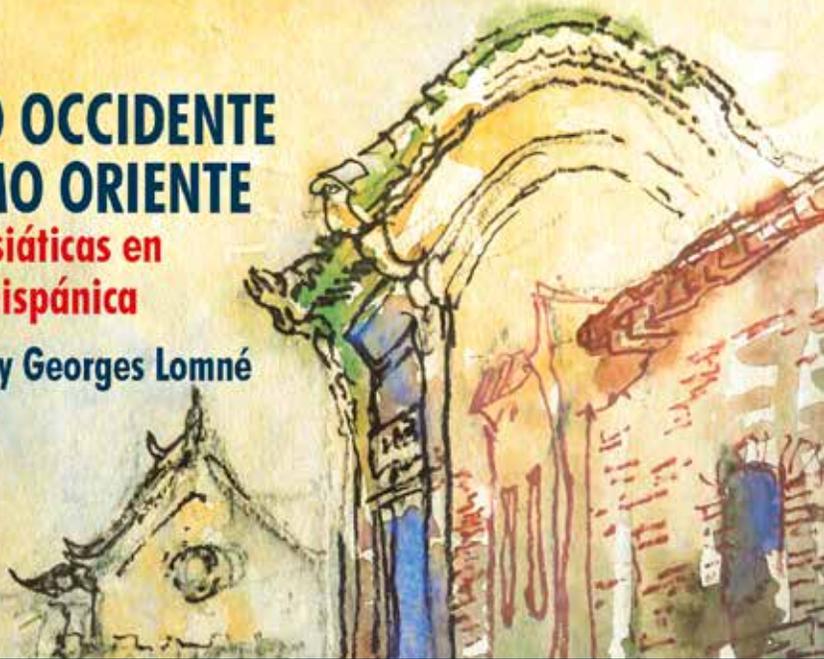


EXTREMO OCCIDENTE Y EXTREMO ORIENTE

Herencias asiáticas en
la América hispánica

Axel Gasquet y Georges Lomné
(Editores)



Capítulo 8



BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ

Centro Bibliográfico Nacional

303.482508 E Extremo Occidente y Extremo Oriente : herencias asiáticas en la América hispánica / Axel Gasquet y Georges Lomné, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia

Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

317 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Encuentros y desencuentros -- Fascinación pictórica por oriente y arte nikkei -- Narrativas mestizas, nikkei y tusán.

D.L. 2018-08170

ISBN 978-612-317-372-2

1. Orientalismo - América Latina - Ensayos, conferencias, etc. 2. Orientalismo en el arte 3. Chinos en la literatura 4. Japoneses en la literatura 5. Oriente y Occidente I. Gasquet, Axel, 1966-, editor II. Lomné, Georges, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-143

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: *Puerta de Pekín* (1953), de Raúl Castagnino

Primera edición: junio de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-08170

ISBN: 978-612-317-372-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501011800564

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

CARLOS DE LA RIVA: EL DESLUMBRAMIENTO DE UN ARTISTA ANTE CHINA

Tito Cáceres Cuadros

Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

Carlos de la Riva escribió *Donde nace la aurora. Estampas de la nueva China* en 1961, luego de su viaje por Oriente en 1959. Siendo pintor y escritor, le fue fácil tomar notas de su viaje y compilar algunas de sus ideas. Queda claro, pues, que se trata del testimonio de un artista «comprometido», de un verdadero *engagé* político y cultural. El libro no es del típico viajero que describe, sino la del hábil creador que recrea su estancia apelando a la comparación entre dos mundos, dos concepciones y dos universos culturales. Su mayor asombro es haber perdido allí la «extranjería» que había sentido en los países europeos al inicio de su viaje. Uno de los capítulos sobre la visita a las trece tumbas de la dinastía Ming le permite historiar un poco y oponer el «*renmin*» (el «pueblo», de donde, en esta nueva china, «el “*renmin*”» está «trabajando para el “*renmin*”»). Igualmente, aprovecha para analizar los conflictos sociales, las guerras y revueltas campesinas, los diálogos con gente del pueblo y la lectura de muchos autores clásicos, desde Confucio hasta Mao Tse-Tung, viendo en este último su poesía y su filosofía política.

El libro no es el descubrimiento de Oriente, sino el deslumbramiento ante la realidad concreta y la comparación con las versiones de tantos personajes como María Teresa León, Alberti, Nicolás Guillén, Malraux o nuestro filósofo Francisco Miró Quesada, de clara tendencia ideológica opuesta a los demás viajeros mencionados.

