunista podía afirmar en ese momento. Además, los anarquistas habían iniciado el movimiento obrero moderno en China y, todavía en 1922, ejercían una influencia significativa entre los trabajadores tanto en el sur, en Guangzhou como en Hunan, en China central. Expulsados de Hunan por la represión de los señores de la guerra en 1922-23, los anarquistas de Hunan (junto con los anarquistas de Zhejiang y Sichuan) emergieron como figuras clave en la Federación de Sindicatos de Shanghai (*Shanghai gongtuan lianhe hui*) que se estableció en 1924 (donde cooperaron, al menos a nivel básico, con líderes sindicales relacionados con el Guomindang). También se hacía cada vez más evidente que en todas partes, incluido el bastión anarquista de Guangzhou, la influencia anarquista sobre los trabajadores

estaba en declive, en parte porque el frente único con el Guomindang dio a los comunistas un prestigio muy necesario como revolucionarios nacionales, así como la autoridad proporcionada por el Guomindang en lugares como Guangzhou, y en parte debido a una debilidad inherente de los anarquistas en su incapacidad para organizarse, lo que significó que, por muy exitosos que fueran a nivel local, no podían coordinar las actividades laborales a nivel nacional. En 1922, cuando se reunió el primer Congreso Nacional del Trabajo en Guangzhou, la influencia anarquista había frustrado los esfuerzos de los organizadores comunistas por politizar el movimiento obrero. En 1925, cuando se reunió el Segundo Congreso Nacional del Trabajo en Shanghai, los comunistas habían establecido claramente su supremacía en el liderazgo del trabajo⁴⁷⁴.

A juzgar por los llamamientos anarquistas a la juventud en 1926-27, la pérdida de influencia anarquista no se limitó a los trabajadores, sino que se extendió a la juventud idealista que a principios del período del 4 de mayo se había sentido atraída por el mensaje anarquista en grandes cantidades. El engaño de los jóvenes que caían en la trampa del nacionalismo fue un tema constante en estos llamamientos,

474 *Ibíd.*

al igual que el problema de cómo recuperar el liderazgo anarquista de la juventud y otros movimientos sociales⁴⁷⁵.

En el apogeo del movimiento social revolucionario en China, del que habían sido los primeros y principales defensores, los anarquistas observaron con un sentimiento de desesperación su irrelevancia para las realidades de la revolución social. A finales de 1926 eran abiertamente autocríticos por su incapacidad para organizarse, lo que, según creían, restringía la capacidad anarquista para influir en el curso del movimiento revolucionario. En última instancia, sin embargo, achacaron su creciente irrelevancia al purismo revolucionario, que explicaba la negativa anarquista a involucrarse en una actividad revolucionaria concreta mientras la revolución no correspondiera a los deseos anarquistas.

Esta fue la idea central de una discusión que destacados anarquistas chinos emprendieron a finales de 1926 y 1927 sobre la relación anarquista con el movimiento revolucionario, cuyos resultados se publicaron en 1927 bajo el título *El anarquismo y la cuestión de la práctica* (*Wuzhengfu zhuyi yu shiji gonei*). La discusión publicada incluyó sólo tres ensayos, de Feigan (Bajin), Huilin (Wei Huilin) y Jun Yi (Wu Kegang), mientras que, según Lu Jianbo,

475 Véase, por ejemplo, Xin Tian (Shen Zhongjiu), Gao Gongchandangde qingnian (A la juventud comunista), *Minzhong* 2, núm. 3 (marzo de 1927): 205–22.

otros anarquistas habían participado originalmente en ella, incluido él mismo⁴⁷⁶. La cuestión básica era si los anarquistas debían continuar participando en una propagación académica de los ideales anarquistas, divorciados de las masas y de las condiciones concretas de la revolución, o participar en la revolución para guiarla hacia objetivos anarquistas. Esto último inevitablemente planteaba la cuestión de cómo participar y, por implicación, de la relación anarquista con el Guomindang, que, a juzgar por las conclusiones de los diversos ensayos, era lo más importante en la mente de los participantes en la discusión.

Hubo acuerdo sobre el primer tema, pero no sobre el segundo. Todos estuvieron de acuerdo en que la preocupación por la pureza revolucionaria no sólo hizo que los anarquistas fueran irrelevantes para el movimiento revolucionario, sino que de alguna manera condujo a la traición de los ideales de los anarquistas al dar prioridad a las abstracciones revolucionarias sobre una preocupación genuina por el pueblo. El error, sugirieron, residía en una confusión del movimiento revolucionario con los partidos que lo dirigían. El movimiento revolucionario que entonces estaba en marcha no era una revolución del Guomindang o del Partido Comunista, sino una auténtica revolución del pueblo. Era obligación de los anarquistas participar en la

476 Jiang Jun, Lu Jianbo xiansheng zaoniande wuzhengfu zhuyi xuanquan huodong jishi (Un relato de las actividades anarquistas del Sr. Lu Jianbo en su juventud), en *WZYZYSX* 2:1009–22.

revolución popular, socorrer al pueblo y guiarlo hacia el anarquismo. Como expresó Bajin:

China ya ha entrado en un período revolucionario. El movimiento revolucionario actual no es un movimiento del Guomindang sino un movimiento revolucionario de masas. Decenas de miles de trabajadores están en huelga, innumerables jóvenes están en el campo de batalla dispuestos a arriesgar sus vidas a manos del terror blanco o terminar en la cárcel. Me opongo completamente a aquellos que dicen que son meros seguidores ciegos de unos pocos líderes, que sólo desean obtener riqueza a través del cargo, que son perros de caza de los nuevos señores de la guerra, que son discípulos de los Tres Principios del Pueblo, o que simplemente desean establecer un gobierno burgués. Una cosa es la expedición de los ejércitos nacionales al Norte y otra el movimiento revolucionario chino. La lucha por la liberación de una nación semicolonial puede no ser el objetivo del anarquismo, pero los anarquistas no pueden oponerse a ella, sólo pueden esforzarse por hacerla llegar más lejos. De manera similar, no podemos oponernos al movimiento antiimperialista sólo porque el capitalismo aún no ha sido abolido. Odio a la Unión Soviética, pero odio aún más a las potencias imperialistas. Odio al Guomindang, pero odio aún más a los señores de la guerra del norte, porque la Unión Soviética no es tan mala como las potencias imperialistas, ni el Guomindang es

pájaro de la misma pluma que los señores de la guerra del norte. Sí, podemos ofrecer a las masas algo mejor, mucho mejor; pero meter las manos en las mangas y participar en la oposición desde la barrera, si bien está perfectamente bien para los estudiosos burgueses, no es menos que un crimen para los revolucionarios. Está bien que un individualista diga: si no está completo, es mejor no tenerlo, pero un revolucionario no puede decir tal cosa porque eso no es lo que exigen las masas. Si no tenemos mucha influencia en el movimiento actual, es culpa nuestra. Los nacionalistas de derecha y la camarilla de investigación deben sentir un gran placer al vernos permanecer al margen y acusar al movimiento revolucionario de ser simplemente una lucha política o una pelea entre señores de la guerra, o convertir al Guomindang en pájaros del mismo plumaje que Zhang Zuolin⁴⁷⁷.

El propio Bajin se oponía a la colaboración, aunque algunas de sus observaciones podrían haber sugerido al menos una aprobación contingente del Guomindang. Otros anarquistas estaban más dispuestos a participar en la lucha del Guomindang siempre que conservaran una identidad anarquista y pudieran empujar al Guomindang hacia la maximización de objetivos revolucionarios. Wu Kegang, que en 1924 se había opuesto a las insistencias de Wu Zhihui para que los anarquistas se unieran al Guomindang, había

477 Wuzhengfu zhuyi yu shiji gonei, 833–34.

asumido mientras tanto una actitud más positiva hacia la colaboración. Concluyó su contribución al debate con las palabras:

En mi opinión, por malo que sea el Guomindang, hay muchos en él cuyo objetivo no es lograr riqueza a través del poder sino llevar a cabo la revolución. Además, la lucha en la que están involucrados ahora para derrocar la agresión extranjera y a los señores de la guerra del norte es algo que los propios anarquistas desean y deberían estar haciendo. Cuando triunfe, el Guomindang todavía estará lejos del anarquismo, pero es el colmo de la ignorancia acerca de la revolución sugerir que la gente común estará en peor situación que ahora⁴⁷⁸.

Para entonces, Wu era uno de los defensores de la necesidad de que los anarquistas vieran al Guomindang como un partido amigo.

A juzgar por la colaboración que se produjo poco después de la publicación de estas líneas, es posible sugerir que a principios de 1927 muchos, si no todos, los anarquistas compartían algunos de estos sentimientos. Debemos señalar otras dos condiciones que debían cumplirse antes de que la colaboración se hiciera realidad. Primero, Li Shizeng y Wu Zhihui tuvieron que asegurar a los activistas anarquistas que, al colaborar con el Guomindang, no necesitaban

478 *Ibíd.*, 848.

abandonar su anarquismo para influir en el futuro del partido. Esto es, en el mejor de los casos, una suposición, pero de la que existe alguna evidencia circunstancial. Según Bi Xiushao, que iba a desempeñar un papel decisivo en la colaboración y posteriormente en la actividad anarquista en el Guomindang, la reunión de abril de 1927 que inició la colaboración fue precedida por más de medio año de reuniones con importantes anarquistas del Guomindang, incluidos Zhang Ji, Wu Zhihui y finalmente Li Shizeng, quien en 1927-1928 se convertiría en el padrino de la actividad anarquista en el partido. Bi no dice qué sucedió en estas reuniones (excepto en el caso de Zhang Ji, quien se quejó amargamente de su imagen popular de reaccionario), pero en el otoño de 1926 los anarquistas del Comité Central de Supervisión ya estaban comprometidos en esfuerzos para terminar la alianza con los comunistas, y probablemente al menos ofrecieron a los activistas anarquistas la promesa de un futuro liderazgo en el movimiento obrero. El trabajo, como veremos, fue el primer punto en la agenda de la colaboración después de abril de 1927. Además, la colaboración estuvo acompañada de un cambio en la postura pública de los propios anarquistas del Guomindang. Si bien Li y Wu (y Zhang Ji) no habían ocultado su anarquismo a lo largo de los años, su defensa del anarquismo como una opción para el Guomindang era bastante novedosa, especialmente su abierta defensa de que los sacrosantos Tres Principios del Pueblo podían interpretarse desde una perspectiva anarquista. No tenemos forma de saber si

transmitieron su intención de promover abiertamente el anarquismo en el partido a Bi y otros para atraerlos al Guomindang, pero en mayo de 1927 ya lo estaban haciendo. Finalmente, no hay duda de que los anarquistas que se unieron al Guomindang en 1927 se comportaron con una sorprendente independencia, sin hacer ningún esfuerzo por ocultar que su objetivo era introducir el anarquismo en el Guomindang. Incluso cuando iniciaron la colaboración en abril de 1927, continuaron criticando los objetivos nacionalistas de la revolución del Guomindang y fueron intransigentes en su defensa de la causa de los trabajadores urbanos y rurales. De hecho, al leer sus protestas en 1928 contra la represión de los movimientos de masas por parte del Guomindang (y posteriormente de la actividad anarquista dentro del partido), es difícil no detectar la sensación de que se sentían traicionados no sólo por el Guomindang sino también por los anarquistas que habían tratado de incluirlos en la colaboración.

La segunda condición fue la supresión del comunismo por parte del Guomindang. Puede que no sea una coincidencia que la reunión en Shanghai en la que los anarquistas elaboraron sus planes de actividad dentro del Guomindang se produjera poco después de la supresión del comunismo por Chiang Kai-shek, seguida de una masacre no sólo de comunistas sino también de trabajadores de Shanghai. Esto, por supuesto, fue para manchar desde el principio la voluntad de los anarquistas de colaborar con el

Guomindang, porque en su odio hacia los comunistas, estaban dispuestos a cerrar los ojos ante la victimización de los mismos trabajadores cuyo caso esperaban defender en el Guomindang. Fue esta promesa sobre todo la que los atrajo al Guomindang, y la supresión del comunismo les brindó la oportunidad.

Es difícil decir por qué deberían haber sentido que ellos mismos serían inmunes a una supresión similar. Posiblemente fueron las garantías de Li y Wu las que los tranquilizaron; o puede haber sido su creencia de que, dado que tenían la intención de ayudar a los trabajadores a organizarse en lugar de utilizarlos para sus propios fines políticos, como creían que habían hecho los comunistas, podrían evitar un destino similar.

La profecía de Shen Zhongjiu de que la colaboración con el Guomindang resultaría suicida para los anarquistas se haría realidad en un año. Pero en el entusiasmo por la posibilidad ofrecida por el Guomindang de capturar una vez más el liderazgo de los movimientos de masas, el propio Shen estuvo dispuesto a pasar por alto sus escrúpulos de tres años antes.

Los planes para la colaboración se trazaron en una reunión celebrada en Shanghai en abril en la que participaron Li Shizeng, Wu Zhihui, Bi Xiushao, Kuang Husheng y Lu

Wenhan⁴⁷⁹. La piedra angular de la actividad anarquista iba a ser una Universidad Laboral para formar un nuevo tipo de líder sindical y un nuevo tipo de intelectual, que transformaría no sólo al Guomindang sino en última instancia a toda la nación. Junto con la Universidad Laborista, los anarquistas publicarían un nuevo periódico, *Revolución* (o *Revolución Semanal*, *Geming zhoubao*), en el que propagarían ideas anarquistas en una forma apropiada para la cooperación con el Guomindang.

Li y Wu se ocuparían de los aspectos oficiales de la cooperación (Li también acordó financiar todo el proyecto inicialmente); los activistas más jóvenes se ocuparían del funcionamiento de la nueva universidad, así como de la publicación de la revista.

El principio rector de la cooperación iba a ser, según otro anarquista activo en Shanghai en ese momento, utilizar los Tres Principios del Pueblo como un medio para lograr el anarquismo (literalmente, tomar los Tres Principios del Pueblo como medio, el anarquismo como meta, *yi sanmin zhuyi wei shouduan, yi wuzhengfu zhuyi wei mubiao*)⁴⁸⁰.

479 Bi Xiushao, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 1029–31.

480 Fangwen Fan Tianjun xianshengde jilu (Registro de una visita al Sr. Fan Tianjun), en *WZYZYSX* 2:1043.

La Universidad Nacional del Trabajo

El centro institucional de la actividad anarquista en el Guomindang (así como su producto más significativo) fue la Universidad Laboral (*Laodong daxue*) establecida en Shanghai en el otoño de 1927. Siguiendo el modelo de una universidad socialista para trabajadores que se había fundado en 1902 en Charleroi, Bélgica, la Universidad Laborista debió su inspiración y concepción a las ideas anarquistas de la educación (fue una consecuencia directa de los experimentos educativos anarquistas en Shanghai y, anteriormente, del programa de aprendizaje laboral en Europa). Sus objetivos estaban englobados en el lema Convertir las escuelas en campos y fábricas, los campos y las fábricas en escuelas (*xuexiao nongchang gongchanhua, nongchang gongchan xuexiaohua*)⁴⁸¹. Su objetivo básico era

481 Para la cita, véase Lu Han, *Zhongguo qingong jianxue chuyide taolun* (Discusión de una humilde opinión sobre el estudio frugal del trabajo diligente de China), *Geming*, 9899 (junio de 1929): 272. Los historiadores generalmente han interpretado mal la naturaleza del trabajo y la Universidad. William Duiker lo ve como un resultado del liberalismo de Cai Yuanpei (ver *Ts'ai Yuan-p'ei: Educator of Modern China*, 89). Los historiadores tienden a cooptar el anarquismo con el liberalismo porque confunden liberalismo y libertarismo. Yeh Wen-hsing describe la Universidad Laborista como un experimento manso (*The Alienated Academy: Higher Education in Republican China*, Ph.D. diss., Universidad de California, 1984). La única obra que conozco que captura las intenciones anarquistas radicales de la

hacer realidad un sueño anarquista de larga data: combinar el trabajo y el aprendizaje en la educación para crear un nuevo tipo de individuo, un intelectual trabajador o un trabajador intelectual. Los anarquistas creían que esto aboliría una distinción fundamental entre clases sociales, lograría una revolución social pacífica y lanzaría a la sociedad china hacia un futuro anarquista. La Universidad Laborista fue el primer paso en la revolucionarización de la educación china y la clave para una auténtica revolución social. Su objetivo inmediato era formar líderes sindicales de un nuevo tipo que pudieran mostrar a los trabajadores el camino para hacerse cargo de su propio futuro. Es posible que los anarquistas lo concibieran como un paso crucial en la reorganización federalista de China.

Los preparativos para la nueva universidad comenzaron en el verano de 1927, dirigidos por un comité encabezado nada menos que por Cai Yuanpei, la figura más destacada de la educación china y presidente del recién creado Consejo Universitario (*Daxue yuan*) con que el Guomindang

Universidad Laboral (y el único estudio dedicado a su examen) es Chen Mingqiu (Ming K. Chan), *Zhishi yu laodong jiehe zhi jiaoyu shiyan* (Un experimento educativo para combinar aprendizaje y trabajo), en *Zhongguo yu Xianggang gongyun zongheng* (Dimensiones del movimiento obrero chino y de Hong Kong), ed. Ming K. Chan (Hong Kong, 1986), 6177. Para un análisis más detallado de los fundamentos ideológicos de la Universidad Laboral, véase el capítulo 3 de Ming K. Chan y Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchism, the Guomindang, and the Labor. Universidad de Shanghai, 1927-1932* (Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 1991).

pretendía supervisar la reestructuración del sistema de educación superior. Cai, que contaba con un inmenso prestigio por su reforma de la Universidad de Beijing una década antes, era un anarquista filosófico que había estado involucrado durante mucho tiempo en actividades educativas anarquistas en Europa, que era un destacado defensor de combinar trabajo y aprendizaje en la educación, y que estuvo activo después de 1926 en las actividades anticomunistas del Comité Central de Supervisión en cooperación con los ancianos y anarquistas del Guomindang Li Shizeng, Wu Zhihui y Zhang Jingjiang.

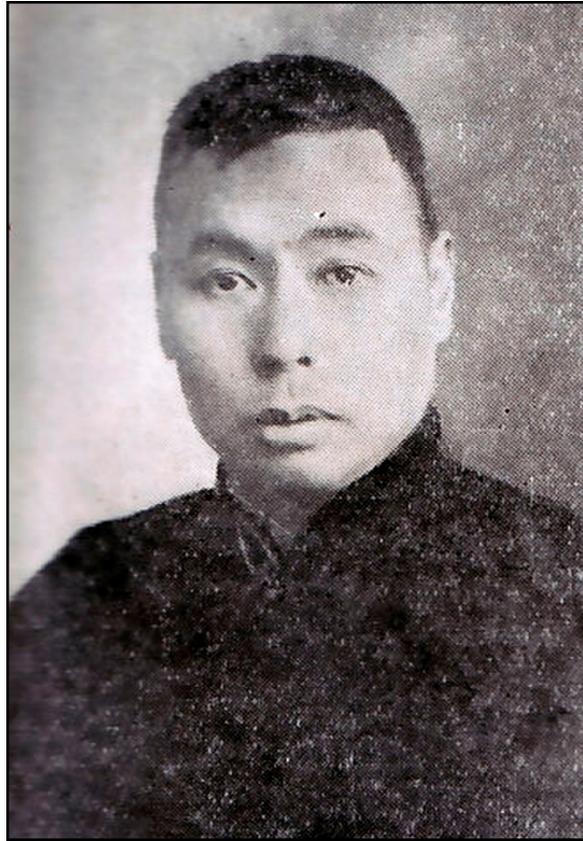


Zhang Jingjiang

La rapidez con la que el comité de planificación completó su tarea atestigua el poder y la influencia de los anarquistas del Guomindang. Yi Peiji, destacado educador de Hunan (y otro asociado del grupo) y ex director de Hunan First Normal, fue nombrado presidente de la nueva universidad. Se compró una planta física en los suburbios de Shanghai como sede de la universidad. Se obtuvo apoyo gubernamental para financiar tanto la compra como la mejora de la planta física y otros gastos operativos. Un elemento básico de la concepción de la universidad era el reclutamiento de estudiantes de origen obrero y campesino, que no podían permitirse una educación, para poner fin al monopolio de la educación por parte de las clases más ricas. Con este fin, se decidió que todos los estudiantes serían estudiantes públicos (*gongfei*). El gobierno también pagaría por su educación⁴⁸². La universidad comprendería tres facultades: una Facultad de Trabajo Industrial (*Laogong xueyuan*), una Facultad de Trabajo Agrícola (*Laonong xueyuan*) y una Facultad de Ciencias Sociales (*Shehui kexue xueyuan*). La elección de la tercera área reflejaba la creencia anarquista de que las ciencias sociales y la revolución social eran inseparables⁴⁸³.

482 Ming K. Chan, *Zhishi yu laodong*, 7173, por la organización de la Universidad del Trabajo.

483 Gong Ming, *Geming yu shehuixue* (Revolución y sociología), *Geming*, no. 33 (marzo de 1928). Las regulaciones gubernamentales exigían un mínimo de tres facultades para que una institución de educación superior calificara como universidad.



Yi Peiji

El plan también incluía componentes de capacitación (*xunlian*) y normales (*shifan*) en la universidad con miras a la capacitación de líderes sindicales. Con el tiempo, se agregarían escuelas primarias y secundarias para crear una institución educativa integral.