De la Riva ilustra su libro con una carátula suya a la manera tradicional china y además incluyó dibujos a tinta de paisajes, retratos o estampas de obreros y campesinos que luego trasladaría a sus lienzos y murales. Cambió su firma adoptando una caligrafía china que remeda un ideograma. Años después, quiso continuar con otros temas sobre literatura, arte, la mujer en la sociedad china, la industrialización y la educación, que no terminó ante la falta de un editor. Pero sí triunfó con una obra teatral, *No hay camino a Damasco* (1974), basada en un cuento de Walther Duranty, titulado «Fe». Allí opone a un bolchevique ruso con un sacerdote norteamericano en tensos diálogos; pero el clímax, por la aparición de un mandarín chino, no solo termina el conflicto, sino que le sirve para dar cuenta de la visión y filosofía de ese «señor de la guerra» que cita a Confucio como antecedente del pensamiento occidental, aunque el bolchevique le muestra en otras frases (que ya estaban como citas en su libro anterior) un pensamiento social afín a las doctrinas sociales y políticas actuales.

Lo que nos proponemos es comentar el libro como un documento original y ver —más allá de la situación ideológica que lo motivó— que se creó en el artista una visión nueva que le abrió los ojos hacia una sinología que luego expuso en otros escritos, debates o comentarios que nos parecen actuales al ver los cambios producidos en la China de hoy.

En el prólogo de su libro, Carlos de la Riva, con un signo de modestia, declaraba no ser escritor sino un pintor «puesto en la necesidad de escribir» para difundir lo que había «visto y vivido» en China recorriendo las tierras «donde nace la aurora», en contacto estrecho con gentes maravillosas. Sin embargo, no puede omitir algunas metáforas en torno a este Nuevo Mundo que descubre y cuyos habitantes son símbolo de un pueblo abierto a los visitantes de otros pueblos que tienen «un solo corazón». Tampoco se priva de citar a Nicolás Guillén («Yo vengo de Pekín / Pekín / sin mandarín / ni palanquín» (De la Riva, 1961, p. 9) o a María Teresa León y Rafael Alberti («¡Pekín, Pekín! El aire se ilumina. / Y todo es ya como si el sol abriera / la sonrisa de China / en los labios de su bandera» (Alberti & León, 1958, p. 12), que le antecedieron en sus impresiones sobre la China socialista.

Suponemos que De la Riva, un gran pintor social, debió empezar por la misma pregunta que se hicieron Rafael Alberti y María Teresa León:

¿Un cuadro debe comenzar por un esquema? ¿Cuál elegir? ¿El pasado de la China, su presente, lo que nuestro balcón alcanza? ¿Por el principio para comprender el fin o por el fin para llegar a los orígenes? ¿No será lo más conforme con nuestro temperamento dejar lo premeditado para asir lo que salta en el desorden inevitable de la vida, que candorosamente pretende producir en orden y sufre un encantador desarrollo cotidiano inesperado? (Alberti & León, 1958, p. 19).

Lo que él hizo fue tomar apuntes para captar la imágenes de una China que cobraba ante sus ojos una realidad que a lo mejor soñó inflamado por su credo socialista y que de pronto apareció en su grandeza y en su simpleza, en lo cotidiano y en la evocación de su historia y sus mitos, cuando no de la confrontación entre la filosofía milenaria, inmovilista como estancada, sin tiempo, y la dialéctica materialista que propicia cambios e invita a un futuro donde reine «la paz, la fraternidad y la amistad» que él comprendió en su profundo sentido práctico.

Si revisamos un poco de nuestra historia y de cómo hemos recibido lo oriental, nos remontaremos a lo meramente literario donde se asocia con exotismo, con misterio y algunos toques siniestros, en aquellos ojos de sus habitantes, rasgados, inescrutables, y sus rostros casi macilentos, ambarinos y la cerviz arqueada entre cortesía y desconfianza. Los colonizadores, ingleses más que otros, daban cuenta del servilismo y del «peligro amarillo» que podría despertarse para extenderse sobre el mundo. En nuestro país, se acuñó el vocablo «chino» para designar a todo asiático, sea japonés, coreano, malayo, indonesio, filipino, etc. Posiblemente porque fueron los «coolies» quienes llegaron durante la colonia para reemplazar a nuestros andinos en los valles de la costa donde contraían la malaria. De la Riva relata:

Los culíes fueron llevados hacinados como animales en las bodegas de los barcos europeos y americanos, por todo el mundo. Hasta nuestra patria llegaron y muchos de ellos abonarían con sudor y sangre la construcción del ferrocarril del Centro, bajo el yugo de Henry Meiggs, estafador y aventurero norteamericano, convertido en 'héroe del progreso' en Chile y Perú, por la década del 60 en el siglo pasado (De la Riva, 1961, p. 74).

La llegada de los japoneses como inmigrantes para dedicarse al comercio, especialmente en la típicas bodeguitas, no cambió la denominación, pues se hablaba de los chinitos tenderos. Todavía nos quedan imágenes literarias como Tanaka en «Lázaro» de Ciro Alegría y su bodeguita, abierta con temor a los huelguistas; o en «Cera» de César Vallejo, ese relato extraordinario donde el chino jugador, Chale, nombrado mongol, asiático o chino, burilando en las sombras de la noche los dados y obrando en la mesa de juego «con la serenidad de quien lee un enigma», conoce el azar y la muerte en un instante. Pero el autor confiesa que buscaba un *ginké* donde fumar y por eso se internó en los barrios chinos. Los fumadores de opio llegaron también hasta nosotros asociados a inescrutables chinos. Y como este hay muchos casos e historias.

Pero aparte de los clichés y las imágenes llegadas vía Hollywood donde los orientales caminan entre el misterio y la intriga o el misticismo o la espiritualidad que son mezclas de «*karmas*», «nirvanas» o las dicotomías taoístas, poco a poco se revelará como un mundo donde las visiones colonialistas de sus héroes triunfando sobre turbas hindúes o chinas cederán al realismo de Pearl Buck o la emotiva crónica sobre los revolucionarios chinos de Malraux. El triunfo de la revolución china y su ingreso al campo del socialismo internacional termina por liquidar los exotismos y ahora se especula sobre las transformaciones económicas, sociales y políticas. Pero como todo cambio incide en el campo cultural, a pesar de la propaganda tendenciosamente negativa de los países capitalistas y neocolonialistas, no se puede ocultar la confrontación entre el arte tradicional en todas sus manifestaciones con los nuevos estilos que no

desprecian los logros del pasado. Un año antes del libro de Carlos de la Riva, apareció el del filósofo peruano César Guardia Mayorga que lleva un título menos poético: *De Confucio a Mao Tse-Tung. Del feudo a la comuna popular*, que aunque abunda con datos y estadísticas, además de historiar los logros de la revolución china, no puede, como maestro, abstenerse de hablarnos de cultura y arte. Así, empieza su capítulo con una frase de Will Durant, nada menos: «La búsqueda de la sabiduría y la pasión por la belleza son los polos del espíritu chino» (Guardia Mayorga, 1960, p. 281). Por eso analiza cómo los filósofos, al meditar sobre la naturaleza y la sociedad, dejaban que los poetas, por su parte, también cantaran sobre la naturaleza, pero «se dolían de los males que sufría el hombre en tiempos de guerra o paz» (Guardia Mayorga, 1960, p. 281), siendo los primeros que protestaron manifestando sus descontentos ideológicos. Por ello, afirma que la pintura y la poesía fueron influidos por la filosofía y la religión; pero no en el sentido medieval de occidente, sino en dar a la naturaleza un sentido humano y a la vez místico al considerarla como algo viviente que sigue la misma ruta del hombre.

No es de extrañar que los libros mencionados correspondan a un mismo periodo: *Sonríe China* de Rafael Alberti y María Teresa León, en 1958; *De Confucio a Mao Tse-Tung*, en 1960; y *Donde nace la aurora* de Carlos de la Riva, en 1961. En el XX Congreso del PCUS, en 1956, cuando Krushchev inauguró la época postestalinista, empezaron las divergencias con la China de Mao y los partidos comunistas de todo el mundo se dividieron entre los prosoviéticos y los prochinos. Esto motivó que los intelectuales afines al socialismo se vieran obligados a definirse y se dio paso a luchas ideológicas que se radicalizaron en forma alarmante. Si bien es verdad que Rafael Alberti y María Teresa León eran exiliados republicanos, antifranquistas, su simpatía por China adquirió la forma de un libro que no podemos dejar de citar por su sentido poético más que militante. Así terminan su diario de viaje con estas frases significativas:

No se nos borrará jamás de los ojos la sonrisa de China. Cuidadosamente la llevaremos dentro hasta nuestro país del otro extremo del mundo, donde ya hemos vivido media existencia. Contaremos nuestra visita a la nación donde los pintores era capaces de pintar 'el sonido del otoño'. El sonido actual de China es el de su primavera unido a la afirmación de la continuidad de su extraordinaria historia de más de tres milenios. Sí, hemos estado en el país de los milagros. El mayor de todos, el de haber triunfado de su mayor problema: el hambre. [...] China sabe bien hacia dónde va. Temo que muchos otros países duden de adónde se dirigen, pero unos y otros son el mundo asombroso que nos tocó vivir (Alberti & León, 1958, p. 226).