La Universidad Laboral se estableció formalmente en septiembre de 1927 y abrió sus puertas a la instrucción en octubre con la Escuela Laboral Industrial, dirigida por el anarcosindicalista de Zhejiang Shen Zhongjiu. Los preparativos para la Escuela de Trabajo Agrícola se completaron el mes siguiente con la compra de terreno adicional, y en noviembre también estaba en

funcionamiento con su propio campus. En la primavera de 1928 se estableció otro campus (en el sitio de la antigua Universidad de Shanghai) para la Facultad de Ciencias Sociales. A mediados de 1928, los demás componentes de la universidad estaban instalados y estaba en pleno funcionamiento. A mediados de 1928, las facultades industriales y agrícolas tenían un total de 289 estudiantes (aproximadamente la mitad del número previsto). Dos mil trabajadores trabajaban para la universidad en sus empresas agrícolas e industriales, y la escuela ya contaba con una biblioteca con más de cuarenta mil volúmenes de obras chinas y extranjeras.

Teniendo en cuenta el tamaño relativamente pequeño del cuerpo estudiantil, la inversión en la universidad en su fase inicial fue muy impresionante tanto en términos de recursos financieros como en términos de la atención político-educativa que atrajo. Los gastos por estudiante fueron incluso mayores que en las principales instituciones educativas de China, las universidades de Beijing y Qinghua⁴⁸⁴. Aún más impresionante fue el personal educativo involucrado. El comité de supervisores incluía, además del presidente, Yi Peiji, los cuatro ancianos anarquistas del Guomindang, Li Shizeng, Wu Zhihui, Cai Yuanpei y Zhang Jingjiang (en 1930 Yi fue reemplazado como presidente por el ex embajador de China en Bélgica, Wang Jingqi). Entre los profesores de la universidad se

484 Ming K. Chan, *Zhishi yu laodong*, 74.

encontraban algunas de las figuras más destacadas de las ciencias naturales y sociales contemporáneas (aunque muchos de ellos eran a tiempo parcial), y la lista de oradores de 1927 a 1929 parece un quién es quién de la educación y la política chinas, desde Dai Jitao y Shao Yuanchong, del Guomindang, de derecha, al decano de literatura china, Lu Xun, de izquierda⁴⁸⁵. Lo que significó para los educadores chinos fue explicado detalladamente por Cai Yuanpei en un discurso que pronunció en la universidad en 1930 (para entonces, irónicamente, la universidad ya se había apartado de su misión original, bajo presión del gobierno), titulado *El significado de La Universidad del Trabajo y las responsabilidades de los estudiantes de la Universidad del Trabajo* (*Laodong daxuede yisi he Laodong xueshengde zeren*). Habiendo esbozado el significado del trabajo en la educación y en la sociedad en general, Cai continuó diciendo:

Desde que China comenzó a adoptar los sistemas educativos de países extranjeros, ha habido muchas escuelas especiales de agricultura o industria, o departamentos industriales y agrícolas en las universidades. Originalmente, estas escuelas estaban destinadas a combinar el aprendizaje con la práctica; pero una vez en China, su naturaleza cambió. Los que asistían a ellos sólo querían leer libros sin ninguna práctica, y

485 Véanse los ensayos compilados en *Laodong luncong* (Ensayos de Laodong) (Shanghai: Laodong daxue, 1929).

rápida­mente se convirtieron en caballeros eruditos. Los hijos de los campesinos que iban a la escuela regresaban a casa para despreciar a sus padres; lo mismo sucedía con los trabajadores. De ahí que se hiciera una propuesta para establecer una universidad laboral. Aunque la Universidad Laboral tiene mucho en común con las escuelas industriales, podemos decir que es revolucionaria porque pone énfasis en la práctica; lo que sucede en el aula es meramente complementario a ese objetivo principal. Los estudiantes no se limitan a trabajadores y campesinos porque incluso aquellos que provienen de entornos adinerados son bienvenidos si están dispuestos a trabajar. La premisa de la Universidad Laboral es que los estudiantes deben realizar trabajos prácticos, que el trabajo es el único trabajo. En el futuro, cuando se funden universidades laborales en todo el país, necesitarán que los estudiantes de aquí las gestionen. Si los estudiantes aquí no han trabajado, ¿cómo asumirán tal responsabilidad? Debemos esforzarnos por trabajar ahora para que haya una base para el futuro. Hay otra consideración. Los estudiantes de la Universidad Laboral disfrutan de privilegios especiales de los que muchos en el exterior sienten envidia. Dicen que los privilegios de los estudiantes de la Universidad Laborista son comparables a los de la nobleza durante la dinastía Qing. Podemos responder que producimos, que la escuela quiere que trabajemos, por eso trabajamos, y habiendo cumplido nuestras obligaciones disfrutamos de los privilegios; esa

es la respuesta. Por otra parte, si nos limitamos a leer libros y no hacemos ningún trabajo práctico, no seremos diferentes de las antiguas escuelas agrícolas e industriales, lo cual no está bien. La responsabilidad de los estudiantes de la Universidad Laborista es trabajar; esto es cierto no sólo para los estudiantes de las Facultades de Trabajo Industrial y Agrícola, sino también para los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales, quienes deben esforzarse por resolver los problemas sociales del mundo. Ése es el problema de la distribución de la producción. Nuestro ideal es que el mundo del futuro esté formado únicamente por campesinos y proletarios. El problema del campesino y del trabajador es el problema social. Contamos con una Facultad de Ciencias Sociales para que podamos formar personas que tengan una comprensión práctica de las dificultades de los proletarios y campesinos, que puedan ir entre las masas obreras y campesinas para ser uno con ellos y resolver sus problemas. En conclusión, el trabajo es el punto de partida y la base de la Universidad Laboral; todos deben trabajar sin importar la universidad o la especialización⁴⁸⁶.

Los anarquistas que participaron en el funcionamiento diario de la Universidad Laboral compartieron los sentimientos expresados en este discurso. Bi Xiushao, que fue una figura clave en el inicio de la Universidad Laboral y

486 Para el discurso completo, véase Ming K. Chan, *Zhishi yu laodong*, 67–71; este segundo 6970.

ocupó una posición de liderazgo bajo Shen Zhongjiu en la Escuela Laboral Industrial, criticó la educación china contemporánea (al menos tres décadas por delante de Mao Zedong) por su continuo énfasis en la lectura de libros muertos (*du sishu*) y defendió en cambio una educación viva (o una educación en la vida, *shenghuode jiaoyu*). La clave para una educación viva era la práctica del trabajo⁴⁸⁷. Bi recordó en años posteriores que Shen en particular estaba ansioso por dar un buen ejemplo a los estudiantes y exigía que el personal trabajara más y más duro que otros con menos salario⁴⁸⁸.

Es imposible estimar el número de anarquistas involucrados en la enseñanza y otros trabajos en la universidad. Al menos inicialmente, desempeñaron un papel importante en la Escuela de Trabajo Industrial bajo la dirección de Shen Zhongjiu y Bi Xiushao. Los anarquistas también constituyeron un grupo importante en las ciencias sociales en China a finales de los años veinte, y es posible que también hayan desempeñado un papel importante en la Facultad de Ciencias Sociales⁴⁸⁹. Dirigidos por el anarquista hunanés Kuang Husheng, también participaron activamente

487 Bi Bo (Bi Xiushao), *Laodong daxuede mudi yu shiming* (El objetivo y la misión de la Universidad Laboral), *Geming*, no. 9 (agosto de 1927): 264–68.

488 Bi Xiushao, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 10–32.

489 Cai Yucong, *Zhongguo shehuixue fazhan shi shangde sige shiqi* (Cuatro períodos en el desarrollo de la sociología china), *Shehui xuekan* (Revista de sociología) 2, no. 3 (abril de 1933).

en las escuelas primarias y secundarias de la universidad⁴⁹⁰. También se destacaron en la universidad los anarquistas extranjeros reclutados para enseñar allí, entre ellos Jacques Reclus, sobrino nieto de Élisée Reclus, de quien Li Shizeng había aprendido su anarquismo. Los anarquistas también participaron en la universidad en funciones distintas a las oficiales. Los anarquistas radicales de Sichuan de la Sociedad de Vanguardia del Pueblo (*Minfeng she*), que se oponían a la colaboración con el Guomindang, participaron activamente entre profesores y estudiantes, fomentando la lucha contra el Guomindang. Lu Jianbo recuerda que a una reunión que celebraron para discutir esta lucha asistieron varias decenas de personas⁴⁹¹.

Hay menos dudas sobre el plan de estudios que, en la fase inicial de existencia de la Universidad Laborista, fue moldeado por el compromiso de los anarquistas con la combinación de trabajo y aprendizaje. Se esperaba que los estudiantes hicieran al menos tres horas de trabajo manual todos los días. Zhao Zhenpeng, que se matriculó en la universidad en 1927, recordó que

490 Es posible que Kuang haya desempeñado un papel fundamental en la creación de la Universidad Laboral, y una universidad que había estado operando en Shanghai puede haber proporcionado un modelo inmediato para ello. Para un análisis más detallado, véase Chan y Dirlik, *Fields and Factories*, cap. 2.

491 Jiang Jun, Lu Jianbo xiansheng, 1016, 1018–19, por estas actividades.

Por la mañana, los estudiantes asistían a clases. Por la tarde, los directores de trabajo práctico los conducían a los campos y fábricas para trabajar como estudiantes de la Escuela de Trabajo Industrial en maquinaria en el taller mecánico o tipografiar en la imprenta; los estudiantes de la Escuela de Trabajo Agrícola acudían a labrar los campos o trabajar en irrigación; los estudiantes de la Escuela de Ciencias Sociales realizaban encuestas en pueblos cercanos, todo lo cual realmente combinaba trabajo mental y manual, trabajo de clase y práctica⁴⁹².

Había un incentivo real para el trabajo; el trabajo práctico constituía el cuarenta por ciento de la calificación de un estudiante y era crucial para avanzar de un grado al siguiente. Los estudiantes de la Escuela de Trabajo Agrícola tuvieron un éxito notable en el cultivo de tomates y coliflor. Los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales realizaron encuestas sobre problemas sociales y huelgas laborales. Un producto particularmente impresionante fue una encuesta sobre las condiciones de vida en Hangzhou⁴⁹³. El trabajo en el aula y el trabajo manual tampoco interfirieron con las actividades sociales y culturales. La escuela animó a los estudiantes a establecer clubes y participar en actividades

492 Zhao Zhenpeng, *Laodong daxuede huiyi* (Recuerdos de la Universidad del Trabajo), *Zhuanji wenxue* (Literatura biográfica) 37, no. 4 (octubre de 1980): 57–60.

493 Para esta información, véase *ibíd.*, 58. La encuesta de Hangzhou se publicó en un número especial de *Laoda yuekan* (mensual de la Universidad de Laodong) 1, no. 7 (octubre de 1930).

extracurriculares. Cada universidad tenía su propio grupo de teatro que, según Zhao, aportó mucho talento al teatro chino de los años treinta.

Sin embargo, no todo fue bien. El número de estudiantes que se matricularon en la universidad estuvo por debajo de lo que sus fundadores habían planeado originalmente, y los que se matricularon tenían calificaciones cuestionables, al menos según los críticos. Es posible, como afirmó amargamente uno de los anarquistas implicados a mediados de 1928, que la universidad se viera socavada por el mismo estigma asociado al trabajo que se pretendía superar, que afectaba tanto al número como a la calidad de sus estudiantes⁴⁹⁴. Como insinuó el discurso de Cai Yuanpei en 1930, la universidad estuvo bajo ataque desde el exterior casi desde el principio. Dado el énfasis en el trabajo y el esfuerzo por reclutar estudiantes de entornos desfavorecidos. En términos académicos estrictos, los estudiantes de la Universidad Laborista no estaban a la par de sus pares en las instituciones académicas regulares, lo que profundizó la envidia y el resentimiento por los recursos de los que disfrutaban⁴⁹⁵.

494 Lu Han, *Zhongguo Qingong Jianxue*. Lu se quejó amargamente de la burocratización de la universidad y de la falta de voluntad de los estudiantes para trabajar. Los campesinos y trabajadores eran demasiado pobres para asistir, acusó, y la mayoría de los estudiantes de la universidad eran intelectuales radicales que esperaban escapar del terror político.

495 Ming K. Chan, *Zhishi yu laodong*, 74.

Esto convirtió a la Universidad Laborista en un blanco fácil en la política educativa. La Universidad Laboral se inspiró en el sistema educativo francés (el francés fue también el primer idioma extranjero que se enseñó); tal como lo vieron Cai y sus colegas francófilos, fue concebido como un paso hacia la reorganización de la educación china según un modelo francés. También era una institución educativa radical inspirada en la educación socialista, que consideraba la educación no como un fin en sí misma sino como un instrumento de reforma social. Según Zhao, entre sus principales críticos se encontraban los educadores educados en Estados Unidos que no compartían las opiniones de los anarquistas sobre el lugar del trabajo en la educación. Mientras Cai Yuanpei y los ancianos anarquistas del Guomindang dominaran el sistema educativo, se podía resistir a las críticas. En 1928, sin embargo, el Guomindang decidió renovar el sistema educativo chino para ponerlo bajo su propio control político e ideológico⁴⁹⁶. El sistema universitario descentralizado y de base regional que Cai había encabezado iba a ser reemplazado por un sistema de educación centralizado bajo la supervisión de un ministerio de educación, que reemplazó al Consejo Universitario. Si bien los partidarios de la universidad conservaron posiciones importantes en el Guomindang, los cambios en la

496 Zhao Zhenpeng, *Laodong daxuede huiyi*, 58 años, por los problemas con los educadores educados en Estados Unidos. Duiker ofrece una visión general de los esfuerzos del Guomindang por poner el sistema educativo bajo su control (*Ts'ai Yuan-p'ei*, 8991).

administración de la educación socavaron su capacidad para defenderse de los críticos de la universidad. La Universidad Laborista permanecería en funcionamiento hasta principios de 1932, pero después de 1930 (cuando Wang Jingqi asumió la presidencia) su acceso a fondos y recursos se vio gravemente restringido.

Sin embargo, en lo que respecta a la misión anarquista inicial de la universidad, más importantes fueron las intenciones subyacentes a la concepción del Guomindang de la Universidad Laboral, que ya había comprometido su misión en 1928. Los activistas anarquistas fueron bastante abiertos a mediados de 1928 al señalar la contradicción fundamental entre las premisas anarquistas de la Universidad Laboral y sus vínculos oficiales con el Guomindang. El autor, que se quejaba de la falta de voluntad de los estudiantes de la universidad para trabajar, se quejaba también de la creciente burocratización de la universidad. Creía que estos avances eran producto de los objetivos contradictorios de la Universidad Laboral que estaban implícitos en su mismo nombre: una universidad nacional (*guoli*) con aspiraciones anarquistas era una contradicción en los términos⁴⁹⁷.

497 Lin Yi, *Sinian qian Zhongguode laodong daxue* (La Universidad Laboral China de hace cuatro años), *Geming*, núms. 2930 (diciembre de 1927): 285–88, 305–8.

La contradicción no era entre los anarquistas y una fuerza externa, el Guomindang, sino interna a los propios anarquistas con sus lealtades simultáneas al anarquismo y al Guomindang. A medida que las críticas anarquistas al estado de la Universidad Laboral se intensificaron en 1928, se extendieron no sólo al Guomindang sino a los anarquistas del Guomindang que habían fundado la universidad. Las contradicciones habían estado ahí desde el principio, pero salieron a la superficie en respuesta a las políticas del Guomindang que tomaron forma a medida que el partido consolidaba su control sobre el poder político. Un acontecimiento fue el surgimiento de una versión oficial de los Tres Principios del Pueblo que no toleraba interpretaciones alternativas del tipo que proponían los anarquistas. El sistema educativo chino, a medida que fue renovado, se convirtió en un instrumento para la propagación de esta ideología oficial, lo que aumentó la presión oficial sobre la universidad. Otro acontecimiento fue la supresión oficial de los movimientos de masas en 1928, que dejó claro a los anarquistas la inutilidad de los esfuerzos por organizar movimientos de masas de naturaleza anarquista bajo los auspicios del Guomindang. Las contradicciones presentadas por estos acontecimientos se articularon en los conflictos entre los propios anarquistas sobre el significado de su participación en el Guomindang, que resultarían en la supresión de la actividad anarquista en 1929.

Contradicciones ideológicas: el anarquismo y los tres principios del pueblo

La premisa de la actividad anarquista en el Guomindang era utilizar los Tres Principios del Pueblo como medio para lograr el anarquismo. Como explicaba el editorial del primer número de *Geming*, los Tres Principios del Pueblo de Sun Yat-sen tenían un alcance bastante amplio y, por lo tanto, un significado flexible, lo que permitía diferentes interpretaciones según las circunstancias cambiantes. Los anarquistas deberían interpretarlos desde una perspectiva anarquista e impulsar la revolución china en una dirección consonante con sus objetivos⁴⁹⁸.

Lo que distinguió a los anarquistas no fue que intentaran interpretar los Tres Principios del Pueblo de acuerdo con sus propios objetivos, sino la franqueza con la que declaraban sus intenciones. En 1927, los Tres Principios del Pueblo sirvieron como campo de batalla ideológico en el que

498 Fakan ci (Declaración inicial), *Geming*, núm. 1 (julio de 1927). Según Bi Xiushao, este editorial fue escrito por Shen Zhongjiu, el editor de la revista durante sus primeros cinco números (después de eso, el propio Bi asumió la dirección editorial). Véase *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 1030–31.

diferentes facciones dentro del Guomindang intentaron lograr una victoria para sus propias orientaciones ideológicas particulares, desde la derecha del Guomindang, que veía la lucha nacional exclusivamente en términos de la conquista del poder estatal para el partido, a los marxistas de la izquierda del Guomindang, que pensaban que la lucha de clases era un componente inevitable de la lucha por la unidad nacional. Los Tres Principios del Pueblo, además, eran tan amplios como afirmaban los anarquistas y justificaban múltiples interpretaciones. Las afirmaciones anarquistas sobre los Tres Principios del Pueblo no eran tan vacías como podrían parecer desde una perspectiva que enfatiza el nacionalismo de Sun. En sus conferencias sobre los Tres Principios antes de su muerte en 1925, Sun Yat-sen había minimizado en ocasiones las diferencias entre su ideología revolucionaria y la de los revolucionarios sociales de izquierda, como cuando afirmó que el objetivo final de los Tres Principios del Pueblo era el comunismo y el anarquismo. Incluso la idea de que los Tres Principios podrían servir como un medio para lograr el anarquismo estaba implícita en su afirmación de que mi distinción entre los medios de vida del pueblo y el comunismo se basa en esto: el comunismo es el ideal del medio de vida del pueblo, el medio de vida del pueblo es la realización del comunismo; los dos se diferencian sólo en el método. Para aclarar lo que quería decir con método, había añadido que el marxismo no es el comunismo real; el comunismo real es lo que defendían

Proudhon y Bakunin⁴⁹⁹. Estas declaraciones debían proporcionar una base textual en el esfuerzo anarquista por apropiarse de los Tres Principios del Pueblo para el anarquismo.

Lo que los anarquistas pasaron por alto, sin embargo, fue que la apropiación de los Tres Principios del Pueblo para el anarquismo también hacía posible la apropiación del anarquismo por la ideología organizativa del Guomindang tal como ésta tomó forma con la consolidación del poder del partido. El uso de conceptos anarquistas para leer los Tres Principios del Pueblo requirió ajustes de los conceptos mismos para acercarlos a una correspondencia más cercana con el texto en cuestión. Esta probabilidad se vio reforzada por un desequilibrio de poder. Al carecer de poder institucional propio y, de hecho, habiéndose incorporado al Guomindang, los anarquistas tuvieron que hacer que su lectura particular de los Tres Principios del Pueblo fuera aceptable para quienes controlaban el Guomindang. El hecho de que líderes anarquistas como Li Shizeng y Wu Zhihui estuvieran divididos en sus lealtades casi garantizaba el sometimiento final de los anarquistas a los objetivos del Guomindang. Esta contradicción fundamental, presente en la colaboración anarquista con el Guomindang desde el principio, al final dividiría a los propios anarquistas y

499 Para estas declaraciones, véase la segunda conferencia de Sun sobre los medios de vida de la gente en *Guofu quanshu* (Obras completas de Sun Yat-sen) (Taibei; Centro de Investigación de Defensa Nacional, 1970), 264–71.

condenaría su empresa incluso antes de que el Guomindang interviniera para ponerle fin.

Li Shizeng fue en muchos sentidos el espíritu guía detrás de la colaboración anarquista con el Guomindang en 1927-28 (aunque fue Wu Zihui quien en 1928 provocó el fuego de los oponentes como símbolo de una toma anarquista del Partido). Li se veía a sí mismo en ese momento como un defensor del sagrado término revolución⁵⁰⁰. Un ensayo que publicó, comenzando con el primer número de *Geming* y continuando en los números siguientes, *El significado de la revolución actual (Xianjin gemingzhi yiyi)*, que se lee en retrospectiva como una agenda para la actividad anarquista en el Guomindang, proporciona un punto de partida para un examen detenido de las contradicciones en la colaboración anarquista-Guomindang⁵⁰¹.