Guardia Mayorga es más categórico cuando define su propósito. Primero cita a Confucio: «No escribo la verdad para el que no la desea, ni ayudo a nadie que no esté ansioso de explicarse» (Guardia Mayorga, 1960, p. 6) y luego dice que su libro es para el pueblo, los trabajadores y la juventud:

Quiero dar a conocer las grandes experiencias de la revolución China y que se saquen de ellas todo lo que pueda contribuir a solucionar nuestros problemas de acuerdo con nuestras condiciones objetivas e históricas. De esto, protestarán también los conservadores que defienden un nacionalismo tan estrecho como sus propias conciencias, pero el pueblo, los trabajadores, los estudiantes, aprenderán la lección (Guardia Mayorga, 1960, p. 6).

Carlos de la Riva fue un militante y dirigente político que supo combinar su arte como pintor y escritor con las tareas ideológicas de propiciar los grandes cambios sociales y estructurales que demandan los pueblos. Su viaje coincidió con su anhelo de conocer la China revolucionaria y ver cómo la doctrina socialista ayudó a este milenarismo pueblo que soportó las luchas feudales, caudillistas, el colonialismo y la agresión imperialista, tal como lo expuso en múltiples conferencias y charlas populares. Pero él, como artista imbuido de la dialéctica materialista, va más allá de la impresión momentánea porque, como

veremos luego, anuncia ya que los cambios preludian situaciones, pero que deben mantenerse constantes:

He intentado expresar esto aquí, tal como he intentado captar la imágenes de China en mis apuntes y pinturas, en todo lo cual quisiera poner la verdad simple, sin artificios retóricos o plásticos. Reclamo, pues, para estas páginas el mérito de la veracidad, que tal vez sea su único galardón, pero basta para satisfacerme.

Sobre diversos aspectos mencionados consigno cifras. Pero afirmo sinceramente que ellas ya no reflejan la realidad. Han envejecido. Pues en China, como en todo el mundo socialista, las estadísticas son lo más fugaz y veleidoso que puede encontrarse. Mis cifras no solo son viejas ahora – a casi dos años de cuando fueron anotadas- sino incluso en el instante mismo en que me las dictaban, la velocidad de la construcción del socialismo las había rebasado (De la Riva, 1961, pp. 7-8).

Nos hubiera gustado, a sus amigos, ver si su entusiasmo se hubiera mantenido en las circunstancias actuales, pero estamos seguros que tendría una respuesta coherente con lo anotado en este libro. En una frase suya —«Los marxistas no son clarividentes. Son simplemente marxistas y esto les permite anticipar los hechos» (De la Riva, 1961, p. 103)— está contenida su preocupación. Por eso este párrafo muy significativo: «La política de transformación del comercio y la industria capitalistas en socialistas, significa el desarrollo simultáneo de *la reeducación de la burguesía nacional china*. Y este *proceso será más largo y complicado* que la transformación misma en el plano económico y organizativo» (De la Riva, 1961, pp. 44-45. Subrayado nuestro). Huelgan los comentarios si uno mira el presente.

Guardia Mayorga era también optimista al hablarnos de la propiedad del pueblo, del Estado socialista y el capitalismo de Estado; pero nos hablaba ya del burocratismo y las tendencias burocráticas estatales como peligros y nos decía que no se puede concebir que los capitalistas puedan concebir un Estado que tienda al socialismo, pero tampoco se puede colocar al Estado, instrumento del capitalismo, por encima de las luchas

sociales. «Los estados socialistas no pueden propugnar medidas capitalistas, cuando su objeto es destruir el capitalismo. No se trata pues, de llegar a una combinación de sistemas, sino de una lucha decisiva entre ambos regímenes» (Guardia Mayorga, 1960, p. 316). La lectura que hagamos de la China actual pasará por estos razonamientos.