500 Li no usó esas palabras, pero la revista que patrocinó, *Geming*, declaró que este era su objetivo. Véase Fakanci, donde se afirmaba que el objetivo de la revista era la defensa del término sagrado revolución (*shenshengde geming mingci*). A mediados de los años veinte la palabra *revolución* tenía tal prestigio que todos los grupos querían reivindicarla. El propio Guomindang reprimió la revolución en nombre de la revolución. Para una discusión crítica de esta tendencia, véase Hu Hua, *Shehui mingci shiyide xiezi* (Prefacio a la explicación de la terminología social), *Geming*, no. 28 (diciembre de 1927).

501 La versión utilizada aquí es la reimpresión de Lang Xingshi, ed., *Geming yu fangeming* (Revolución y contrarrevolución) (Shanghai: Minzhi shuju, 1928), 1–19.

El ensayo de Li tenía como objetivo proporcionar una justificación metahistórica para una interpretación anarquista de los Tres Principios del Pueblo. Desde sus primeros escritos sobre la revolución en la *Nueva Era (Xin shiji)* en París, Li había percibido en la revolución la clave del progreso, que veía en términos biológicos como un don universal y natural de la humanidad en la historia. Ahora explicó que la revolución actual no significaba más que el progreso actual. La revolución, como progreso, significaba la evolución de la humanidad del mal al bien, de lo simple a lo complejo⁵⁰².

Tal progreso se manifestó en la historia en la evolución de la humanidad a través de una serie de etapas políticas, de las cuales Li identificó cuatro: la revolución monárquica (*junzhu geming*, que identificó con una revolución palaciega, *gongting geming*, una revolución de despotismo, *zhuanzheng geming*); revolución por la soberanía del pueblo (*minquan geming*, que identificó con revolución nacional, *guojia geming*, y revolución política, *zhengzhi geming*); revolución de clases (*jieji geming*, que identificó con la revolución de la propiedad, *caichan geming*, y la revolución económica, *jingji geming*); y, finalmente, la revolución para el sustento del pueblo (*minsheng geming*, que identificó con la revolución social, *shehui geming*, y una revolución por la gran unidad, *datong geming*). Estas revoluciones durarían varios miles de años y seguirían un orden determinado. El

502 *Ibíd.*, 1.

establecimiento de las dinastías Shang y Zhou en China (en otras palabras, los orígenes del Estado chino tres milenios antes) perteneció al primer tipo (etapa) de revolución, las Revoluciones Americana y Francesa, así como la Revolución de 1911 en China, pertenecían al segundo tipo, y la revolución marxista de Lenin en Rusia pertenecía al tercer tipo. Al cuarto tipo de revolución, una revolución por la unidad mundial (*shijie datong*), pertenecían la revolución para una nueva era (*xin shiji geming*) defendida por PJ Proudhon y la revolución para el sustento del pueblo defendida por Sun Yat-sen⁵⁰³.

Gran parte de la discusión que siguió consistió en una crítica al bolchevismo y a la influencia marxista en China. Lo interesante aquí es que, tal como lo percibió Li, lo que hacía que el marxismo fuera indeseable era que en la etapa actual de la revolución era una fuerza regresiva porque la revolución ya había superado la tercera etapa a la que pertenecía el marxismo (pasando convenientemente por alto que China aún no había avanzado a través de esa etapa). Sin embargo, como las etapas del desarrollo histórico se superponían, el presente todavía requería una lucha para eliminar la influencia del marxismo. En todo el mundo, la lucha era entre el proudhonismo y el marxismo, correspondientes respectivamente al ala izquierda y al ala derecha en las ideologías revolucionarias predominantes. En

503 *Ibíd.*, 23.

China, la lucha correspondiente se produjo entre los Tres Principios del Pueblo de Sun y el Partido Comunista⁵⁰⁴.

En tiempos anteriores, el anarquismo de Li había sido un derivado del de P. Kropotkin. En 1927, sin embargo, había llegado a considerar a Proudhon como la última palabra no sólo en el anarquismo sino en la teoría social en general. Durante los dos años siguientes, Li surgiría en el Guomindang como el principal defensor de una reorganización federalista de China que se basaba directamente en el *Principio Federativo* de Proudhon. El cambio puede haber sido consecuencia de la mayor practicidad de las ideas de Proudhon, ya que Proudhon había abordado directamente la cuestión de una nueva organización política. También es posible que, como atractivo añadido, el plan de Proudhon fuera más moderado en sus implicaciones y, por tanto, más aceptable para el Guomindang, mientras que Kropotkin había rechazado el Estado y reclamado una transformación social total de la vida en el nivel cotidiano. El plan de Proudhon retuvo el Estado, aunque en una forma reorganizada que permitía una mayor autonomía local y, por tanto, libertad⁵⁰⁵.

504 *Ibíd.*, 9.

505 PJ Proudhon, *El principio federativo*, tr. Richard Vernon (Toronto: University of Toronto Press, 1979). Un atractivo añadido podría haber sido que Proudhon veía en la federación no sólo una respuesta a la tiranía sino, señalando la agitación masiva en Francia, también una forma de salvar al pueblo de su propia locura (62).

Sin embargo, aquí es de relevancia inmediata que Li estableció una correspondencia directa entre el anarquismo y los Tres Principios del Pueblo de Sun. Como expresó en una nota a pie de página del ensayo: la unificación de los seguidores de los Tres Principios del Pueblo y de los anarquistas para hacer la guerra a los comunistas en la actual etapa de la revolución se deriva de la estrecha correspondencia entre los Tres Principios del Pueblo y el anarquismo en sus fundamentos⁵⁰⁶. Hablaría de un tema similar en otros ensayos publicados en *Geming*. En sus Escuelas de Filosofía Política (*Zhengzhi zhaxuede dangpai guan*), publicadas a finales de 1927, no sólo destacó aún más la afinidad entre el anarquismo y los Tres Principios del Pueblo, sino que también intentó poner ambos en correspondencia con las escuelas de pensamiento premodernas de China. En este ensayo, dividió la filosofía política en tres escuelas principales: los defensores de la fuerza desnuda (*qiangquan*, que los anarquistas también equiparaban con la autoridad) que no reconocían ninguna moralidad en la política; defensores de la política humana (*renzheng*) y la paz que buscaban combinar moralidad y política; y defensores del humanitarismo (*rendao*) y de la moral que repudiaban la política. En China, los legalistas, los confucianos y los taoístas (así como los budistas) encarnaban estas tres escuelas respectivamente. En el mundo contemporáneo, los fascistas y el despotismo

506 Xianjin gemingzhi yiyi, 19.

comunista compartían el espíritu del primero; Sun Yat-sen en China y Rousseau en Occidente compartieron el espíritu del segundo. Los anarquistas chinos, Tolstoi y Élisée Reclus en Occidente participaron del espíritu del tercero. Diferentes grupos mostraron cierta superposición en sus creencias, pero utilizaron argumentos alternativos para sus propios fines (por ejemplo, los comunistas utilizaron el segundo y el tercero para crear el primero). Los Tres Principios del Pueblo de Sun compartían el espíritu, pero buscaban lograr el tercero, que proporcionaba una base para la cooperación anarquista con el Guomindang⁵⁰⁷.

Refiriéndose en su estudio sobre el anarquismo chino a una tendencia temprana de los anarquistas chinos a utilizar el pasado como referencia para el anarquismo, Robert Scalapino y George Yu han observado: Mientras el tradicionalismo chino estuvo alistado, selectivamente, al servicio del radicalismo occidental, mientras ese radicalismo pudiera reforzarse con referencias al pasado chino, el péndulo político de algunos radicales siempre podría retroceder bajo ciertas condiciones, provocando que volvieran a la ortodoxia. El considerable poder de permanencia del tradicionalismo chino nunca quedó ilustrado más claramente que en tales circunstancias⁵⁰⁸. El punto está bien planteado, pero es engañoso por su

507 Geming, núm. 24 (diciembre de 1927): 97–101.

508 Robert A. Scalapino y GT Yu, *El movimiento anarquista chino* (Berkeley: Centro de Estudios Chinos, 1961), 33.

vaguedad porque no especifica las circunstancias de la referencia al pasado. La referencia de Li al pasado para racionalizar el anarquismo y demostrar una afinidad entre el anarquismo y los Tres Principios del Pueblo tenía en última instancia un objetivo ideológico claro: hacer que el anarquismo fuera aceptable para la derecha del Guomindang, que ya estaba comprometido en una interpretación tradicionalista de los Tres Principios del Pueblo para justificar la supresión de la revolución social. Mucho menos que una ilustración del dominio de la tradición incluso en las mentes radicales, ilustró un esfuerzo anarquista por incorporar el anarquismo a una interpretación hegemónica emergente de los Tres Principios del Pueblo. Pero en sus implicaciones para el anarquismo, fue en realidad una oscilación del péndulo.

Del elaborado razonamiento de Li surgirían dos temas que informaban las contradicciones de la ideología anarquista en 1927/28. Uno era la defensa del federalismo a través del cual los anarquistas esperaban dar forma al futuro de China bajo el Guomindang. La otra, de la que Wu Zhihui se convertiría en el defensor más ruidoso, era la idea de una revolución de todo el pueblo (*quanmin geming*). En *El significado de la revolución actual*, Li había criticado al gobierno rusificado de Wuhan (*Wuhanzhi Ihua zhengfu*), refiriéndose al todavía legítimo Centro Guomindang bajo la Izquierda Guomindang en Wuhan, que continuó cooperando con los comunistas después de la represión de Shanghai en abril; contrastando

Shanghai y Wuhan, afirmó: el Movimiento de Protección del Partido en Shanghai ahora enfatiza la revolución basada en los medios de vida de todo el pueblo (*quanmin geming*), que es una revolución que es relativamente nueva y superior, para reemplazar la revolución liderada por Wuhan⁵⁰⁹. Esta idea, inicialmente dirigida contra los comunistas por su defensa de la lucha de clases, surgiría en 1928 como un arma en los ataques a la izquierda del Guomindang. A diferencia de la otra defensa anarquista, una reorganización federal de China, que representaba una aportación anarquista radical al debate político, la noción de una revolución de todo el pueblo tenía implicaciones contrarrevolucionarias y, en última instancia, socavaría al anarquismo mismo.

A juzgar por las discusiones actualmente disponibles sobre el problema, la defensa de la federación por parte de Li fue radical no porque la concibiera de maneras particularmente novedosas, o porque llamara a una reorganización anarquista inmediata de la sociedad china, sino porque la contrapuso a la preocupación por la centralización que dominaba el Guomindang (Derecha e Izquierda) a finales de los años veinte. Li dedicó más tiempo a defender la legitimidad de la federación frente a sus críticos que a describir con precisión lo que él mismo quería decir con ella, pero las líneas generales de la idea pueden deducirse de sus

509 Xianjin gemingzhi yiyi, 6. Es digno de mención que Li también identificó la actitud de Proudhon hacia la revolución como una revolución de todo el pueblo.

referencias a ella, así como de las discusiones de sus partidarios. Li no ocultó los orígenes anarquistas de su defensa de la federación en *El Principio Federativo* de Proudhon. El término particular que utilizó para federación, *fenzhi hezuo* (literalmente, cooperación de gobernanza dividida), lo remonta a una combinación de (en el original francés) *régionalisme* y *fédéralisme*⁵¹⁰. En la práctica, esto significaba una combinación de gobierno local y central: como en el esquema original de Proudhon, una jerarquía de unidades de gobierno que en China se extendería desde aldeas o distritos (*xian*) hasta provincias, consejos regionales y, finalmente, el gobierno central. El propósito básico era descentralizar el poder distribuyendo la soberanía a unidades regionales, que luego se asociarían libremente en una jerarquía creciente de gobierno. Algunos de los anarquistas reconocieron que se trataba de un compromiso temporal, un medio para limitar el poder central hasta que se cumplieran las condiciones para la abolición total del gobierno. Cuando se alcanzara el anarquismo, la federación sería mundial y el Estado-nación se convertiría en una unidad local más en una jerarquía mundial de unidades gobernantes. Sin embargo, hasta que llegase esa condición, los anarquistas estaban dispuestos a depositar un poder considerable en manos del Estado, incluido, además del poder militar, la disposición de las finanzas y la gestión de las

510 Li Shizeng, *Jiquan yu junquan* (Centralización y distribución equitativa de la soberanía), *Geming*, no. 61 (septiembre de 1928): 3.

industrias pesadas⁵¹¹. El propio Li sugirió que su idea de federación era bastante flexible y que la ubicación exacta de las unidades de gobierno podía variar de acuerdo con las demandas del programa revolucionario en tres etapas (militar, de tutela y de gobierno constitucional) del Guomindang⁵¹².

Si bien reconoció la inspiración anarquista y las intenciones de su defensa de la federación, Li no escatimó esfuerzos para representarla como una idea que había sido consistente no sólo con gran parte del pensamiento político chino desde 1911, sino también, y más importante, con el énfasis de Sun Yat-sen en el gobierno local y la confederación (*lianbang*); si bien los términos eran diferentes, el espíritu era esencialmente el mismo, ya que Sun también había creído

511 Para las fuentes de estos comentarios, véase Li Shizeng, Fenzhi hezuo gonei (La cuestión de la cooperación en materia de gobernanza dividida), *Geming*, núms. 3132, 36 (febrero-marzo de 1928); Han Nan, Shehui sixiang shi shangdi liangda zhengzhi sichao (Dos grandes corrientes en la historia del pensamiento social), *Geming*, no. 37 (marzo de 1928); Han Nan, Fenzhi hezuo yu Zhongguo (Cooperación en materia de gobernanza dividida y China), *Geming*, no. 66 (octubre de 1928); Xiu Ping, Fenzhi hezuo yu zhuanzheng jiquan (Cooperación en materia de gobernanza dividida y centralismo despótico), *Geming*, no. 35 (marzo de 1928); y la cita en el n. 56. Estas ideas fueron lo suficientemente significativas como para provocar una controversia prolongada, que se publicó como *Fenzhi hezuo gonei lunzhan* (Controversia sobre la cooperación en materia de gobernanza dividida) y que no he podido localizar.

512 Li, Jinqun yu junqun, 35.

en la distribución de la soberanía (*junquan*)⁵¹³. Lo que había dado mala fama a la idea fue la manipulación de la federación por parte de los señores de la guerra para perpetuar su propio poder regional; su idea de *fenzhi hezuo*, sin embargo, era muy diferente de la defensa de la federación provincial (*liansheng*) por los señores de la guerra y muy cercana a la idea de Sun sobre *Junquan*, porque su objetivo era lograr el autogobierno local (*difang zizhi*). Li creía que el gobierno local era coherente no sólo con las inclinaciones del pueblo chino y los mejores intereses de las masas, sino también con el pensamiento político más avanzado. En una declaración que pudo haber despertado la ira de sus críticos en el Guomindang, observó que el Guomindang había estado a favor del gobierno local desde sus orígenes, y sólo en los últimos años había recurrido al centralismo (*jiquan zhuyi*) porque había sido envenenado por el bolchevismo, que no era más que un despotismo zarista modificado (una referencia a la izquierda del Guomindang, que se oponía al plan). Al mismo tiempo, al cooptar a Sun Yat-sen para su puesto, observó que Sun (el padre y la madre del Guomindang) había sido muy consciente del origen anarquista de sus ideas pero no las había encontrado de ningún modo objetables⁵¹⁴.

513 Li, Fenzhi hezuo gonei. La versión utilizada aquí es de *Geming yu fangeming*, 2024. Li también reconoció que el término *fenzhi hezuo* era originalmente de Zhang Puquan (22).

514 Li, Jinquan yu junquan, 56

Li no pareció notar ninguna contradicción en el hecho de que un anarquista adoptara al líder de un partido político como su padre y su madre. No todos los anarquistas estaban contentos con su confusión de la idea anarquista de federación con la de Sun y otras ideas de gobierno federal que habían estado presentes en la política china, especialmente a principios de los años veinte. Un colaborador de *Geming* observó que *fenzhi hezuo* o federalisme (en el original francés) era una idea anarquista revolucionaria porque derivaba de Proudhon, que había sido un defensor de la gente común (*pimgmin*)⁵¹⁵. Pero en general, parecía haber un acuerdo común entre los anarquistas sobre este tema, y al menos en la superficie, la controversia provocada por la idea del federalismo no fue entre los anarquistas sino entre los anarquistas y otros en el Guomindang.

No ocurrió lo mismo con la idea de una revolución de todo el pueblo, que dividiría a los propios anarquistas. Había poca ambigüedad en cuanto al significado de una revolución de todo el pueblo, o *quanmin geming*. Como lo formula expresamente la declaración de Li citada anteriormente, una revolución de todo el pueblo era la respuesta de los anarquistas del Guomindang a la defensa de la lucha de clases por parte de los bolcheviques y los miembros bolchevizados del Guomindang, es decir, la izquierda del

515 Ji Ying, Guanyu fenzhi hezuo (Sobre la cooperación en materia de gobernanza dividida), *Geming*, no. 45 (junio de 1928): 136.

Guomindang, que continuó insistiendo incluso después de la supresión de los comunistas, en que el Guomindang representa los intereses de las clases oprimidas de la sociedad china (que incluían a los trabajadores, los campesinos y la pequeña burguesía) contra el capital y los terratenientes. El término ganaría popularidad en 1928-29 en las polémicas que Wu Zhihui llevó a cabo contra los teóricos de la izquierda del Guomindang, en particular Chen Gongbo y Shi Cuntong (que habían estado entre los fundadores del Partido Comunista en 1921, antes de que cambiaran su lealtad al Guomindang). Su intención expresa era repudiar la lucha de clases y unir a todo el pueblo de todas las clases bajo el paraguas del Guomindang para completar las tareas de la revolución china. Como lo expresó Wu Zhihui, el señor Sun Yat-sen no estaba de acuerdo con la revolución de clases de Marx; la revolución no es sólo para una o dos clases, sino para toda la gente común (*pingminde quanti*), incluidas las clases intelectual, obrera, campesina y mercantil. Así lo afirma claramente la declaración del Primer Congreso. Se considera una revolución de todo el pueblo (*quanmin geming*) si elimina el daño a todas las masas (*quanti minzhong*), si une a los cuatrocientos millones de personas en un ejército revolucionario en el que no falta ni uno solo⁵¹⁶.

516 Wu Zhihui, Shu Wang xiansheng zuijin yanlun hou (Respuesta a los discursos más recientes del Sr. Wang (Jingwei)), en Tao Qiqing, ed., *Quanmin geming yu guomin geming*, 13.

En las polémicas que siguieron, Wu (y algunos de los anarquistas que apoyaban su posición) se refirieron repetidamente a la frase *pingminde quanti* como justificación textual para su defensa de una revolución de todo el pueblo (*quanmin geming*). Sin embargo, había una diferencia significativa entre toda la gente común (*pingminde quanti*) y toda la gente (*quanmin*), que él convenientemente ignoró. Por ambivalente que haya sido la estrategia revolucionaria del Guomindang después de 1924 en cuanto a la cuestión de las clases, hasta 1927 una revolución del pueblo común había justificado una revolución de masas cuyo fundamento habían sido las masas revolucionarias. La idea de una revolución de todo el pueblo abolió todas las distinciones entre los cuatrocientos millones de habitantes de China y convirtió al Guomindang en el representante de todo el pueblo; en otras palabras, un baluarte del *status quo* social existente. En la transformación de la terminología se expresó la transformación del Guomindang en 1927 de un partido revolucionario a gobernante del Estado chino, que es lo que preocupaba a los teóricos de la izquierda del Guomindang que no consideraban que las tareas sociales de la revolución hubieran sido completadas. De hecho, dentro del contexto del lenguaje político de la década de 1920, el término revolución de todo el pueblo (*quanmin geming*) no sólo era antirrevolucionario sino que tenía un significado claramente contrarrevolucionario. Como señalaron los críticos de Wu (y él no podía ignorarlo), *quanmin geming* era el término que

el partido ultranacionalista de la Juventud China (*Zhongguo qingniandang*) había utilizado para criticar la estrategia de revolución comunista Guomindang en 1924-1927⁵¹⁷. Al adoptar la terminología de un partido contrarrevolucionario que se había opuesto al programa social de Sun Yat-sen, de hecho, a cualquier programa social, en la revolución nacional, Wu de hecho aceptaba el repudio de la transformación social como parte del proceso de una revolución nacional, lo cual, por decir lo menos, era peculiar para un anarquista. Peculiar, sí, pero no del todo inesperado, porque aunque Wu pudo haber llevado la idea de una revolución de todo el pueblo a un extremo contrarrevolucionario, no fue el único que la defendió. Li Shizeng compartía la idea, como hemos visto, y otros anarquistas se apresurarían a defender a Wu cuando fuera criticado por la izquierda del Guomindang.

Aunque sería injusto responsabilizar al anarquismo por las implicaciones contrarrevolucionarias de una revolución de todo el pueblo, la idea en sí era consistente con las opiniones anarquistas sobre la revolución. Wu llevó al extremo lógico la sospecha de lucha de clases que había caracterizado durante mucho tiempo el pensamiento de los anarquistas chinos. No todos los anarquistas se oponían a la lucha de clases; de hecho, los anarquistas radicales que creían que la

517 Véase Xiao Shuyu, *Womende guomin geming yu Wu Zhihui xianshengde quanmin geming*, en *ibid.*, 17. La discusión aquí se basa en los ensayos de *Quanmin geming yu guomin geming*.

lucha de clases era un componente necesario de la revolución se habían negado a unirse al Guomindang y continuaron criticando a aquellos de sus compañeros anarquistas que lo hicieron. Pero incluso ellos desconfiaban de la lucha de clases como expresión de un interés parcial en la sociedad (es decir, el interés de una sola clase) y creían que la tarea de la revolución no era articular el interés de una clase sino abolir las clases y poner fin al pensamiento de clase que dividía a la gente. Ese pensamiento había sido una fuente importante a mediados de los años veinte de la oposición anarquista al comunismo.

Había una contradicción fundamental en la búsqueda práctica por parte de los anarquistas de la causa de los trabajadores y campesinos, y su oposición a la lucha de clases como expresión de intereses egoístas y un obstáculo para la realización de una sociedad humana. En ninguna parte esto fue más evidente en 1927-28 que en los contrastes entre el trabajo que llevaron a cabo junto con la Universidad Laborista y la lucha ideológica en las páginas de *Geming* contra los comunistas y la izquierda del Guomindang por *su* defensa de la lucha de clases. Como escribió Bi Xiushao en 1927, cuando la Universidad Laboral todavía estaba en proceso de creación:

La Universidad Laboral será el corazón del movimiento campesino y obrero en China en el futuro. Su objetivo y la responsabilidad que ha asumido son planificar el bienestar de los trabajadores y campesinos. Busca

derrocar todo pensamiento que ayude a la burguesía y ayudar a los campesinos y trabajadores a apreciar el verdadero valor del trabajo. Busca eliminar los males de la sociedad capitalista, alentar a los trabajadores y campesinos a derrocarla por medios radicales o moderados y reemplazarla con una organización social que sea más racional y consonante con la naturaleza humana. Busca guiar el curso del movimiento obrero, agitar los ideales de los trabajadores, elevar su nivel de conocimientos, capacitarlos en la vida grupal (*tuanti shenghuo*) y cultivar su capacidad de autogobierno⁵¹⁸.

Sin embargo, el mismo Bi se oponía a las ideas marxistas de la lucha de clases, negaba que la lucha de clases fuera un dato importante de la historia y consideraba que los objetivos más básicos de la revolución eran morales y espirituales, por lo que fue criticado incluso por los más radicales entre los sectores populares. anarquistas⁵¹⁹. La contradicción puede no haber sido evidente para los anarquistas, quienes creían que, a diferencia de los comunistas, que utilizaban a los trabajadores y campesinos para sus propios fines políticos, su único objetivo era ayudar

518 Bi, Laodong daxuede mudi yu shiming, 265–66.

519 Bi Bo (Bi Xiushao), ¿Quiénes somos?, *Geming*, núms. 1618 (agosto de 1927), para una discusión exhaustiva de las ideas de Bi sobre la revolución, y Jieji douzheng (Lucha de clases), *Geming*, no. 18, por sus opiniones sobre la lucha de clases. Bi era el editor de la revista en ese momento. Para una respuesta anarquista a sus puntos de vista sobre las clases, véase (Mao) Yibo, On Class Struggle, *Geming*, no. 21 (diciembre de 1927).

a los trabajadores y campesinos a cultivar su capacidad de autogobierno. Y, sin embargo, parecen haber pasado por alto, al menos inicialmente, que en lo que concernía a la burguesía, podría no haber ninguna diferencia en que sus objetivos fueran diferentes de los de los comunistas, siempre y cuando implicaran privilegiar a los trabajadores y campesinos sobre otras clases sociales, o que el Guomindang bajo cuyo paraguas trabajaban no apreciara el debilitamiento de su poder por parte del autogobierno campesino y obrero. En otras palabras, promovieran o no la lucha de clases, su promoción de la causa de los trabajadores y campesinos podría en realidad desembocar en la lucha de clases.

El giro que Wu Zihui dio a la idea de una revolución de todo el pueblo representó una resolución de esta contradicción, una que estaba en consonancia con los objetivos del Guomindang (y de los anarquistas del Guomindang), que permitían la actividad anarquista en el partido, no fomentando la lucha entre clases sino poner fin al conflicto de clases que había aparecido con el movimiento revolucionario en 1924-1927. El objetivo del Guomindang al apoyar una Universidad Laborista había sido formar líderes para un movimiento laboral subordinado a él, no un movimiento laboral independiente del tipo que los activistas anarquistas habían previsto.

La contradicción salió a la luz con la decisión del partido en la primavera de 1928 de poner fin a los movimientos de

masas que, según el razonamiento, ya no eran necesarios ahora que un partido revolucionario estaba en el poder estatal. La supresión de la lucha de clases, que los anarquistas habían favorecido mientras estuvo dirigida contra otros, ahora se convirtió en un problema para los propios anarquistas. Si bien continuaron oponiéndose a la lucha de clases, algunos de los anarquistas comenzaron a quejarse a mediados de 1928 de la traición a la misión de la Universidad Laborista y rápidamente ampliaron la queja a una crítica de las políticas del Guomindang sobre los trabajadores y los campesinos. Entre sus objetivos estaba Wu Zhihui. Una revolución de todo el pueblo puede haber sido una conclusión lógica de la oposición anarquista a la lucha de clases, pero llevada a su conclusión lógica, rebotaba contra los propios anarquistas y sacaba a la luz la contradicción que había estado implícita en la participación anarquista con el Guomindang desde el comienzo.

La represión del anarquismo

El contexto más amplio de las quejas anarquistas sobre la gestión de la Universidad Laboral fue la aparente supresión de movimientos de masas por parte del Guomindang, que

privó a la Universidad Laboral del significado que los anarquistas le atribuían. No es sorprendente que a las críticas al rumbo que había tomado la Universidad Laborista se les uniera una crítica cada vez más audible a las políticas del Guomindang hacia las masas.

Durante el verano y el otoño de 1928, *Geming* abordó la cuestión de la relación del Guomindang con las masas. Al principio, el énfasis se centró en incidentes específicos, como el asesinato de trabajadores en huelga en Shanghai en junio de 1928, donde los asesinos quedaron impunes, prueba para los anarquistas de una colusión entre los capitalistas y el sistema político existente⁵²⁰. Los anarquistas también observaron con consternación que los señores de la guerra, los déspotas locales y la nobleza, que habían sido los objetivos de la revolución, ahora se habían unido a la revolución y, disfrazados de revolucionarios, estaban ocupados masacrando a verdaderos revolucionarios que ahora eran etiquetados como contrarrevolucionarios⁵²¹.

520 Han Nan, Sizhiye gongchao yu Jiang Axingzhi si (La marea laboral en la industria de la seda y la muerte de Jiang Axing), *Geming*, no. 43 (junio de 1928).

521 Lu Han, Dadao Beijing yihou (Después de la toma de Beijing), *Geming*, no. 54 (septiembre de 1928); Yi Mo, Tuhao liehenzhi yanjiu (Investigación de los déspotas locales y la nobleza malvada), *Geming*, no. 106 (agosto de 1929); Lu Han, Dangzhi xiade tuhaolieshen (Los déspotas locales y la nobleza malvada bajo el gobierno del partido), *Geming*, no. 108 (agosto de 1929).

Estas críticas gradualmente tomaron un giro más analítico, atribuyendo incidentes como el mencionado anteriormente a la traición de la revolución por parte del Guomindang. Desde el punto de vista de los anarquistas, la revolución había tomado, después de todo, un giro puramente político, abandonando sus objetivos sociales. Como consecuencia de ello, su éxito se identificaba ahora con el bien del Guomindang. Cuando el pueblo pedía libertad y una mejora de sus vidas, el gobierno, que sólo buscaba preservar su propio poder y el de la burguesía, los tachó de contrarrevolucionarios. La única solución, concluyeron algunos, solo podría ser que las masas se levantasen y tomarasen su destino en sus propias manos⁵²².

Una carta abierta a *Geming* en septiembre de 1928 escrita por un melancólico Chen llevó críticas a Li Shizeng y Wu Zhihui. Chen, que se describía a sí mismo como un estudiante convertido en trabajador, observó que incluso cuando los contrarrevolucionarios se unieron al Guomindang y lo pusieron en contra de la revolución, Li y Wu parecían estar aumentando sus posiciones oficiales; Wu en particular, señaló, parecía no poder separarse de los

522 Xu Sheng, *Geming yu minzhong* (La revolución y las masas), *Geming*, no. 56 (septiembre de 1928); Zhuang Xiang, *Shei shi fandongzhe* (Quiénes son los contrarrevolucionarios), *Geming*, no. 101 (junio de 1929); Shen, *Geming shi weiminde bushi weidangde*. (La revolución es del pueblo no del partido), *Geming*, no. 52 (septiembre de 1928); San Yu, *Zhengzhi geming yu shehui geming* (Revolución política y revolución social), *Geming*, no. 53 (septiembre de 1928).

poderosos y pasaba su tiempo siguiendo a Chiang Kai-shek, mientras los militaristas de todo el país aterrorizaban a los revolucionarios. Durante mucho tiempo había idolatrado tanto a Li como a Wu, afirmó, pero ahora estaba lleno de dudas sobre su compromiso con la revolución. La única manera de redimirse a los ojos de los revolucionarios era renunciar a sus cargos y cesar sus actividades políticas⁵²³.

La respuesta editorial a la carta de Chen fue culpar a la izquierda del Guomindang por los rumores sobre Li y Wu, pero las críticas no cesaron. En 1928-29, *el Geming* ya estaba prohibido en determinadas partes de China. La revista finalmente se cerró en septiembre de 1929, momento en el que había agotado su utilidad y se había convertido en una vergüenza para los anarquistas del Guomindang. Su último número se despidió conmovedoramente de sus lectores. El editorial afirmaba con ironía que mientras nosotros (es decir, los anarquistas) habíamos sobrevivido a los comunistas y a la Expedición al Norte, la revista finalmente sucumbía ante el Guomindang, que había prometido libertad de expresión para todos. Dio cinco razones para el cierre de la revista; la más importante de ellas era la degeneración de la revolución en revolución política. Como en todas las revoluciones políticas, también en esta

523 Fanmende Chen Yuanshuang gei Wu Zhihui Li Shizeng xiansheng yifen gongkaide xin (Carta abierta a los señores Wu Zhihui y Li Shizeng de Melancholy Chen Yuanshuang), *Geming*, no. 55 (septiembre de 1928): 148–57.

revolución el partido dirigente había hecho todo tipo de promesas al pueblo, que traicionó tan pronto como alcanzó el poder. No era una coincidencia que *Geming* hubiera nacido durante el período de lucha militar y muriera bajo la tutela del Guomindang. Con el levantamiento de la reacción, no sólo ya no era necesaria sino que su lucha contra la contrarrevolución se había vuelto indeseable.

Todas las otras razones tenían que ver con la oposición anarquista al gobierno. El periódico se había negado a ceder ante el gobierno, que era despótico por naturaleza. La oposición a la búsqueda del poder por parte del gobierno y su manejo del pueblo fue la gota que colmó el vaso. Los anarquistas que habían estado defendiendo la paz fueron ahora acusados de actividad sediciosa contra el gobierno y la revista tuvo que cerrar⁵²⁴.

Había una pizca de verdad en esta última acusación, pero sólo una pizca de verdad. Como se señaló anteriormente, los anarquistas que se habían negado a unirse al Guomindang continuaron llevando a cabo actividades radicales en la Universidad Laboral, y sus declaraciones en defensa del derrocamiento del Guomindang terminaron en acusaciones de conspiración anarquista para apoderarse del partido⁵²⁵.

524 Benbao tongren (Miembros de la revista), Yu duzhe gaobie (Hasta luego a los lectores), *Geming*, núms. 109110 (septiembre de 1929): 257–61

525 Véase el manifiesto anarquista de 1928 citado por Xu Deheng como prueba de una conspiración anarquista para derrocar al Guomindang, Qingdang yu quwu yu? (¿Purgar el partido? ¿O deshacerse de los

En última instancia, las implicaciones de los radicales de la actividad anarquista dentro del Guomindang fueron responsables de la proscripción. Los anarquistas, que habían estado entre los principales enemigos del comunismo durante los dos años anteriores, ahora se encontraron con que los etiquetaban como comunistas. Bi Xiushao recuerda que las autoridades del partido advirtieron a Li y Wu que mantuvieran sus barrios bajo control⁵²⁶. Los anarquistas radicales se habían convertido no sólo en una espina clavada

anarquistas?), en Meng Ming, ed., *Wu Zhihui Chen Gongbo bianlunji* (Recopilación del debate entre Wu Zhihui y Chen Gongbo) (Shanghai: Fudan daxue, 1928), 5362. Según Xu, el manifiesto surgió de un grupo en Zhejiang que se autodenominaba Asociación de Jóvenes Negros (*Heise qingnian zuhe*). El manifiesto abogaba por el derrocamiento del Guomindang, el Partido Comunista, los Nacionalistas (¿Partido de la Juventud?) y la Camarilla de Investigación, con la fuerza armada y utilizar el poder del proletariado; propuso una revolución social para devolver las fábricas a los trabajadores y la tierra a los campesinos; y concluyó con las líneas: Larga vida al anarcocomunismo (5960). Según Xu, era una prueba de la intención anarquista de apoderarse del Guomindang (56). El grupo probablemente estaba asociado con la Federación de Jóvenes Anarcocomunistas Chinos (*Zhongguo shaonian wuzhengfu gongchan zhuyizhe lianmeng*, o *Shaolian* para abreviar), un grupo conspirativo establecido por los anarquistas radicales de Sichuan en torno a Lu Jianbo, que estaban activos en Shanghai en ese momento. Una revista que Lu había publicado anteriormente se llamaba *Black Billows* (*Heilan*). Para las actividades de este grupo, véase Jiang Jun, *Lu Jianbo xiansheng*, 1015–19, y Fangwen Fan *Tianjun xiansheng*, 1041–45.

526 Bi, *Wo xinyang wuzhengfu zhuyi*, 1034. A pesar de las actividades pro-Guomindang de Wu, ayudó a sus compañeros anarquistas a escapar de la policía. *Ibíd.*, 10–33.

en el costado del Guomindang sino en una vergüenza para los propios anarquistas del Guomindang.

La Universidad Laborista sobreviviría a *Geming* otros dos años a pesar de que había perdido gran parte de sus intenciones anarquistas originales en 1928. El resurgimiento del activismo estudiantil tras el comienzo de la agresión japonesa contra China en 1931 afectó también a los estudiantes de la Universidad Laboral. Las autoridades la cerraron a principios de 1932, cuando el ataque japonés a Shanghai en enero de 1932 le asestó el golpe de gracia al destruir gran parte de su planta física.

Epílogo

La represión de 1929 no puso fin por completo a la cooperación anarquista con el Guomindang. En el sur, Liu Shixin y otros continuaron cooperando con los movimientos laborales liderados por el Guomindang. Bi Xiushao, que había sido editor de *Geming*, continuó cooperando con el Guomindang hasta bien entrada la guerra con Japón (1937-1945). Otros anarquistas siguieron al Guomindang a Taiwán después de 1949.

La cooperación anarquista con el Guomindang, por improbable que parezca teóricamente, tenía cierto sentido

en 1927. Shen Zhongjiu había acertado al predecir que unirse al Guomintang sería suicida para los anarquistas, pero dentro del contexto de la desesperación anarquista en 1926-1927 debido a la irrelevancia del anarquismo para el movimiento revolucionario, ni siquiera él pudo resistir la promesa de los anarquistas del Guomintang de que aquí había una oportunidad sin precedentes para que los anarquistas moldearan el futuro de la revolución china.

Aunque la colaboración anarquista con el Guomintang fue el punto culminante de la participación de los anarquistas en el partido, como sugieren los casos de Li Shizeng y Wu Zhihui, la colaboración no se limitó a este período de desesperación. Li y Wu habían estado involucrados con el Guomintang todo el tiempo y continuaron involucrados durante toda su vida; y no fueron los únicos.

La implicación política anarquista con el Guomintang puede atribuirse al importante papel que desempeñaron las relaciones personales en la revolución china, que con frecuencia pasaron por alto las diferencias ideológicas. Las relaciones personales de los anarquistas de París con Sun Yat-sen y, en años posteriores, con Chiang Kai-shek fueron un factor importante en su implicación con el partido. No fueron los únicos anarquistas chinos que, a pesar de su repudio formal a la política, se encontraron coqueteando con las autoridades políticas. En 1912, Shifu había criticado a Wu Zhihui y a los anarquistas de París por sus actividades dentro del Guomintang. Sin embargo, el propio grupo

anarquista de Shifu en Guangzhou mantuvo durante una década después de 1912 una estrecha relación con el militarista de Guangzhou Chen Jiongming, con quien Shifu había estado asociado antes de 1911 en el Cuerpo de Asesinatos de China.

Por importantes que sean las relaciones personales, deben verse en el contexto de un entorno revolucionario caracterizado por profundas ambigüedades en los objetivos y la ideología revolucionarias, donde los revolucionarios, aunque hicieron afirmaciones ideológicas alternativas sobre la revolución, también compartieron un discurso revolucionario común que podría servir como base para una actividad común (de la cual el ejemplo más destacado seguramente es la cooperación comunista con el Guomindang en más de una ocasión). Si bien los diferentes grupos revolucionarios se identificaban con ideologías diferentes, a menudo conflictivas, también estaban unidos por este discurso del que sus ideologías eran al mismo tiempo constituyentes y productos: constituyentes porque el discurso revolucionario en su desarrollo se basó en fuentes ideológicas diferentes y dispares, mientras buscaban definir una estrategia revolucionaria que pudiera enfrentar el desafío de los problemas multifacéticos que enfrentaba la sociedad china; y productos porque el discurso revolucionario, tal como surgió, provocó una redefinición y reconsideración de las prioridades revolucionarias, lo que exigió una delineación menos ambigua de las posiciones

ideológicas dentro de él. Anarquistas como Wu Zihui debieron su radicalización al resentimiento nacionalista contra la invasión extranjera de China, que irónicamente no resultó en un nacionalismo provinciano sino en un utopismo moral, que hizo de la revolución misma una utopía y encontró una respuesta en el anarquismo. Sun Yat-sen, cuya primera lealtad había sido la revolución contra la monarquía manchú, fue también el primer defensor del socialismo en China porque creía que la revolución nacional sólo podría lograrse mediante una revolución social que impidiera el surgimiento del conflicto de clases bajo la futura república que él imaginaba. Shifu y Chen Jiongming habían comenzado sus carreras revolucionarias (bajo los auspicios de la Alianza Revolucionaria) como miembros del Cuerpo de Asesinatos de China, que buscaba derrocar a los manchúes mediante la violencia; el uno acabaría anarquista, el otro militarista. El militarista Chen también tenía fama de progresista social. En 1919-20, cuando controlaba la región de Zhangzhou en la provincia de Fujian (donde se había visto obligado a trasladarse bajo la presión de otros militaristas, acompañados por anarquistas del grupo de Shifu), el área bajo su control se conocía como la Rusia soviética del sur de Fujian y fue un foco de actividad anarquista radical (que en ese momento se confundía con el bolchevismo). Fue uno de los primeros líderes chinos con los que el emisario del Komintern, Gregory Voitinsky, se puso en contacto cuando llegó a China en la primavera de 1920 para iniciar un movimiento comunista. En todos estos casos, si bien la

experiencia revolucionaria (por no decir el interés social y la propensión ideológica) condujo a la identificación con diferentes ideologías, el discurso compartido por los revolucionarios también proporcionó una base para la cooperación y cierta confusión de las fronteras entre diferentes posiciones ideológicas.

En el caso de los anarquistas, puede haber habido un elemento adicional incorporado en la filosofía anarquista de la revolución (y no sólo para los anarquistas chinos). Irónicamente, el mismo repudio de la política por parte de los anarquistas puede haberles hecho más fácil colaborar con otros partidos políticos, siempre y cuando no fueran llamados a suscribirse exclusivamente a la ideología política del partido (algo que impedía la cooperación con el Partido Comunista, con su organización e ideología bolcheviques cuasi militaristas). Los intereses políticos en conflicto, que podrían haber dividido a los partidos políticos con sus propios intereses, no eran un problema para los anarquistas, quienes afirmaban que no tenían aspiraciones políticas propias y que veían sus propios objetivos revolucionarios en términos exclusivamente sociales, que en el caso de los anarquistas chinos apareció principalmente bajo la apariencia de la educación y la transformación cultural de los oprimidos. Como se recordará, esto había caracterizado la actividad anarquista a principios de la República. Wu Zhihui había sugerido a sus críticos anarquistas en 1924 que, dado que los anarquistas no tenían objetivos políticos

propios, no había ninguna razón por la que no pudieran trabajar para la revolución bajo el paraguas del Guomindang. Y, en retrospectiva, está claro que los anarquistas estaban dispuestos y pudieron hacerlo en 1927-28, siempre y cuando pudieran trabajar con el Guomindang *como* anarquistas. Sólo cuando el Guomindang impuso sus propias demandas a los anarquistas, la contradicción entre los anarquistas y el Guomindang se hizo evidente y obligó a los primeros a tomar una decisión que habían podido evitar antes.

La represión de los anarquistas por parte del Guomindang en 1929 no puso fin a la historia del anarquismo en China. Durante la primera parte de la guerra con Japón, Lu Jianbo y otros anarquistas de Sichuan incluso pudieron publicar en Sichuan (donde el gobierno del Guomindang se había retirado tras el avance de los ejércitos japoneses) una revista anarquista que abogaba por una guerra popular para resistir a Japón. Otros anarquistas publicaron revistas de corta duración, participaron activamente en el movimiento obrero o desarrollaron sus actividades individualmente, principalmente como profesores en colegios y universidades. Las ideas anarquistas seguirían vivas en la revolución china, pero el anarquismo como movimiento había dejado de existir.