Donde nace la aurora tiene una estructura singular: sus diez capítulos combinan impresiones de viajes, observaciones sobre la realidad china, historia y no pocas alusiones a la filosofía, el arte y la cultura chinas. Así tenemos: «Lima-Pekín; Los Ming y el “renmin”»; «Shangái»; «El señor Wu, capitalista en la Nueva China»; «Los burgueses chinos»; «Hombres de “sexta categoría”»; «La Revolución China comienza»; «La Revolución China triunfa»; «Las “horribles” comunas» y «Las masas, el socialismo y Confucio».

Entre los aspectos sobresalientes del libro, no está la continua descripción de la antigua cultura y civilización china, sino los cambios producidos en ella por el socialismo, que tiene características diferentes a los países socialistas de otras latitudes. En Shangái, muestra «El gran mundo», centro de la corrupción moral, en la época del colonialismo, su centro, su catedral y su academia, cabaret, teatro, burdel y club de aventureros de toda laya, ahora trasformada en doce salas de teatro y ópera, una sala de cine, otra de juegos deportivos y una de exposiciones, además de comedores, donde los maleantes y los hampones han desaparecido. La gente empieza a llamar a este local «el jardín de las cien flores». El rescate de este edificio nos hace pensar en el retorno a su pueblo de un lugar donde se acogía a los extranjeros, turistas y aventureros, que instalaron sus costumbres y vicios como si fueran inherentes al exotismo oriental, disoluto y perverso.

El capítulo sobre el señor Wu resultó sorprendente porque se trata de un representante del capital privado en la China comunista. En Shangái, visitaron una fábrica de algodón. El señor Wu Cheng-Yi, vestido a la europea con terno gris claro, los espera fumando en boquilla junto al subdirector Kun Fu, secretario del Comité del Partido Comunista de la fábrica. La explicación de Wu resultó sorprendente para nuestro autor:

era hijo de uno de los fundadores de la fábrica y fue educado en Europa, al regresar, en plena guerra civil. Odiaba al Kuomintang, pero temía a los comunistas por lo que huyó a Hong Kong, pero regresó al informarse sobre la liberación y comprobar que sus bienes no habían sido tocados, a pesar del bloqueo de Estados Unidos, pues los yanquis (expresión suya) se habían apoderado del mercado. Fue empobreciendo por causa de los hombres de Chang Kai-Shek, que pedían dinero o su policía secreta que secuestraba (como a su padre), exigiendo rescate en dólares americanos. Cuando el Gobierno Popular le ofreció quedarse y ayudarlo en la reconstrucción de la fábrica, se despertó en él un patriotismo, especialmente cuando los obreros, de los cuales desconfiaba antes, le ayudaron con iniciativas. Así se integró a la nueva sociedad y fue invitado al Palacio de Cultura de los Obreros y descubrió que un provocador que se le opuso al comienzo era agente del Kuomintang. De esta forma comprendió quiénes eran sus amigos y quiénes sus enemigos. La parte final del discurso es más que ilustrativa: «Nosotros, los capitalistas chinos, sabemos que el proceso de transformación de la burguesía nacional de nuestra Patria es un acontecimiento de significación mundial sin precedentes y nos sentimos honrados de vuestra atención. Yo creo que me falta mucho por aprender y muchos por rectificar y me siento aún falto de ideología» (De la Riva, 1961, p. 40).

Cuando Carlos de la Riva se enteró que Wu renunció voluntariamente a recibir su dividendo del 5% y el gobierno no lo aceptó y siguió depositando, además del sueldo, el dividendo en su cuenta bancaria, pidió una explicación, porque no le parecía lógico, tratándose de una renuncia voluntaria. La respuesta del intérprete fue: «[...] sabia, simbólica y brevemente, con una vieja frase china: *No se ayuda a crecer a los tallos de una planta tirando de ellos para arriba*» (De la Riva, 1961, p. 41. Subrayado nuestro).

De lo visto en este ejemplo, podemos pergeñar las ideas claves para tratar los problemas planteados por los capitalistas «occidentales» frente al proceso socialista, donde no se ha perdido ni el pensamiento ni la concepción del mundo que por siglos ha sido su patrimonio y ruta de