Capítulo ocho

CONSECUENCIAS Y PENSAMIENTOS POSTERIORES

Durante más de dos décadas a principios de este siglo, el anarquismo alimentó al radicalismo chino. Antes del Movimiento del Cuatro de Mayo en 1919, los anarquistas prácticamente monopolizaban la izquierda social revolucionaria. Habiendo alcanzado el apogeo de su popularidad a principios del período del 4 de mayo, el anarquismo en los años veinte decayó ante su nuevo competidor en la izquierda, el comunismo marxista. Tras el intento de reafirmar una presencia anarquista en la revolución a través del Guomindang a finales de la década de 1920, los anarquistas una vez más se dispersaron hacia sus bases regionales y el anarquismo dejó de ejercer cualquier influencia significativa en el curso de la revolución. Los anarquistas no desaparecieron, pero ya no exhibieron la

vitalidad que antes había abierto nuevas direcciones para la revolución. De hecho, se habían vuelto irrelevantes. Si el anarquismo se volvió irrelevante para comprender el rumbo que tomaría la revolución china en años posteriores es otra cuestión.

La vitalidad del anarquismo en 1905-1930 estuvo ligada a la orientación de la revolución china en esos años. La revolución china tuvo sus orígenes en una nueva conciencia nacional; pero, como he argumentado anteriormente, la conciencia nacional implicaba una nueva conciencia del mundo y una nueva concepción de la relación entre Estado y sociedad. El anarquismo expresó la necesidad de un cosmopolitismo utópico y un sentido de existencia social autónoma fuera de las fronteras del Estado, que eran la contraparte dialéctica de la demanda de la conciencia nacionalista de una unidad orgánica entre el Estado y la sociedad para protegerse del mundo que amenazaba engullir China. Los anarquistas también buscaban una sociedad orgánica; pero creían que una sociedad así sólo podría crearse fuera del ámbito de la política, sobre la base de individuos libres que podrían afirmar su inclinación natural a la sociabilidad sólo si estaban liberados de las consecuencias paralizantes de la autoridad social y política. Su rechazo de la política fue acompañado por un llamado a una revolución cultural que liberaría a los individuos del control de su conciencia sobre las instituciones autoritarias y les permitiría alcanzar una conciencia pública genuina. Lo

que dio credibilidad a su argumento fue una situación revolucionaria en la que la movilización social abrió la imaginación para pensar en el futuro de nuevas maneras, y la degeneración de la autoridad en corrupción y opresión que confirmó la necesidad para la supervivencia social de una reorganización social total, así como de una fe en su posibilidad.

El anarquismo se benefició de esta situación revolucionaria y también le proporcionó un imaginario social que le dio una dirección conceptual, si no organizativa, y un lenguaje para expresar el naciente impulso de liberación social. Durante dos décadas, los anarquistas sirvieron como fuente, o como exponentes más consistentes, de ideas y prácticas que jugarían un papel importante en la configuración del curso de la revolución. Entre ellos se encontraba el llamado a una revolución cultural no sólo contra la autoridad política sino contra la autoridad en general, más significativamente contra las instituciones cotidianas y el lenguaje de la autoridad; innovaciones en las prácticas educativas que reflejaban esta preocupación por la revolución cultural; una revolución social desde abajo, que los llevó a la organización laboral y rural así como a la reorganización del trabajo y a experimentar nuevas formas de vida; una temprana preocupación por la liberación de la mujer, de la que se encontraban entre los defensores más constantes; e incluso ideas de reorganización política. Los anarquistas también fueron responsables de introducir en China la literatura del

radicalismo europeo moderno en el que estaban arraigadas estas ideas. Su crítica al bolchevismo en la década de 1920 suena especialmente cierta en nuestros días, cuando el destino de un socialismo que ha abandonado sus raíces democráticas se ha vuelto conmovedoramente obvio.

El anarquismo prevaleció más en China en un momento en que un movimiento revolucionario y un discurso revolucionario estaban asumiendo una forma reconocible. Los anarquistas no sólo contribuyeron al surgimiento de este movimiento revolucionario, sino que el lenguaje y las prácticas anarquistas infundieron la cultura radical de la que surgió este discurso. El anarquismo puede haber desaparecido de la vista en la década de 1930, pero es posible que a pesar del repudio formal de las ideas anarquistas, sus huellas sobrevivieran en el discurso revolucionario, lo que puede explicar algunas de las características peculiares que la revolución asumiría bajo el liderazgo del Partido Comunista, huellas que pueden haber sido aún más poderosas porque entraron en el discurso no como ideas sino como prácticas culturales. Si estas prácticas en sus consecuencias parecen contrarias a lo que los anarquistas habían pretendido, eso también puede tener algo importante que decirnos. Los anarquistas siempre argumentaron que una sociedad revolucionaria sólo podía ser tan buena como el proceso revolucionario que la produjo. El proceso revolucionario en China finalmente tomaría un curso diferente al que los anarquistas habían

imaginado, lo que fue acompañado por el repudio (o el aplazamiento indefinido) de la visión que había informado la concepción anarquista. La revolución china, a pesar de todos sus éxitos prácticos bajo la dirección del Partido Comunista, ha tenido que pagar un precio por abandonar esta visión. También lo ha hecho el socialismo.

La dispersión del anarquismo

Después de 1927 hubo un cambio importante en las condiciones de la revolución en China. Durante dos décadas, el movimiento revolucionario había obtenido su poder de una movilización social que, si no del todo espontánea, había sido producto de una actividad social autónoma. Después de 1927, la revolución tomaría la forma de un conflicto organizado entre dos fuerzas, cada una producto de los años anteriores, una de las cuales se había establecido en el gobierno mientras la otra había escapado al campo para reagruparse y *organizar* una revolución: el Guomindang y el Partido comunista. Todavía era un conflicto social, pero era un conflicto social organizado, en el que la capacidad organizativa tenía prioridad sobre la visión social para determinar el resultado de las luchas sociales.

En esta situación, los anarquistas, que habían sido mucho mejores en la actividad social que en la organización social para el conflicto político, tenían poco que aportar y rápidamente se volvieron irrelevantes para la revolución. No abandonaron sus actividades; pero esas actividades ahora estaban restringidas a los nichos sociales apenas visibles que permanecían dentro de la estructura del poder político. Algunos en años posteriores se unirían al Partido Comunista o se refugiarían en él; la mayoría de aquellos sobre los que tenemos información continuaron sus actividades dentro del marco del Guomindang, algunos al servicio directo del Guomindang, otros con su dimisión.

La educación proporcionó el área principal de actividad anarquista en los años treinta. Anarquistas del Guomindang como Li Shizeng y Wu Zhihui sobrevivieron a la debacle de la Universidad Laborista y continuaron trabajando con programas educativos similares a los anteriores; en años posteriores ocuparían lugares célebres en el panteón del Guomindang como ancianos del partido que habían hecho importantes contribuciones en educación y cultura a la revolución. Los anarquistas de Guangzhou a mediados de los años treinta ocupaban un lugar importante en Guangzhou en el establecimiento educativo bajo los auspicios del Guomindang. En 1936, Liu Shixin fue nombrado jefe de la Oficina de Asuntos Sociales de Guangzhou; Huang Yibo, Huang Lingshuang y Ou Shengbai ocuparon cargos educativos bajo su mando. Es posible que los anarquistas de

otros lugares también hayan participado en actividades educativas, entonces y en años posteriores, a juzgar por las pocas memorias que han comenzado a estar disponibles recientemente⁵²⁷.

Los anarquistas siempre habían estado profundamente preocupados por el problema de la cultura, y en la década de 1930 algunos de ellos se dedicaron a la búsqueda de problemas culturales, aunque ahora la preocupación por la cultura era menos un problema de revolución y más un problema abstracto. Hua Lin, cuyo enfoque del anarquismo siempre había exhibido una orientación estética, se dedicó a escribir sobre arte y literatura. Huang Lingshuang, que había regresado de Estados Unidos a finales de los años veinte para convertirse en profesor universitario, se convirtió en defensor de una disciplina que describió como culturología (*wenhuaxue*). Como explicó, una elaboración sistemática de la cultura era crucial para la existencia nacional. El objetivo

527 La información para los anarquistas del Guomindang está disponible en las obras citadas en la bibliografía. Para los anarquistas de Guangzhou, véase Jin Zhongyan, *Wo suozhide wuzhengfu zhuyizhe huodong pianduan* (Breve reseña de lo que sabía sobre las actividades anarquistas), *Guangzhou wenshi ziliao* (Materiales históricos y literarios sobre Guangzhou), no. 1 (1962): 22, y Liu Shixin, *Guanyu wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi* (Recordando fragmentos de la actividad anarquista), en *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selección de materiales sobre el pensamiento anarquista), ed. Ge Maochun y otros, 2 vols. (Pekín: Beijing daxue chubanshe, 1983), 2:929–39. Para los anarquistas de Sichuan, véase Jiang Jun, *Lu Jianbo xiansheng zaoniande wuzhengfu zhuyi xuanchuan huodong jishi* (Un relato de las primeras actividades anarquistas del Sr. Lu Jianbo), en *WZYZYSX* 2:10 09–22.

de su culturología era formular una sociología de la cultura que no estuviera limitada por las ideas europeas, sino que incorporara al estudio de la cultura una sociología china, en particular las ideas de Sun Yat-sen. De manera similar, Li Shizeng buscó crear un nuevo campo de estudios, que describió a través de un neologismo (compuesto por un componente chino y otro griego), Kiaologie, concebido en términos generales como un estudio de la experiencia de los emigrados en la historia, cuyo objetivo era contribuir a la cooperación mundial y un mayor cosmopolitismo. Li fue probablemente el emigrante voluntario más destacado de la historia moderna de China, y era apropiado que tratara de derivar de sus experiencias personales una visión del mundo que guiara una nueva manera de ver las relaciones entre los pueblos. Al igual que Huang Lingshuang, buscó incorporar la presencia china al estudio de la sociedad. Esto podría verse como un regreso al provincianismo de los anarquistas anteriormente cosmopolitas. Sin embargo, tal opinión sería errónea. Más importante aún, en cualquier caso la urgencia era crear una perspectiva mundial genuinamente cosmopolita incorporando una voz china a una sociología del desarrollo humano que hasta entonces había estado dominada por las concepciones europeas. Si había algo anarquista en estas empresas, era un compromiso continuo con tal cosmopolitismo⁵²⁸.

528 Para culturología, véase Huang Wenshan, *Wenhua xue lunwen ji* (Ensayos recopilados sobre culturología) (Guangzhou: Zhongguo

Los anarquistas también continuaron con sus esfuerzos por difundir el uso del esperanto, pero aquí también el cambio de situación era evidente. La escuela de esperanto que Ou Shengbai dirigió en Guangzhou bajo los auspicios del Guomindang después de 1930 tuvo que impartir cursos de ideología del partido. Ou y Huang Zunsheng también se comprometieron, como parte de sus funciones, a traducir al esperanto obras de Sun Yat-sen (incluidos los *Tres Principios del Pueblo*), así como importantes documentos del partido⁵²⁹.

En Guangzhou los anarquistas también continuaron con sus actividades laborales. En 1927, Liu Shixin y otros establecieron una Federación de Trabajadores

wenhuaxue xuehui, 1938); para Kiaologie, véase Li Shizeng, Qiaoxue fagan (Introducción a Kiaologie) (1942–43), en *Li Shizeng xiansheng wenji* (Colección de ensayos del Sr. Li Shizeng) (Taibei: Zhongguo Guomindang dangshi weiyuanhui, 1980). *Kiao* (*Qiao*) es la palabra para emigrado, la misma palabra que se usa en *huaqiao*, o chino de ultramar.

529 Wang Yan, Wuzhengfu zhuyi yu shijieyu (Anarquismo y esperanto), en *Guangzhou ivenshi ziliao*, núm. 1 (1962): 42. Las escuelas de esperanto pueden haber sido un medio en la década de 1930 (como antes) para que los anarquistas sobrevivieran y se extendieran, aunque esto es simplemente una suposición. Según el educador comunista (y producto del movimiento de estudio y trabajo) Xu Teli, que ocupó un alto puesto en el aparato de propaganda del partido durante el período Yan'an, las escuelas de esperanto florecieron en los años treinta; menciona escuelas en Wuxi, Shaoxing, Ningbo, Qingdao, Nantong, Taiyuan, Loyang, Xian, Kunming, Guilin, Hong Kong, es decir, en toda China. Véase *Zhongguo shijieyu yundong jianshi* (Breve historia del movimiento esperanto chino) (1938), en *Xu Teli wenji* (Ensayos de Xu Teli) (Changsha; Hunan renmin chubanshe, 1980), 180–82.

Revolucionarios (*Geming gongren lianhehui*). Los anarquistas de Guangzhou tenían una historia de colaboración con sindicatos relacionados con el Guomindang y, como hemos visto, los propios sindicatos anarquistas en su mayor parte buscaban resolver los problemas laborales mediante la reeducación tanto del trabajo como del capital en lugar de mediante el conflicto de clases. Sin embargo, al igual que los sindicatos anarquistas anteriores, éste también intentó establecer un sindicato de trabajadores, lo que lo puso en conflicto con el Sindicato General de Trabajadores de Guangdong (*Guangdong zong gonghui*), que estaba dominado por los empleadores. Como parte de sus actividades, establecieron un Instituto de Capacitación del Movimiento Laborista (*Gongren yundong jiangxi suo*) en junio de 1927. Aunque querían poner la federación bajo los auspicios del Guomindang (con la ayuda de Wu Zhihui), la federación fue cerrada tras la insurrección de Guangzhou por los comunistas en diciembre. En los años siguientes, los esfuerzos obreros anarquistas permanecieron unidos al Guomindang⁵³⁰.

Finalmente, los anarquistas continuaron con sus actividades editoriales en la década de 1930, aunque de forma muy moderada. Hasta donde puedo decir, de las

530 Liu Shixin, Guanyu Wuzhengfu zhuyi huodongde diandi huiyi, y Huang Yibo, Wuzhengfu zhuyizhe zai Guangzhou gao gonghui yundong huiyi (Recuerdos de las actividades sindicales anarquistas en Guangzhou), en *Guangzhou wenshi ziliao*, no. 1 (1962): 115, especialmente 57.

revistas que los anarquistas publicaron en la década de 1930, sólo *Jingzhe* (Festival de Primavera), publicada en Chengdu durante la guerra contra Japón, tenía una identidad clara y una posición anarquista. La mayor parte de esta revista se dedicó a traducciones de anarquistas españoles o noticias sobre la guerra civil en España. Es interesante que los anarquistas por primera vez apoyaran la guerra contra Japón como una guerra contra la opresión y defendieran la movilización popular como una forma de combatirla⁵³¹.

Tras la guerra y la victoria del Partido Comunista en 1949, algunos anarquistas se trasladaron a Hong Kong, Taiwán o Estados Unidos, mientras que otros optaron por quedarse en China. El tono de las memorias anarquistas disponibles (de Taiwán o de la República Popular China) sugiere que incluso cuando confiesan los errores de su juventud, la fe original derivada del anarquismo no se ha perdido, aunque en ocasiones la fe encuentra expresión en un lenguaje altamente metafísico que tiene poco que ver con problemas concretos de cambio social y revolución, pero que recuerda el lenguaje del anarquismo chino en sus primeros días⁵³².

531 *Jingzhe*, 1938. Para obtener información sobre esta revista y sus antecedentes, véase Lu Jianbo *xiansheng zaoniande wuzhengfu zhuyi xuanchuan huodong jishi*, 1020–21. Agradezco a Julia Tong de la biblioteca de Asia Oriental de la Institución Hoover por localizar esta publicación.

532 Véase, por ejemplo, Mo Jipeng, *Memorias de Shi Fu*. Inédita. Huang Lingshuang, de quien se rumorea pasó los últimos años de su vida en Los Ángeles, fue más allá que otros anarquistas que conozco al recurrir a las

Es difícil decir si los anarquistas que se quedaron en China tuvieron algo que ver con la aparición ocasional de ideas anarquistas después de 1949 o con el reciente resurgimiento del interés por el anarquismo. También es difícil decir si hay una nueva generación de anarquistas en China o qué podría significar el anarquismo para ellos. Durante las últimas dos décadas ha habido anarquistas chinos en Hong Kong, París y posiblemente en otros lugares. Además, en ocasiones ha aparecido literatura clandestina en el correo recibido en China, defendiendo una revolución social que recuerda más a las nociones de revolución anarquista que a las marxistas (al menos en la versión oficial del Partido Comunista)⁵³³. No estoy lo suficientemente familiarizado con las cifras o las actividades de los anarquistas chinos en el extranjero como para decir si dicha literatura emanó de ellos o de radicales descontentos de dentro de China que habían escapado al extranjero. El contenido de esta literatura no proporciona evidencia suficiente para determinar que es efectivamente de origen anarquista, ya que puede deberse más a un marxismo democrático de partido anticomunista (donde se superpone con el anarquismo) que a la inspiración anarquista.

corrientes más esotéricas de la filosofía china, como el *Yijing* (Libro de los Cambios).

533 Me refiero a la literatura introducida de contrabando en China, generalmente en el correo de extranjeros. Tengo algunas muestras, pero hasta donde yo sé, nadie ha realizado un estudio sistemático de esta literatura.

Las ideas anarquistas, sin embargo, han aparecido repetidamente en la República Popular China, no en una defensa abierta del anarquismo, sino en la contraposición al sistema político existente de un principio alternativo de organización revolucionaria, a saber, el principio subyacente a la Comuna de París de 1871⁵³⁴. El ejemplo más célebre puede ser el del grupo de la provincia de Hunan que se autodenominó Shengwulian (abreviatura de Federación del Proletariado Provincial), que apareció en el otoño de 1967, en el apogeo de la Revolución Cultural. Si bien el grupo declaró lealtad al pensamiento de Mao y a la dirección de la Revolución Cultural, a diferencia de este último, declaró su compromiso con la creación de una Comuna Popular de China, siguiendo el modelo de la Comuna de París pero que también reivindicaba la inspiración del Sóviet de Petrogrado de 1917, en que las masas deberían levantarse para tomar el control del destino de su país socialista y gestionar las ciudades, la industria, las comunicaciones y la economía⁵³⁵.

534 Para un análisis más extenso, véase John B. Starr, *Revolution in Retrospect: The Paris Commune Through Chinese Eyes*, *China Quarterly*, no. 49 (enero-marzo de 1972): 106–25; y Maurice Meisner, *Los comunistas chinos y la Revolución Francesa: de la commune insurrectionelle (1792–94) a las comunas populares de China*, artículo inédito presentado en la reunión anual de la Asociación Histórica Estadounidense (27-30 de diciembre de 1989).

535 ¿Adónde China? en Harold C. Hinton, *The People's Republic of China, 1949-1979: A Documentary Survey* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1980), 4:18–54.

El Shengwulian nació de las luchas de 1967 entre una revolución desde abajo, que llevaría la Revolución Cultural a una nueva etapa superior, y una etapa de revolución dirigida por el Partido Comunista, que ya buscaba reafirmar su control sobre el proceso revolucionario. Según el manifiesto del grupo, *¿Adónde China?* publicado a principios de 1968, grupos similares habían surgido en otras partes del país desde la revolución de enero en Shanghai en 1967, que había sido la primera en declarar una revolución de masas desde abajo. El propio Mao había alentado la revolución de masas y la organización comunal en las primeras etapas de la Revolución Cultural, pero se volvería contra ellas cuando la revolución parecía estar saliendo de su control. En 1968, el partido, en sus esfuerzos por restaurar el centralismo democrático, ya había lanzado un ataque contra la teoría anarquista de muchos centros, a la que ni Mao ni la dirección de la Revolución Cultural estaban dispuestos a prestar apoyo⁵³⁶. Grupos como los Shengwulian fueron reprimidos en el proceso.

Los anarquistas en el extranjero han reclamado grupos como el Shengwulian como propios⁵³⁷. La defensa de la comuna como principio de organización revolucionaria

536 Véase un ejemplo en *The Reactionary Nature of the Theory of Many Centers*, *Liberation Daily* (Shanghai, 14 de agosto de 1968). En Hinton, *República Popular* 4:21 58–59.

537 John Welsh, Shen-wu-lien (sic): Oposición anarquista de China, *Anarquismo social* 2, no.1 (1981): 315.

ciertamente apunta al repudio del principio bolchevique del centralismo democrático que defendía el Partido Comunista; si esto sugiere *prima facie* que tales grupos eran conscientemente anarquistas es otra cuestión. La declaración de lealtad a Mao y a los dirigentes de la Revolución Cultural a finales de 1967 y principios de 1968 parece peculiar si el grupo era realmente anarquista, ya que para entonces habían dejado clara su oposición a la forma de organización comuna⁵³⁸; como mínimo es prueba de una profunda ingenuidad política.

Además, el modelo de la Comuna de París puede ser reivindicado tan fácilmente para un marxismo democrático como para el anarquismo y no apunta en sí mismo a lealtades anarquistas. El principio de la comuna reaparecería en años posteriores, durante el Movimiento por la Democracia de 1978-1979, cuando una vez más sirvió de inspiración para los izquierdistas antipartidos. Sugiero que en cualquier caso fue la experiencia de la revolución, más que cualquier compromiso anarquista formal, lo que jugó el papel crucial en su reactivación como ideal revolucionario.

538 En respuesta a la Comuna de Shanghai (y posteriores defensas de la organización comunal), Mao apoyó una forma organizativa alternativa, el Comité Revolucionario, que también surgió a principios de 1967 y representaba una combinación tres en uno de masas, el ejército y el partido, abriendo así el camino a la restauración del poder del partido (y también poniendo la revolución bajo control militar).

A la luz de lo que he argumentado anteriormente, puede ser discutible si un grupo como el Shengwulian, o el Movimiento por la Democracia, era anarquista o no. Los ideales anarquistas, encarnados en nociones como la comuna, eran parte integral del discurso revolucionario, que habían ayudado a estructurar en sus orígenes, y estaban presentes en él como huellas mucho después de que los revolucionarios repudiaron una identidad anarquista. Y si bien como huellas no tenían identidad propia y no podían servir como base para una posición explícitamente anarquista después de 1949, su presencia disruptiva se hizo conocida (y sirvió como un faro para la insatisfacción radical con la traición de la revolución), cada vez que la revolución tuvo serios problemas.

Por el momento, al menos, más significativos en el legado del anarquismo en China pueden ser aquellos elementos del discurso revolucionario que pueden arrojar algo de luz sobre los giros y vueltas de la revolución comunista después de 1949.

Aquellos radicales que fundaron el Partido Comunista en 1921 y lo han dominado desde entonces fueron sin duda productos del radicalismo del 4 de Mayo, en el que el anarquismo jugó un papel central como ideología y visión de la revolución social y como práctica cultural. Muchos de ellos también recurrieron al comunismo marxista después de pasar por una fase anarquista, incluido el más destacado Mao Zedong. Deng Xiaoping, la última figura importante de esa época, fue él mismo un producto del programa de estudio y trabajo en Francia que habían organizado los anarquistas.

Es difícil decir qué significa esto. El anarquismo no fue el único elemento del discurso revolucionario que podría haber contribuido a la forma que adoptaría el marxismo en China (aparte del nacionalismo, que en diferentes formas era común a todos los revolucionarios chinos). Maurice Meisner ha defendido de manera plausible una tendencia populista en el marxismo chino que puede haber contribuido en gran medida a dar forma al marxismo de Mao Zedong, que iba a desempeñar *un* papel central a la hora de dar dirección a la revolución china⁵³⁹. Más importantes han sido las circunstancias materiales de la revolución china. El comunismo que salió victorioso en 1949 fue más directamente un producto de las circunstancias

539 Meisner ha argumentado esto en varias publicaciones, sobre todo en *Li Tachao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge: Harvard University Press, 1967).

revolucionarias de los años 1930 y 1940 que del período del 4 de Mayo. Las demandas de una revolución rural y el socialismo de guerrilla que produjo son suficientes *prima facie* para explicar algunas de las características ideológicas y organizativas más básicas del comunismo chino: la sospecha de un aislamiento organizativo del pueblo en general que caracterizó el pensamiento de Mao, la sospecha del burocratismo, énfasis en los vínculos orgánicos entre los intelectuales y el pueblo, y preocupación por integrar el desarrollo rural y urbano.

¿Podemos ignorar estas características del comunismo chino como centrales para la visión anarquista de la revolución social? Es discutible que todos ellos puedan rastrearse hasta el marxismo y los textos marxistas, pero la revolución china ha sido única en su urgencia por ponerlos en práctica. Y aunque la experiencia revolucionaria china pudo haber sido responsable de hacerlas surgir en la práctica revolucionaria, existían como ideas en el discurso revolucionario antes de la década de 1930 y posiblemente ayudaron a los revolucionarios a enfrentar las exigencias de una nueva situación revolucionaria.

Esto no quiere decir que el comunismo chino haya sido moldeado por el anarquismo, o que podamos describir a Mao Zedong como un anarquista. Si bien algunos escritores chinos, en su frustración con la Revolución Cultural, o con las demandas de democracia después de la Revolución Cultural, han culpado de tales desviaciones del marxismo a las

persistentes influencias anarquistas en el partido, tales acusaciones equivalen a poco más que un mal uso vulgarizado del anarquismo para defender una concepción bolchevique militarista del partido. A pesar de todas sus desviaciones del bolchevismo, Mao estaba comprometido con el Partido Comunista. Lo más cerca que tenemos de una declaración sobre el anarquismo es cuando en 1967, en respuesta a la declaración en Shanghai de una Comuna, preguntó malhumoradamente a Zhang Chunqiao y Yao Wenyan si China iba a convertirse en una federación de comunas⁵⁴⁰.

El punto aquí no es capturar a Mao, al Partido Comunista o a la revolución china para el anarquismo, a lo cual, los anarquistas serían los primeros en objetar. Más bien, la pregunta es si entendemos mejor el rumbo que tomó el comunismo en China si lo vemos como parte de un discurso revolucionario más amplio en cuya formación el anarquismo jugó un papel importante históricamente y, por lo tanto, introdujo elementos disonantes en la concepción bolchevique de la revolución. El hecho de que las ideas que los anarquistas introdujeron en el discurso no fueran exclusivas del anarquismo sino que se superpusieron con el marxismo en años posteriores permitió a los comunistas disociarlas de sus orígenes anarquistas y reclamarlas para el comunismo. Más precisamente, las mismas ideas que se

540 Mao Zedong, *El presidente Mao habla con el pueblo*, ed. Stuart Schram (Nueva York: Pantheon, 1974), 278.

señalan como pequeñoburguesas cuando se las asocia con anarquistas se han convertido en parte de la tradición revolucionaria del Partido Comunista en la medida en que pueden ser reivindicadas como marxistas o identificadas con los comunistas, en el proceso de reescribir la historia del Partido Comunista y la revolución en torno al Partido Comunista.

Sin embargo, el hecho es que, si bien puede haber bases textuales para afirmar que tales ideas son marxistas, históricamente entraron en el discurso revolucionario en China a través de la actividad ideológica anarquista y fueron identificadas inicialmente con una visión anarquista de la revolución social. No tenemos ninguna razón para suponer que, debido a que fueron disociadas de sus orígenes anarquistas una vez que se volvieron parte integral del discurso oficial, fueron purgadas de toda asociación con la visión anarquista de la revolución que inicialmente las había informado. Por el contrario, es posible que estas asociaciones perduraran en la memoria revolucionaria a pesar de su repudio formal. Debemos recordar que la historia de la revolución comunista en China coincide con la vida de la generación que estableció el Partido Comunista y lo ha dominado desde entonces. Esta generación experimentó el anarquismo como parte de su mayoría de edad política, no simplemente como una abstracción intelectual sino como un conjunto de prácticas culturales. Las ideas anarquistas, si realmente vivieron como

momentos integrales de un discurso revolucionario, no lo hicieron como abstracciones intelectuales sino como un legado de momentos cruciales en las biografías de quienes hicieron la revolución. Ésta no es la biografía de un solo individuo, Mao Zedong, con quien hemos tendido a asociar las peculiaridades del comunismo chino. De hecho, investigaciones futuras aún pueden revelar que algunos de esos fenómenos de la revolución comunista que se han identificado con Mao involucraron a muchos otros que habían compartido sus experiencias en el curso de su radicalización. Algunos de los nombres más destacados de la dirección comunista china, especialmente de la dirección educativa, fueron producto del programa de estudio y trabajo en Francia. El vocabulario de ese programa persiste en China hasta el día de hoy.

Según Zhang Guotao, la corriente populista del comunismo chino representada por el eslogan Ir al pueblo (*dao minjian qu*), que entró en el marxismo chino con el primer marxista de China, Li Dazhao, encontró sus defensores más fervientes en el período del 4 de mayo entre los anarquistas, de quien Li originalmente derivó la idea⁵⁴¹. Lo más importante, sin embargo, fueron dos ideas que los anarquistas introdujeron en el discurso revolucionario desde el principio: la idea de integrar la agricultura y la industria en el desarrollo futuro de China, y la idea del aprendizaje laboral, que jugó un papel

541 Chang Kuo-t'ao, *El ascenso del Partido Comunista Chino, 1921-1927* (Lawrence: University Press of Kansas, 1971), 5051.

crucial en la cultura radical durante el Cuarto periodo de Mayo.

La integración de la agricultura y la industria fue en la práctica un producto de la experiencia revolucionaria, especialmente durante el período Yan'an, cuando las exigencias de la revolución rural en condiciones de guerra obligaron a los comunistas a establecer industrias básicas para satisfacer las necesidades militares y de subsistencia. Puede que no sea casualidad, sin embargo, que los comunistas eligieran la ayuda mutua (*huzhu*) para describir los pequeños colectivos agrarios que establecieron durante el período Yan'an y después de 1949. Más significativa fue la estructura de las comunas populares establecidas a partir de 1958, cuando no había tal necesidad, que fueron para recordarle a Colin Ward, editor de *Los campos, fábricas y talleres del mañana de Kropotkin*, las aldeas industriales. También es significativo que cuando se establecieron las comunas populares, eran parte de un programa de desarrollo emergente que iba a constituir una forma china distinta de desarrollo que diferiría de las alternativas capitalistas y socialistas que existían entonces. Si bien fueron idealizados como unidades orgánicas de desarrollo que integrarían la industria y la agricultura y proporcionarían un mundo cultural (y también militar) propio, también era importante que el programa de modernización que articularan tuviera un aspecto antimodernista, que glorificaba el campo a expensas de la ciudad y desconfiaran

de la tecnología (o del fetichismo de la tecnología), así como del profesionalismo que era un subproducto de la modernidad.

Puede que no sea fortuito que el establecimiento de las comunas populares coincidiera con una demanda renovada de integración del trabajo y el aprendizaje. El aprendizaje laboral, en su interpretación radical, había estado vinculado en años anteriores a la ayuda mutua y la existencia comunitaria; era la contraparte cultural de la organización social representada por las comunas, que buscaban abolir las distinciones entre trabajo mental y manual que inevitablemente obstruían la unidad social. La insistencia oficial en la necesidad de combinar enrojecimiento y experiencia es familiar y no es necesario desarrollarla aquí; la insistencia en enrojecer a los profesionales e intelectuales exigiéndoles que realizaran trabajos manuales, y en hacer a los trabajadores más expertos educándolos, iba a ser la piedra angular de la política radical durante las siguientes dos décadas y alcanzaría un crescendo con la Revolución Cultural.

Lo más sorprendente de esta insistencia en el aprendizaje laboral ha sido su efecto en intelectuales y profesionales. Pero sería simplista verlo simplemente como un medio para la supresión de los rivales intelectuales de la élite del partido (que en la época de la Revolución Cultural se encontraría a su vez en campos y fábricas) o como una función del antiintelectualismo maoísta. Una Conferencia de Trabajo del

Partido en 1957 marcó un cambio en la política educativa al pedir a las escuelas de todos los niveles que aplicaran el principio de combinar el trabajo con el estudio. El vocabulario era aún más revelador. Los títulos de las publicaciones de 1958 sobre los avances de la nueva política incluían el concepto de trabajo diligent y estudio frugal (*qingong jianxue*)⁵⁴². Puede que tampoco haya sido una coincidencia que algunas de las memorias más elaboradas del programa de estudio y trabajo en Francia se publicaran en ese momento, o que el partido debería haber movilizado a los graduados de ese programa para instar a los jóvenes a integrar las habilidades manuales y mentales en el trabajo y utilizar ambas manos y cerebro⁵⁴³. Ese mismo año se

542 Véase *Qingong jianxue biandi huakai* (El estudio frugal, el trabajo diligente está floreciendo en todas partes) (Shanghai, 1958), y *Qingong jianxue gaibianle xuexiaode mianmao* (El estudio frugal, el trabajo diligente ha transformado los rostros de las escuelas) (Shanghai, 1958). Estos fueron publicados por diferentes comités de distrito del Partido Comunista en Shanghai. Para una explicación de las decisiones de la Conferencia de Trabajo del Partido, véase Lu Ting-yi, *Education Must Be Combined with Productive Labour* (Pekín: Foreign Languages Press, 1958).

543 Xu Teli, Laoli yu laoxin bingjin, shou he nao bingyong, en *Xu Teli wenji*, 585–87. Xu presentó aquí el trabajo diligente y el estudio frugal como una antigua idea china que se remonta a la dinastía Han. *Qingong jianxue shenghuo huiyi* (*Reminiscencias de una vida de estudio frugal y trabajo diligente*) de He Changgong (Beijing: Gongren chubanshe, 1958), una de las memorias más elaboradas del movimiento, es un ejemplo de las publicaciones a las que me refiero. Estas publicaciones, y el papel que desempeñaron en los movimientos de finales de los años 1950 y 1960 los líderes de partidos educados en Francia e involucrados en el trabajo educativo, como Xu Teli y Wu Yuzhang, podrían proporcionar información fructífera sobre los desarrollos ideológicos de la época, que, creo que de

estableció en Jiangxi una Universidad Laborista Comunista (*Gongchan zhuyi laodong daxue*) para promover una revolución tanto tecnológica como cultural⁵⁴⁴.

Si bien coincidió con la renovada radicalización de la sociedad china en el Gran Salto Adelante de 1958, que fue representado durante las siguientes dos décadas como la clave para la creación de nuevos individuos socialistas (y del socialismo), el llamado al aprendizaje laboral también tuvo un impacto. Lado práctico: aumentar las posibilidades de una educación universal. El ideal del aprendizaje laboral desde el principio tuvo una ambigüedad en el pensamiento anarquista: como medio para crear un nuevo individuo anarquista y como medio práctico para promover la educación. Una ambigüedad similar ha caracterizado la promoción del trabajo diligente y el estudio frugal desde 1958. Durante los años de la Revolución Cultural, la promesa revolucionaria del aprendizaje laboral eclipsó sus aspectos prácticos. Desde la muerte de Mao ha vuelto a aparecer el ideal del trabajo diligente y el estudio frugal. Una conferencia celebrada en 1982 llamó a la nación a promover el trabajo diligente y el estudio frugal⁵⁴⁵. De acuerdo con la

manera demasiado simplista se ha identificado con Mao y algunos otros líderes políticos importantes.

544 *Gongchan zhuyi laodong daxue* (Nanchang: Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1960).

545 *Quanguo zhongxiaoxue qingong jianxue jingyan xuanpian* (Experiencias de trabajo diligente, estudio frugal en escuelas primarias y secundarias de todo el país) (Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1982).

orientación práctica de los años posteriores a Mao (y con la experiencia personal de Deng Xiaoping, cuya participación en el programa en la década de 1920 había estado motivada por consideraciones prácticas; aparentemente trabajó poco en París), ahora el énfasis está casi exclusivamente en los beneficios prácticos que se derivarán del trabajo de los estudiantes para apoyar su educación.

Se necesitan más investigaciones antes de que podamos afirmar con seguridad si la conciencia de la visión revolucionaria asociada con estas ideas de origen anarquista jugó algún papel en su aplicación después de 1949, al menos para la generación anterior de revolucionarios. La persistencia del vocabulario proporciona evidencia *prima facie* de su integración en un discurso revolucionario que trascendió las ideologías políticas y suprimió también sus orígenes de una visión anarquista. Recordar esos orígenes es significativo no sólo porque recuerda el importante papel que jugó el anarquismo en la formación del discurso: esa perspectiva es un recordatorio, a su vez, de que esas ideas no fueron producto de las peculiaridades del marxismo de Mao, o del giro que tomaría la revolución comunista que asumió China en respuesta a contingencias circunstanciales, pero representan ideales que son tan antiguos como la historia de la revolución china.

Este discurso revolucionario tuvo un efecto radicalizador en la estructura bolchevique que el Partido Comunista había establecido después de 1949, abriendo el cierre ideológico

que una ideología organizacional había impuesto al discurso, devolviendo a la sociedad china al camino de la revolución social para cumplir las tareas incompletas que su visión subyacente exigía. Las consecuencias, sin embargo, iban a ser muy diferentes de lo que los anarquistas habían previsto con su estrategia revolucionaria, porque las circunstancias de la revolución fueron muy diferentes y, por tanto, también lo era la función de la estrategia.

Ya sea que hablemos de la reorganización comunitaria de la sociedad o del ideal de aprendizaje laboral, su propósito en la concepción anarquista había sido lograr una revolución social fuera de la esfera de la política y contra ella. Su objetivo no era establecer una hegemonía revolucionaria sobre la sociedad, sino abolir toda hegemonía. Para el proceso era crucial la liberación de los individuos de la autoridad social y cultural para restablecer la sociedad de forma voluntaria.

La implementación de estas ideas bajo el régimen comunista, ya sea durante los años de Mao o bajo sus sucesores, ha sido todo menos voluntaria; más bien, la premisa ha sido el aumento del poder del Partido Comunista y de su hegemonía sobre la sociedad. Liu Shipei podría haber reconocido en las comunas populares algo parecido a la reorganización rural que él había defendido. Sin embargo, a pesar de todo su antimodernismo, la política revolucionaria de Mao estuvo guiada por un compromiso con un rápido desarrollo nacional y un poder político orgánico. Como

consecuencia de ello, las comunas populares pasaron a servir no como núcleos de una nueva sociedad sino como un medio para lograr el control social, un desarrollo económico más rápido y la explotación eficiente de la mano de obra que esto exigía (todavía más despiadada por haber estado apegadas a los símbolos de la revolución. Me he referido al destino del principio comuna durante la Revolución Cultural. En el contexto de un sistema político dominado por el todopoderoso Partido Comunista, el modelo de la Comuna de París sirvió, no a los propósitos de una organización revolucionaria democrática, sino como un imaginario político que, bajo la apariencia de control revolucionario popular, perpetuó y mejoró la penetración política de la sociedad. Y cuando fue transpuesto al sistema político existente por quienes lo tomaban en serio como un principio radical de la *socialdemocracia*, fue suprimido sin dudarlo. Sin embargo, puede ser un tributo al poder del discurso revolucionario el que el propio partido esté preparado para revivir este imaginario político cuando lo necesite, y pueda revivirlo en sus propios términos. Tras la violenta represión del movimiento disidente en 1989, el Partido Comunista ha revivido una vez más la idea de una comuna como el mejor medio para organizar China democráticamente, esta vez porque la combinación de poderes ejecutivo y legislativo de la comuna la convierte en la alternativa socialista más viable a la democracia burguesa⁵⁴⁶. En presencia de un ejecutivo

546 Informe *del South China Morning Post* sobre la conferencia de trabajo sobre la democracia, 18 de diciembre de 1989.

todopoderoso, no hace falta decir que esto significa, no la extensión de ningún poder democrático a la sociedad, sino la usurpación por parte del Estado de cualquier posible afirmación por parte de la sociedad de alguna medida de control sobre su propio destino.

De manera similar, mientras los líderes del Partido Comunista han seguido hablando de producir seres humanos plenamente desarrollados (citando ahora a Marx) como el objetivo de la educación, el poder nacional y del partido ha sido la condición de la educación tal como la han visto. Lu Dingyi, entonces jefe de propaganda, escribió en 1958: La combinación de la educación con el trabajo productivo es necesaria para la revolución socialista y la construcción socialista de nuestro país, para el gran objetivo de construir una sociedad comunista y para la necesidad de desarrollar nuestra educación con mayores resultados, más rápidos, mejores y más económicos (este último es un lema general del Gran Salto Adelante). El desarrollo integral de las personas, advirtió también, debe realizarse bajo la dirección del Partido Comunista⁵⁴⁷. El objetivo del desarrollo integral

547 Lu Ting-yi, *Education*, 20, 17. Lu afirmó que el movimiento se había extendido desde el campo a la ciudad (1) e incluía el establecimiento de escuelas por parte de fábricas (20). Se refirió al programa del *Manifiesto Comunista* para establecer el socialismo y señaló que si bien los primeros ocho puntos ya se habían cumplido, quedaban dos: la combinación de la agricultura con las industrias manufactureras con la abolición gradual de la distinción entre ciudad y campo» y la combinación de educación con producción industrial (23). Estaba dispuesto a admitir que la idea había sido iniciada por los socialistas utópicos (27).

no era el individuo o un nuevo tipo de sociedad, sino el mejor funcionamiento de la existente. Ésa fue también la intención de la conferencia sobre trabajo diligente, estudio frugal convocada por los sucesores de Mao en 1982⁵⁴⁸.

Una observación final

La pregunta que ha guiado este estudio no es si los anarquistas fueron revolucionarios mejores o más consistentes que otros en China, o si la visión anarquista es una posibilidad, en cualquier lugar, pero particularmente dentro del contexto de una sociedad que lucha para la autonomía o el desarrollo nacional. Por qué la visión anarquista debería considerarse más utópica que otras visiones sociales revolucionarias en competencia, o qué podría estar mal en una concepción utópica de la sociedad, son cuestiones demasiado complejas para abordarlas aquí. Baste decir que la sociedad existente tiene su propio utopismo, cuya promesa, contrariamente a toda evidencia, continúa sosteniendo su hegemonía.

Más bien, la pregunta es la siguiente: ¿Cuáles han sido las consecuencias de ignorar o suprimir la presencia anarquista en la historia de la revolución china, tanto en un sentido

548 *Quanguo zhongxiaoxue*. Vea el mensaje del Consejo de Estado, 27.

historiográfico estricto como en un sentido político más amplio? Un historiador ha escrito que el anarquismo resultó atractivo en China porque proporcionaba respuestas a los revolucionarios incapaces o no dispuestos a abordar las complejidades de la democracia occidental⁵⁴⁹. Este estudio ha demostrado, espero, que por muy simplistas que puedan parecer las soluciones anarquistas a los problemas de China, los anarquistas probablemente eran más conscientes que muchos de sus contemporáneos de las complejidades de la democracia y respondieron a ella con considerable complejidad. Su contribución a la formación de un discurso revolucionario en China también revela las complejidades de ese discurso que, a pesar de todos los esfuerzos por contenerlo, ha servido como una fuente continua de vitalidad en la búsqueda de una sociedad revolucionaria.

En términos más generales, la contribución anarquista a este discurso proporciona una perspectiva crítica indispensable sobre el rumbo que iba a tomar la revolución china: la supresión, en nombre del éxito revolucionario, de la visión misma que animó la revolución y sirvió como su razón de ser. Para apreciar esto, necesitamos repensar de qué trataba el anarquismo. Aparte de las distorsiones proporcionadas por una orientación cultural y política general en contra del anarquismo (que, entre todo el vocabulario amenazador de la política radical, ha seguido

549 Mary B. Rankin, *Primeros revolucionarios chinos* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

siendo siempre el más amenazante), incluso aquellos que simpatizan con el anarquismo han tendido a identificarlo con la oposición al gobierno, cosa que creo que es una simplificación⁵⁵⁰. Aunque dudo en generalizar sobre lo que el anarquismo podría significar para los anarquistas, sugiero aquí que el aspecto más importante del anarquismo es su crítica consistente de la hegemonía, en un sentido marxista Gramsciano básico, pero con mayor consistencia e intenciones diferentes que las de Gramsci, quien entre todos los marxistas se ha acercado más a una interpretación democrática del marxismo. El objetivo de Gramsci, en su análisis de la hegemonía, era revelar las raíces culturales de ésta para mostrar el camino hacia la sustitución de la hegemonía burguesa por la revolucionaria⁵⁵¹. Los anarquistas en China, como hemos visto, al tratar de eliminar la autoridad de las instituciones sociales y del lenguaje, buscaron abolir la hegemonía como principio social en general. La coincidencia del problema de la revolución social con el de la revolución cultural en la sociedad china puede haber ilustrado dramáticamente este impulso antihegemónico del anarquismo, pero la crítica de la hegemonía es común a la mayor parte del anarquismo

550 Véase, por ejemplo, Michael Albert et al., *Liberating Theory* (Boston: South End Press, 1986).

551 Una exposición concisa pero acrítica de la idea de hegemonía se encuentra en Chantal Mouffe, *Hegemony and Ideology in Gramsci*, en *Gramsci and Marxist Theory*, ed. C. Mouffe (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1979).

social. Como escribió en una ocasión el anarquista italiano Errico Malatesta:

Alguien cuyas piernas han estado atadas desde el nacimiento pero que, sin embargo, ha conseguido caminar lo mejor que puede, podría atribuir su capacidad de moverse a esas mismas ataduras que, en realidad, sólo sirven para debilitar y paralizar la energía muscular de sus piernas.

Si a los efectos normales del hábito se suma entonces el tipo de educación ofrecida por el maestro, el sacerdote, los jefes, etc., quienes tienen un interés creado en predicar que los maestros y el gobierno son necesarios; si a esto se añade el juez y el policía que se esfuerzan por silenciar a quienes podrían pensar diferente y verse tentados a propagar sus ideas, entonces no será difícil entender cómo la visión prejuiciosa sobre la utilidad y la necesidad de que el amo y el gobierno echaran raíces en las mentes simples de las masas trabajadoras.

Imagínense si el médico le expusiera a nuestro hombre ficticio de las piernas atadas una teoría, hábilmente ilustrada con mil casos inventados, para demostrar que si le liberaran las piernas no podría caminar y no viviría, entonces ese hombre sería ferozmente defensor de sus

ataduras y consideraría como su enemigo a cualquiera que intentara quitarlas⁵⁵².

La cuestión aquí no es la coerción sino la hegemonía; y yo sugeriría que es la crítica exhaustiva de la hegemonía en el anarquismo la que ha permitido a los anarquistas pensar lo que culturalmente parece impensable y, por tanto, imaginar posibilidades sociales más allá de los horizontes ideológicos establecidos por la ideología política. Creo que esta es también la razón por la que los anarquistas –en China y otros lugares– han dedicado más atención que otros socialistas a los problemas de las prácticas sociales y culturales cotidianas en las que está incrustada la hegemonía, en su nivel más fundamental⁵⁵³.

Cuando este manuscrito estaba a punto de terminarse en junio de 1989, ocurrieron acontecimientos trágicos en China cuando un movimiento democrático renovado producto del

552 E. Malatesta, *Anarchy* (Londres: Freedom Press, 1984), 12.

553 Para una discusión anarquista centrada en los problemas de la ecología, véase Murray Bookchin, *Toward an Ecoological Society* (Montreal y Buffalo: Black Rose Books, 1986). En respuesta a la experiencia de las sociedades socialistas existentes, los marxistas y otros socialistas también han dirigido cada vez más su atención al problema de la hegemonía y la cultura cotidiana. Para dos ejemplos, que son particularmente pertinentes por su enfoque en la cuestión del trabajo manual y mental, véase Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (Atlantic Highlands, Nueva Jersey: Humanities Press, 1983), y Stanley Aronowitz., *La ciencia como poder: discurso e ideología en la sociedad moderna* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

movimiento de estudio y trabajo de los anarquistas en la década de 1920, fue brutalmente reprimido por el Partido Comunista bajo el liderazgo de Deng Xiaoping. Durante una década, Deng había sido aclamado en China, pero posiblemente con más entusiasmo en el extranjero, como un defensor de la democracia, en parte por su impulso de suprimir los recuerdos de Mao y la Revolución Cultural, pero también por sus políticas de abrir una vez más China al mundo exterior, especialmente a un capitalismo global. Todavía tenemos que entender la naturaleza de esta nueva ronda en la búsqueda de la democracia en China; pero el razonamiento de Deng al suprimirlo reveló claramente lo que algunos historiadores han sabido desde siempre: que durante toda su vida ha sido un bolchevique más consistente que Mao Zedong, quien siempre se sintió incómodo con ciertas características de la organización bolchevique⁵⁵⁴. Según un informe de *Asia Week* del 12 de mayo de 1989, Deng supuestamente dijo en una reunión del partido a finales de abril: Puede que los estudiantes estén actuando fuera de lugar, pero las amplias masas de trabajadores y campesinos están de nuestro lado. Incluso si los trabajadores y agricultores (*sic*) se unieran a los estudiantes, aún podemos contar con más de tres millones de soldados

554 Maurice Meisner, *The Wrong March: China Chooses Stalin's Way*, *Progressive* (octubre de 1986), 2630. Meisner analiza este problema más extensamente en sus ensayos en *Maoism, Marxism, Utopianism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982), especialmente *La ritualización de la utopía*.

para mantener la ley y el orden. ¡Hermosos sentimientos los que expresa el líder de un partido revolucionario que deriva su legitimidad de su pretensión de representar a los trabajadores! Al final, sólo los soldados estaban claramente con la dirección del partido y eran capaces de mantener la ley y el orden. Desde entonces, el partido ha reinventado al pueblo para asegurar cada vez más su hegemonía.

Desde una perspectiva histórica de largo plazo, la supresión aquí no es sólo de un movimiento sino también de un ideal social que está arraigado en el discurso revolucionario chino. Los anarquistas de la década de 1920 ya habían señalado tal eventualidad. Cuando desaparecieron de la escena revolucionaria en la década de 1930, este ideal social revolucionario también quedó en suspenso. Sin embargo, sus raíces estaban demasiado profundas en el discurso revolucionario como para que desapareciera por completo. Irónicamente, al utilizar este ideal revolucionario para establecer su propia hegemonía, el Partido Comunista puede haber contribuido a mantenerlo vivo. El ideal ha resurgido repetidamente para desafiar la nueva hegemonía, forzar un replanteamiento del curso de la revolución socialista, abrir el cierre ideológico que le ha impuesto un nuevo poder político y servir como recordatorio de las tareas inconclusas de la revolución.

La historia del anarquismo en China puede ser, en última instancia, una historia de irrelevancia política, pero nos proporciona un punto de vista ventajoso desde el cual

repensar los problemas más fundamentales de la política, no sólo la china o la socialista, sino toda la política.

BIBLIOGRAFÍA

Albert, Michael, Leslie Cagan, Noam Chomsky, Robin Hahnel, Mel King, Lydia Sargent, Holly Sklar. *Liberating Theory*. Boston: South End Press, 1986.

Anarchism and Anarcho-syndicalism: Selected Writings by Marx-Engels-Lenin. New York: International Publishers, 1974.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Arblaster, Anthony. The Relevance of Anarchism. *Socialist Register*. Annual. 1971.

Aronowitz, Stanley. *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Avrich, Paul. *The Russian Anarchists*. New York: Norton, 1978.

Ba Jin. *The Family*. Translated by S. Shapiro. Beijing: Foreign Languages Press, 1964.

- . *Gemingde xianqu* (Vanguards of revolution). Shanghai: n.p., 1928.
- . *Shengzhi chanhui* (Confessions of a life). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936.
- . *Yi* (Recollections). Shanghai: Wenhua shenghuo chubanshe, 1938.
- Bailey, Paul. The Chinese Work-Study Movement in France. *China Quarterly*, no. 115 (September 1988): 441–61.
- Bakunin, Michael. *Bakunin on Anarchy*. Edited by Sam Dolgoff. New York: Knopf, 1972.
- Bauer, Wolfgang. *China and the Search for Happiness*. Translated by Michael Shaw. New York: Seabury Press, 1976.
- Beijing daxue rikan* (Beijing University daily). Esperanto title, *Pekin-Universitato*. 1917-1921.
- Beijing daxue xuesheng zhoukan* (Beijing University student weekly). 1920.
- Benton, Gregory, ed. *Wild Lilies and Poisonous Weeds*. London: Pluto Press, 1982
- Berkman, Alexander. *ABC of Anarchism*. London: Freedom Press, 1977.
- Bernal, Martin. Chinese Socialism before 1913. In *Modern China's Search for a Political Form*, ed. J. Gray. London: Oxford University Press, 1969.
- . *Chinese Socialism to 1907*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

- . Liu Shih-p'ei and National Essence. In *The Limits of Change*, ed. C. Furth. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- . The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906-1907. In *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, ed. Mary C. Wright. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Bodde, Derk. *Tolstoy and China*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- Bookchin, Murray. *Toward an Ecological Society*. Montreal and Buffalo: Black Rose Books, 1986.
- Cai Shangsi. *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* (An intellectual biography of Cai Yuanpei). Shanghai: Lianying shudian, 1950.
- Cai Yucong. Zhongguo shehuixue fazhan shi shangde sige siqi (Four periods in the development of Chinese sociology). *Shehuixue kan* (Sociology journal) 2, no. 3 (April 1933).
- Cai Yuanpei. *Cai Jiemin xiansheng yanxing lu* (Record of Mr. Cai Jiemin's speeches). Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1920.
- Carter, April. *The Political Philosophy of Anarchism*. New York: Harper Torchbooks, 1971.
- Chan, Ming K. *Labor and Empire: The Chinese Labor Movement in the Canton Delta, 1895-1927*. Ph.D. diss., Stanford University, 1975.

. Minguo chunian laogong yundongde zai pinghua (A reevaluation of the labor movement in the early republic). Unpublished conference paper, 1983.

, ed. *Zhongguo yu Xianggang gongyun zongheng* (Dimensions of the Chinese and Hong Kong labor movement). Hong Kong: n.p., 1986.

Chan, Ming K., and Arif Dirlik. *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the Labor University in Shanghai, 1927-1932*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

Chang Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.

. *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Chang Kuo-t'ao. *The Rise of the Chinese Communist Party, 1921-1927*. Lawrence: University Press of Kansas, 1971.

Chen Duxiu. *Duxiu wencun* (Collection of works by Chen Duxiu). 2 vols. Shanghai, n.p., 1922.

Chen Duxiu pinglun xuanpian (Selected essays on Chen Duxiu). 2 vols. Henan: Henan renmin chubanshe, 1982.

Chen, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Chen Mingqiu. See Ming K. Chan.

Chen Sanjing, *Qingong jianxuede fazhan* (The development of diligent-work frugal-study). Taipei: Dongda tushu gongsi, 1988.

Chesneaux, Jean. *The Chinese Labor Movement 1919-1927*. Translated by Mary C. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1968.

Chinese Academy of Social Sciences, ed. *Xinhai geming ziliao leipian* (Materials on the 1911 revolution). Beijing: Shehui kexue chubanshe, 1981.

Chow Kaiwing. *Xinhai geming qiande Cai Yuanpei* (Cai Yuanpei before the 1911 revolution). Hong Kong: Bowen shuju, 1980.

Chow Tse-tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

Chunlei yuekan (Spring thunder monthly). 1923.

Clark, John. *The Anarchist Movement*. Montreal: Black Rose Publishers, 1986.

Clastres, Pierre. *Society Against the State*. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1987.

Clifford, Paul G. *The Intellectual Development of Wu Zhihui: A Reflection of Society and Politics in Late Qing and Republican China*. Ph.D. diss., London University, 1978.

Cohen, Paul. *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Qing China*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Cole, G. D. H. *A History of Socialist Thought*. Vol. 1. New York: Macmillan, 1953.

Deng Zhongxia. *Zhongguo zhigong yundong jianshi* (Brief history of the Chinese labor movement). Beijing: n.p., 1949.

Ding Shouhe. *Cong wusi qimeng yundong dao Makesi zhuyide chuanpo* (From the May Fourth enlightenment movement to the propagation of Marxism). Beijing: Renmin chubanshe, 1978.

Dirlik, Arif. *The Origins of Chinese Communism*. New York: Oxford University Press, 1989.

. Socialism and Capitalism in Chinese Thought: The Origins. *Studies in Comparative Communism* 21, no. 2 (Summer 1987).

. See also Ming K. Chan and Arif Dirlik.

Duiker, William. *Ts'ai Yuan-p'ei: Educator of Modern China*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

Eltzbacher, Paul. *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*. Plainview, N.Y.: Books for Libraries Press, 1960.

Fan Puqi. Sanshi nian qiande Annaqi zhuyi xuehui (The anarchist study society of thirty years ago). *Zhongjian* (The middle) 1, 8 (November 5, 1948).

Feigon, Lee. *Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Fleming, Marie. *The Anarchist Way to Socialism: Élisée Reclus and Nineteenth Century European Anarchism*. London: Croom and Helm, 1979.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1977.

Furth, Charlotte. Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920. In *The Cambridge History of China*, ed. John K. Fairbank. Vol. 12, Part 1. New York: Cambridge University Press, 1983.

. May Fourth in History. In *Reflections on the May Fourth Movement*, ed. Benjamin Schwartz. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Gasster, Michael, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*. Seattle: University of Washington Press, 1969.

Ge Maochun, Jiang Jun, and Li Xingzhi, eds. *Wuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan* (Selection of materials on anarchist thought). 2 vols. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1984.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Harper Torchbooks, 1973.

Geming zhoubao (Revolution weekly), 1927-1929.

Goldman, Emma. *The Crushing of the Russian Revolution*. London: Freedom Press, 1922.

Gongchan zhuyi laodong daxue (Communist labor university). Nanchang: Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1960.

Gongchandang (The Communist), 1920–1921.

Graham, A. C. The Nung chia School of the Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 42, Part 1.

Guangzhou wenshi ziliao (Historical and literary materials on Guangzhou). Nos. 1 (1962) and 1 (1963). Guangzhou: Renmin chubanshe.

Guérin, Daniel. *Anarchism*. Translated from the French by M. Klopffer. New York: Monthly Review Press, 1970.

Guo Sheng. *Wusi shiqide gongdu yundong he gongdu sichao* (The laborlearning movement and the labor-learning thought tide of the May Fourth period). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1986.

Guofu quanshu (Complete works of Sun Yat-sen). Taipei: National Defense Research Center, 1970.

Guoli Laodong daxue yuekan (National Labor University monthly), 1930.

Hampden, Jackson. *Marx, Proudhon and European Socialism*. New York: Collier Books, 1966.

Harootunian, Harry D. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

He Changgong. *Qingong jianxue shenghuo huiyi* (Reminiscences of diligent work frugal-study life). Beijing: Gongren chubanshe, 1958.

He Ganzhi. *Jindai Zhongguo qimeng yundong shi* (The modern Chinese enlightenment movement). Shanghai: n.p., 1947.

Hinton, Harold C. In *The People's Republic of China, 1949-1979: A Documentary Survey*. 5 Vols. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1980.

Hobsbawm, Eric J. *Revolutionaries*. New York: New American Library, 1973.

Hoffman, Robert L. *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P-J. Proudhon*. Urbana: University of Illinois Press, 1972.

Hong Dexian. Xinhai geming qiande shijieshe ji wuzhengfu zhuyi sixiang (The world society before the 1911 revolution and anarchist thought). *Shihuo* (Food and commodities) 12, no. 2 (May 1982).

Hsiao Kung-ch'uan. *A New China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*. Seattle: University of Washington Press, 1975.

. Weng T'ung-ho and the Reform Movement of 1898. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 1, no. 2 (April 1957).

Hsieh, Winston. *The Ideas and Ideals of a Warlord: Ch'en Chiung-ming*. Harvard Papers on China. Vol. 16. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Hu Shi. *Duo yanjiu xie wenti, shaotan xie zhuyi* (More discussion of problems, less discussion of isms), *Meizhou pinglun* (Weekly critic). July 20, 1910.

Hua Lin. *Bashan xianhua* (Idle words from Bashan). Chongqing: n.p., 1945.

Huang Liqun. *Liufa qingong jianxue jianshi* (Brief history of the diligent-work frugal-study program in France). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1982.

Huang, Philip C. *C. Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press, 1972.

Huang Wenshan (Lingshuang). *Wenhuaxue lunwen ji* (Essays on culturology). Guangzhou: Zhongguo wenhuaxue xuehui, 1938.

Hudson Collection. *The Hoover Institution on War, Peace and Revolution Archives*. Stanford University, California.

Hunan qu wuzhengfu zhuyizhe tongmeng xuanyan (Manifesto of Hunan anarchist alliance). The Hudson Collection. Package 6, Part 2.

Internationalist. *The Origins of the Anarchist Movement in China*. Pamphlet. London: Coptic Press, 1968.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

Jiang Kanghu. *China and the Social Revolution*. San Francisco: Chinese Socialist Club, 1914.

. *Hongshui ji* (Flood waters collection). N.p., 1913.

. *Jiang Kanghu yanjiang lu* (Speeches of Jiang Kanghu). 2 vols. Shanghai: Nanfang daxue, 1923.

. *Jinshi sanda zhuyi yu Zhongguo* (Three great modern ideologies and China). Nanfang daxue, 1924.

Jiang Yihua. *Shehui zhuyi xueshao zai Zhongguode chuqi chuanpo* (The initial propagation of socialism in China). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1984.

Jingzhe (Spring festival, literally Awakening of Insects). Guangzhou, 1924.

Jingzhe (Spring festival, literally Awakening of Insects). Chengdu, 1938.

Joll, James. *The Anarchists*. New York: Grosset & Dunlap, 1964.

Joll, James, and Apter, D. *Anarchism Today*. New York: Anchor Books, 1971.

K'ang Yu-wei. *Ta T'ung Shu: The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*. Translated by L. G. Thompson. London: Allen and Unwin, 1958.

Kannada Huaren gonghui (Chinese labor association of Canada).
Laodong jie jinian hao (Commemorative issue, Labor Day),
May 1, 1922. Vancouver, B.C.

King, Ynestra. Ecological Feminism. *Zeta Magazine* (July/August
1988).

Kosugi Shuji. Shanghai koodan rengookai to Shanghai no roodoo
yundoo (The federation of Shanghai syndicates and the
Shanghai labor movement). *Rekishigaku kenkyu* (Historical
studies), no. 392 (January 1973).

Krebs, Edward S. Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905-1915.
Ph.D. diss., University of Washington, 1977.

Kropotkin, Peter. *Fields, Factories and Workshops of
Tomorrow*. Edited by Colin Ward. New York: Harper
Torchbooks, 1974.

. *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Edited by Roger N. Baldwin.
New York: Benjamin Blom, 1968 reissue.

Kropotkin, Petr. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Boston:
Extending Horizon Books, n.d.

Kropotkin, P. *Mianbao yu ziyou* (Bread and freedom) (*sic*). Beijing:
Shangwu yinshuguan, 1982.

Kwan, Daniel Y. K. Deng Zhongxia and the Shenggang General
Strike. Ph.D. diss., University of London, 1985.

Kwok, Daniel. *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*. New
Haven: Yale University Press, 1965.

Lang, Olga. *Pa Chin and His Writings: Chinese Youth Between the Two Revolutions*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Lang Xingshi, ed. *Geming yu fangeming* (Revolution and counterrevolution). Shanghai: Minzhi shuju, 1928.

Laoda luncong (Laodong University essays). Shanghai: Laodong daxue, 1929.

Laoda yuekan (Labor University monthly), 1930.

Laoda zhoukan (Labor University weekly), 1930.

Laodong (Labor). Nos. 1, 2 (1918).

Laodongzhe (Laborers), 1920, 1921. Edited by Sha Dongxun. Reprint ed. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1984.

Larson, Wendy. *Literary Authority and the Chinese Writer*. Unpublished manuscript.

Lasky, Melvin. *Utopia and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society*. Edited by John B. Thompson. Cambridge: MIT Press, 1986.

Levenson, Joseph. *Confucian China and Its Modern Fate*. 3 vols. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

Levine, Marilyn. *The Found Generation: Chinese Communism in Europe, 1919–1925*. Ph.D. diss., University of Chicago, 1985.

Li Shizeng. *Li Shizeng xiansheng wenji* (Essays by Mr. Li Shizeng). Taipei: Zhongguo Guomindang dangshi weiyuanhui, 1980.

Li Shizeng and Chu Minyi. *Geming* (Revolution). Paris: Xin shiji congshu, 1907.

Li Shizeng xiansheng jinian ji (Commemorative essays on Mr. Li Shizeng). Taipei: n.p., 1974.

Li Wenneng. *Wu Jingxian dui Zhongguo xiandai zhengzhide yingxiang* (The influence of Wu Jingxian [Zhihui] on modern Chinese politics). Taipei, 1973.

Li Xianrong. *Bakuning pingzhuan* (Biography of Bakunin). Beijing: Xinhua shudian, 1982.

Li Zhenya. Zhongguo wuzhengfu zhuyide jinxi (Past and present of Chinese anarchism). *Nankai xuebao* (Nankai University journal). No. 1 (1980).

Li Zhuanyu. *Li Shizeng zhuanji ziliao* (Materials for a biography of Li Shizeng). Taipei: Tianyi chubanshe, 1979.

Liang Bingxian. *Jiefang bielü* (An alternative record of liberation). N.p., n.d

Liang Zhu. *Cai Yuanpei yu Beijing daxue* (Cai Yuanpei and Beijing University). Ningxia: Ningxia renmin chubanshe, 1983.

- Lin Yu-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Liu Gih-bor (Jibai). Wusi qianhoude wuzhengfu zhuyi (Anarchism around the May Fourth period). *Daxue shenghuo* (College Life monthly) 3, no. 5 (May 1968).
- Lu Ting-yi. *Education Must Be Combined with Productive Labour*. Peking: Foreign Languages Press, 1958.
- Lu Zhe. *Zhongguo wuzhengfu zhuyi shi* (History of anarchism in China). Fujian: Renmin chubanshe, 1990.
- LuOu zhoukan* (Weekly of Chinese students in Europe), 1919–1920.
- Ma King-cheuk. A Study of Hsin Ch'ing-nian (New Youth) Magazine, 1915–1926. Ph.D. diss., London University, 1974.
- Makesi Engesi lun Bakuning zhuyi* (Marx and Engels on Bakuninism). Beijing: Renmin chubanshe, 1980.
- Makesi zhuyi zai Zhongguo* (Marxism in China). 2 vols. Beijing: Qinghua daxue chubanshe, 1983.
- Malatesta, Errico. *Anarchy*. London: Freedom Press, 1974.
- Mao Zedong. *Chairman Mao Speaks to the People*. Edited by Stuart Schram. New York: Pantheon, 1974.
- Marks, Robert. *Rural Revolution in South China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1984.

Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. In Karl Marx and F. Engels, *Selected Works*. Vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1973.

. *The German Ideology*. Edited by R. Pascal. New York: International Publishers, 1947.

. *The Poverty of Philosophy*. In Karl Marx and F. Engels, *Selected Works*. Vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1973.

Meisner, Maurice. The Chinese Communists and the French Revolution: From la commune insurrectionnelle (1792-94) to China's People's Communes. Paper presented at the annual meeting of the American Historical Association (December 27-30, 1989).

. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

. *Maoism, Marxism, Utopianism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

. The Wrong March: China Chooses Stalin's Way. *Progressive* (October 1986), 2630.

Meng Ming, ed. *Wu Zhihui Chen Gongbo bianlun ji* (Compilation of debate between Wu Zhihui and Chen Gongbo). Shanghai: Fudan daxue, 1928.

Metzger, Thomas A. Developmental Criteria and Indigenously Conceived Options: A Normative Approach to China's Modernization in Recent Times. *Issues and Studies* (February 1987), 1981.

Miller, Martin A. *Kropotkin*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Min Yi (Hu Hanmin). Gao feinan minsheng zhuyizhe (Response to attacks on the principle of people's livelihood). *Minbao* (People's journal), no. 12 (6 March 1907).

Minsheng (People's voice) (1913–1922). Daian Reprint.

Minsheng zhoukan (People's livelihood weekly), 1931.

Minzhong (People's tocsin). January-July 1927.

Mo Jipeng. A Memoir of Shih fu. Unpublished manuscript translated by Edward Krebs from the Chinese original, Huiyi Shifu.

Mouffe, Chantal, ed. *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

National Archives, *Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910-1929*. Washington, D.C.: The National Archives, 1960.

No. 2 Historical Archives. *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang (Chinese anarchism and the Chinese Socialist party)*. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 1981.

National Archives Microfilm Publications. *Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910-1929; Political Affairs: Bolshevism, Communism and*

Communitic Activities. Washington, D.C.: The National Archives, 1960.

Nohara Shiro. Anarchism in the May Fourth Movement. *Libero International*, nos. 14 (January 1975/April 1976).

Ping. Gongdu zhuyi (Labor-learning'ism). *Jiefang yu gaizao* (Liberation and reform) 2, no. 3 (February 1920).

Pingdeng (Equality), nos. 2022 (July/September 1929). *Pingshe* (Equality Society), San Francisco.

Pingxiang gemingjun yu Ma Fuyi (The Pingxiang revolutionary army and Ma Fuyi). Paris: Xin shiji congshu, 1907.

Price, Don. *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Proudhon, Pierre-Joseph. *The Principle of Federation*. Translated and with an introduction by Richard Vernon. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

Pusey, James. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Pyziur, Eugene. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. Chicago: Regnery, 1968.

Qian Ye (Wu Zhihui). *jiu shehui zhuyi yizheng gemingzhi yilun* (Clarifying the meaning of revolution through socialism). Paris: Xin shiji congshu, 1906.

Qin Paopu (Baopu). A Memoir of Meeting Ms. Goldman in My Early Days. Unpublished letter to Prof. Lu Zhe of Nanjing University (1987?).

Qingong jianxue biandi huakai (Diligent-work frugal-study is flowering everywhere). Shanghai, 1958.

Qingong jianxue gaibianle xuexiaode mianmao (Diligent-work frugal-study has transformed schools' visages). Shanghai, 1958.

Qinghua daxue zhonggong dangshi jiaoyan zu. *Fufa Qingong jianxue yundong shiliao* (Historical materials on the diligent-work frugal-study movement in France). 3 vols. Beijing: Beijing chubanshe, 1979.

Qu Renxia. *Wuzhengfu zhuyi yanjiu* (Examination of anarchism). Shanghai: Zhongshan shudian, 1929.

Quanguo zhongxiaoxue qingong jianxue jingyan xuanpian (Experiences with diligent-work frugal-study in elementary and middle schools around the country). Beijing: Jiaoyu kexue chubanshe, 1982.

Rankin, Mary B. *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902-1911*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by George H. Taylor. New York; Columbia University Press, 1986.

Saltman, Richard B. *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.

- Scalapino, Robert, and Yu, G. T. *The Chinese Anarchist Movement*. Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Schwartz, Benjamin I., ed. *Reflections on the May Fourth Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Schwarz, Vera. *The May Fourth Enlightenment Movement*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Shaffer, Lynda. *Mao and the Workers: The Hunan Labor Movement, 1920–1923*. New York: M. E. Sharpe, 1982.
- Shao Kelu (Jacques Reclus). Wo suorenshide Li Yuying xiansheng (The Li Yuying [Shizeng] that I knew). Translated by Huang Shuyi (Mme J. Reclus), *Zhuanji wenxue* (Biographical literature) 45, no. 3 (1983).
- Shehui zhuyi taolun ji* (Collection of discussions on socialism). Shanghai: Xin qingnianshe, 1922.
- Shifu (Liu Sifu). *Shifu wencun* (Collected works of Shifu). N.p.: Gexin shuju, 1927.
- Sima Xiandao. *Beifa houzhi gepai sichao* (Currents of thought after the northern expedition). Beijing: n.p., 1930.
- Snow, Edgar. *Red Star Over China*. New York: Grove Press, 1961.

- Sohn-Rethel, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Translated by Martin Sohn-Rethel. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1983.
- Sonn, Richard D. *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siécle France*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Stanley, Thomas A. *Osugi Sakae: Anarchist in Taisho Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Starr, John B. Revolution in Retrospect: The Paris Commune through Chinese Eyes. *China Quarterly*, no. 49 (January-March 1972): 106–25.
- Sun Yat-sen. *Sun Yixian shehui zhuyi tan* (Sun Yat-sen's discussion of socialism). N.p., 1912.
- Tai Xufa. *Taixu zizhuan* (Autobiography of Taixu). Singapore: Nanyang Foxue shuju, 1971.
- Tamagawa, Nobuaki. *Chukoku Anakizumu no Kage*. Tokyo: n.p., 1974.
- Tao Qiqing, ed. *Quanmin geming yu guomin geming* (Revolution of all the people and the national revolution). Shanghai: Guangming shuju, 1929.
- Tan Sitong. *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsueh of Tan Ssu-t'ung*. Translated by Chan Sin-Wai. Hong Kong: Chinese University Press, 1984.
- Tan Xingguo. *Bajinde shengping he chuanguo* (Bajin's life and creations). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1983.

- Tang Xiaobing. *History Imagined Anew: Liang Ch'i-ch'ao in 1902*. Unpublished paper, 1990.
- Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Tian Xin (Shen Zhongjiu). *Jinggao Zhongguo qingnian* (Warning to Chinese youth). Vancouver: Vancouver Chinese Labor Association of Canada, 1927.
- Tianyi bao* (Heavenly justice), 1907. Daian Reprint.
- Touraine, Alain. *Return of the Actor: Social Theory in Post-Industrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Vohra, Ranbir, ed. *The Chinese Revolution, 1900-1950*. Boston: Houghton Mifflin, 1974.
- Wang, Richard T. Y. *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography*. Ph.D. diss., University of Virginia, 1976.
- Weiqian nongmin yundong* (The peasant movement in Weiqian). Beijing: Zhonggong dangshi ziliao chubanshe, 1987.
- Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Welsh, John. Shen-wu-lien: China's Anarchist Opposition. *Social Anarchism* 2, no. 1 (1981):315.

Wenshi ziliao xuanji (Selections of historical and literary source materials) (*quanguo*), no. 90. Beijing: Wenshi ziliao chubanshe, 1983.

Willener, Alfred. *The Action-image of Society: On Cultural Politicization*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1970.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press, 1977.

Wu Zhihui (see also Qian Ye). *Wu Zhihui quanji* (Collected works of Wu Zhihui). 3 vols, Shanghai: Qunzhong tushu gongsi, 1927.

Wusa jinian (Commemoration of May 30, 1925). N.d., n.p.

Wusi aiguo yundong (The May Fourth patriotic Movement). 2 vols. Beijing: Shehui kexue yanjiu yuan, 1979.

Wusi shiqi qikan jieshao (Introduction to the periodicals of the May Fourth period). 3 vols. in 6 parts. Beijing: Sanlian shudian, 1979.

Wusi shiqide shetuan (Societies of the May Fourth period). 4 vols. Beijing: Sanlian shudian, 1979

Wusi yundong huiyi lu (Reminiscences of the May Fourth Movement). 3 vols. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1970.

Wuzhengfu gongchan yuekan (Anarcho-communist monthly) (June 1934). Pingshe (Equality Society). San Francisco.

Xin Ai (Shen Zhongjiu). *Wode Guomindang guan* (My views on the Guomindang). Ziyou zhuyi yanjiushe, 1927. This version published by the Chinese Labor Association, Vancouver(?).

Xinmin shuo. In *Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji* (Collection of essays from the decade before 1911). Beijing: Sanlian shudian, 1978.

Xin qingnian (New youth), 1916–1923.

Xin shiji (New era), 1907–1910. Daian Reprint.

Xu Teli. *Xu Teli wenji* (Essays of Xu Teli). Changsha: Hunan renmin chubanshe, 1980.

Xuedeng (Light of learning), 1924–1925.

Yeh Wen-hsing. *The Alienated Academy: Higher Education in Republican China*. Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1984.

Yida qianhou (The period of the first congress). 2 vols. Beijing: Renmin chubanshe, 1980.

Zarrow, Peter G. *Anarchism and Chinese Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1990.

. *Chinese Anarchists: Ideals and the Revolution of 1911*. Ph.D. diss., Columbia University, 1987.

Zhao Zhenpeng. *Laodong daxuede huiyi* (Recollections of Labor University). *Zhuanji wenxue* (Biographical literature) 37, no. 4 (October 1980).

Zhao Zhenpeng. Laodong daxuede huiyi (Recollections of Labor University). *Zhuanji wenxue* (Biographical literature) 37, no. 4 (October 1980).

Zhongguo xiandai shi ziliao xuanpian (Materials on modern Chinese history). 3 vols. Heilongjiang: Heilongjiang renmin chubanshe, 1981.

Zhu Chuanyu, ed. *Li Shizeng zhuanji ziliao* (Materials for a biography of Li Shizeng). Taipei, 1979.

Zhu Qianzhi. *Huiyi* (Memoirs). Shanghai: Xiandai shuju, 1928.

Ziyou (La libereco), no. 1 (December 1920).

Ziyou congshu (Compendium of freedom). 8 vols. San Francisco: Equality Society, 1928.

Zou Rong. *The Revolutionary Army*. Translated by John Lust. The Hague: Mouton, 1968.

EXPRESIONES DE GRATITUD

Este trabajo es preliminar, un intento de sentar las bases para un estudio más profundo del anarquismo en China. El contenido del estudio se basa en artículos sobre el anarquismo chino que he publicado durante la última década. He añadido varios capítulos nuevos y revisado exhaustivamente los ya publicados, tanto para incorporar nuevos materiales como para reelaborarlos en una narrativa histórica. En el proceso, también puse en primer plano una interpretación del lugar del anarquismo en el radicalismo chino que estaba presente sólo implícitamente en mi trabajo anterior.

Varias personas han contribuido significativamente a este trabajo, tanto con su propio trabajo como con los materiales que han descubierto. Me gustaría mencionar a cinco académicos en particular que, con el mejor espíritu de erudición (y anarquía) han compartido conmigo su trabajo e investigación: el profesor Lu Zhe de la Universidad de Nanjing, un viejo camarada, cuyo propio manuscrito sobre el anarquismo chino acaba de publicarse; Diane Scherer, quien

generosamente me mantuvo informado sobre sus hallazgos a lo largo de un largo viaje de investigación sobre el anarquismo chino que la llevó por todo el mundo; Edward Krebs, quien fue mi coautor en la redacción del artículo original que sirvió de base para el capítulo 5; Marilyn Levine y Peter Zarrow, quienes compartieron conmigo sus disertaciones. *Anarchism and Chinese Political Culture* de Zarrow (Nueva York: Columbia University Press, 1989) y *Zhongguo wuzhengfu zhuyi shi* (Historia del anarquismo chino) de Lu Zhe (Fujian: Renmin chubanshe, 1990) ya han aportado mucho a nuestra comprensión del anarquismo en China. Espero con interés la publicación de los estudios de Krebs, Levine y Scherer.

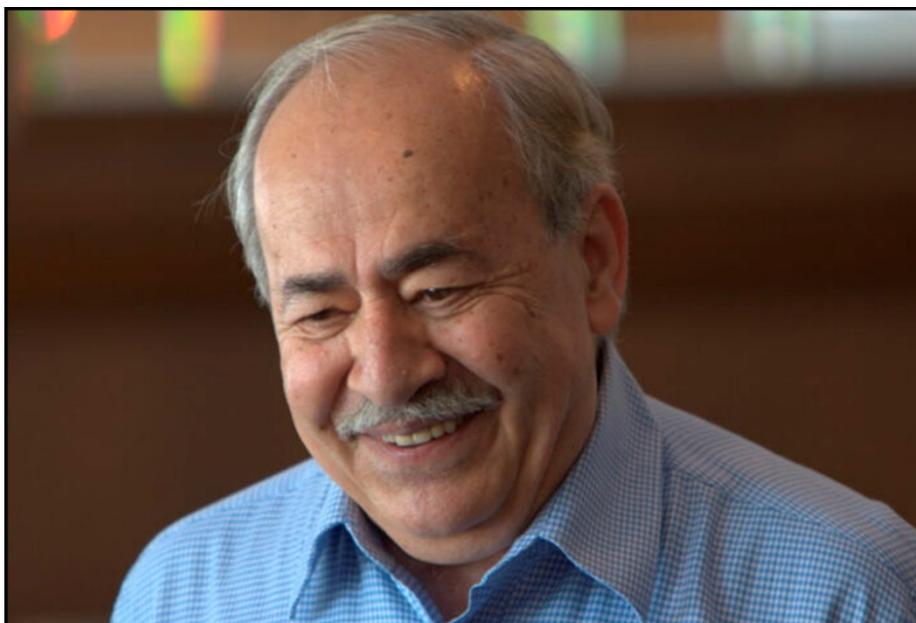
Las siempre estimulantes conversaciones con Harry Harrotunian (amigo, colega y exprofesor) me ayudaron a pensar en las ideas que se han incorporado a los fundamentos teóricos de este estudio. El estudio también se benefició de lecturas cuidadosas de Irwin Scheiner, Larry Schneider y Peter Zarrow. Reconozco sus aportaciones y los libero de cualquier responsabilidad por lo que aquí aparece.

También me gustaría reconocer una deuda de larga data con un ex profesor, el Dr. Ercument Atabay de la Universidad del Bósforo de Estambul (anteriormente Robert College), que tuvo mucho que ver con mi interés por la historia cuando todavía era estudiante de ingeniería. Dorothy Sapp, del Departamento de Historia de la Universidad de Duke, como de costumbre, se esforzó al máximo para completar

este manuscrito (y para detectar los errores que rara vez escapan a sus agudos ojos).

Me metí en serio por primera vez en la colección de materiales para este estudio en 1978/79, con una generosa subvención del Fondo Nacional de Humanidades para el estudio del pensamiento político chino. A lo largo de los años, he recibido apoyo del Consejo de Investigación de la Universidad de Duke, así como una beca de verano de la Institución Hoover y el Centro de Estudios de Asia Oriental de Stanford, que me han permitido mantenerme al día con los nuevos materiales que surgen de la República Popular China. Una subvención del American Council of Learned Societies en 1985/86 para redactar el estudio terminó con una desviación hacia un estudio de los orígenes del comunismo chino; espero que este estudio muestre que la desviación no fue caprichosa. Finalmente, me gustaría agradecer al personal de la Colección de Asia Oriental de la Institución Hoover (donde he pasado mucho tiempo investigando a lo largo de los años), en particular a su curador, Ramon Myers, por su amable hospitalidad a lo largo de los años.

Dedico este estudio con amor a mi esposa, colega y camarada, Roxann Prazniak. El animismo de Roxann ha influido en mi manera de ver el anarquismo. ¡Le dejo, sin embargo, ahondar en la cuestión de la relación entre el anarquismo, el budismo y San Francisco!



ACERCA DEL AUTOR

ARIF DIRLIK (23 de noviembre de 1940 - 1 de diciembre de 2017) fue un historiador turco-estadounidense que publicó sobre historiografía e ideología política en la China moderna, así como sobre cuestiones de la modernidad y la globalización y la crítica poscolonial. Dirlik obtuvo una licenciatura en Ingeniería Eléctrica en el Robert College de Estambul en 1964 y un doctorado en Historia en la Universidad de Rochester en 1973.

Biografía

Dirlik llegó a los Estados Unidos para estudiar ciencias en la Universidad de Rochester, pero en cambio desarrolló un interés por la historia china. Su tesis doctoral sobre los orígenes de la historiografía marxista en China, publicada por University of California Press en 1978, despertó su interés por el anarquismo chino.

Carrera

Dirlik enseñó en la Universidad de Duke durante treinta años como profesor de historia y antropología antes de trasladarse en 2001 a la Universidad de Oregón, donde se desempeñó como Profesor Knight de Ciencias Sociales, Profesor de Historia y Antropología y Director del Centro de Teoría Crítica y Estudios Transnacionales. Posteriormente aceptó un nombramiento de corto plazo como Profesor Catedrático de Estudios Chinos, profesor por cortesía de los Departamentos de Historia y Estudios Culturales, y Director Honorario de la Universidad China de Hong Kong-Fundación Chiang Ching-kuo Centro Asia Pacífico de Estudios Chinos en la Universidad China de Hong Kong.

Las obras de Dirlik han sido traducidas al chino, japonés, coreano, turco, búlgaro, francés, alemán y portugués.

Posiciones y críticas

Dirlik habló sobre su enfoque de la historia y las cuestiones teóricas de la historiografía en una entrevista de 2002. Como dijo Dirlik, "historiador en ejercicio", "sigo practicando la historia no sólo porque es una forma de ganarme la vida, lo cual es una consideración importante, sino porque creo que la comprensión histórica tiene cierto valor y significado". Continúa diciendo que "también estoy consternado por los arbitrarios juicios magistrales sobre la historia que se encuentran con frecuencia en la literatura contemporánea; una especie de licencia que el posmodernismo parece legitimar: como no podemos saber nada, cualquiera puede hablar de todo".

La entrevista continúa criticando el campo de los estudios poscoloniales, que retomó en ensayos como "¿Historia sin centro? Reflexiones sobre el eurocentrismo". Prasenjit Duara respondió en 2001 a la acusación de Dirlik de que los académicos de la diáspora de la ex Gran Bretaña y el mundo colonial había utilizado los conceptos de "poscolonialismo" para arraigarlos en los "baluartes" académicos occidentales y que no representaban a la mayoría de la población de sus antiguos países. Del mismo modo, incluso una revisión comprensiva del campo objetó la formulación de Dirlik de los académicos poscoloniales como "agentes del capital".