trabajo, en este caso para la transformación pacífica de la burguesía china. Le llama la atención que Claude Roy, autor de un hermoso y completo libro sobre la Nueva China, dedique solo cinco páginas de las más de cuatrocientos que tiene y que Jesualdo, Álvarez del Vayo y otros visitantes extranjeros que han publicado sus impresiones, hayan prestado poca importancia al problema. Una de las opiniones que analiza es la del filósofo peruano Miró Quesada, quien califica como «curiosísima y complicadísima organización económica denominada capitalismo». Cuando se enteró que el Estado paga «del cinco al ocho por ciento del capital invertido», comentó: «[...] esto puede parecer algo monstruoso a una mentalidad capitalista occidental. Lo primero que pensará es que ningún capitalista estará interesado en trabajar, puesto que se ha eliminado la competencia y se ha garantizado la utilidad» (De la Riva, 1961, p. 44). De la Riva indicó que el señor Miró Quesada, que conocía la mentalidad capitalista, creía en la obsesión de apostar por grandes ganancias como un jugador frustrado que desdén la audacia o el riesgo. En varias páginas, nos explica el proceso de la transición difícil por la contraposición de socialismo y capitalismo, amén de burguesía y proletariado. Los datos, que como él mismo indicó son fugaces ante una realidad dinámica, pueden dejarse de lado y nos interesa destacar un párrafo donde los mismos comunistas nos explican:

Si creemos posible reeducar completamente a los capitalistas, de la noche a la mañana, cometeremos errores derechistas. Pero si no analizamos y nos compenetramos debidamente del carácter dual de la burguesía china y empleamos métodos brutales y de coerción, cometeremos errores izquierdistas. Esto determina el empleo fundamental de nuestro método de *unidad-crítica-unidad* (De la Riva, 1961, p. 53. Subrayado nuestro).

En el corolario del libro, De la Riva encara la realidad peruana (y latinoamericana, por ende, ya que hablamos de la década de 1960 donde se originaron los grandes movimientos revolucionarios y las terribles dictaduras y represiones de los años setenta que hasta ahora lamentamos) y

comprueba que la revolución peruana afronta caminos largos y escabrosos, por lo que cree que su misión es transmitir «algo del hálito de pureza y dignidad que es la Revolución China» (De la Riva, 1961, p. 134). Sin embargo, sus frases revelan algo que tratamos en este coloquio como punto de partida para nuestras reflexiones. De la Riva dice que «nos ha llegado desde el Oriente donde —a despecho de la alocada geografía imperialista, que clasifica a Checoslovaquia como ‘Oriente’ y a Japón como ‘Occidente’— *nace la aurora*, indefectible, irremediablemente» (De la Riva, 1961, p. 134) y esto es fundamental. Los términos Oriente y Occidente se definen desde la óptica y posición del enunciador y fue el colonialismo el que opuso su geografía particular para repartir sus zonas de dominación como el Medio Oriente y el Oriente (próximo y lejano) para contraponer el occidentalismo, como símbolo de progreso, cultura e ideologías positivas, hipertrofiándolos, con lo oriental, al cual da connotaciones de atraso, exotismo, peligro latente, «pasadismo» (frente a su modernismo pujante y dinámico) e inercia frente al dinamismo y pujanza de sus sociedades capitalistas, alumbradoras de la fe en las creencias cristianas, científicas y técnicas de un desarrollo continuo (opuesto a los países tercermundistas o en vías de desarrollo), ocultando sus propósitos de extraer materias primas, recursos naturales, aceleración de la implantación de modelos económicos siempre favorables a ellos, ampliación de mercados y la imposición de moldes culturales de masificación. Frente a los corifeos de tal ideología, dice el autor que en China se descubrieron y fueron marginados o automarginados. Parodiando a Moliere, escribe: «Los Tartufos han concluido su comedia» (De la Riva, 1961, p. 41).

En casi todos los textos sobre China, aparte de la admiración por su cultura milenaria y descubrimiento —cuando no deslumbramiento—, se nos presentan aspectos interesantes en cuanto a su geografía, su arquitectura, restos arqueológicos, esculturas, pinturas, poesía, gastronomía, mitos, etc. Pero hay un aspecto que nos interesa sobremanera y es el de la filosofía, porque esta tiene variadas formas de entenderse y de analizarse, dependiendo del observador o del tratadista. El famoso texto,

al cual se recurre muchas veces para explicar el pensamiento chino, es el de Lin Yutang, *Sabiduría china*, donde empieza diciendo que impresiona las vastas diferencias con Occidente (aun cuando antes dijo que era obligatorio tender puentes de conocimiento entre Occidente y Oriente), tanto en estilo y método como en valores y objetivos. Luego aclara que la contribución de China a la filosofía es «el recelo a la filosofía sistemática» (Yutang, 1954, p. 10). Define en los chinos su carácter humanístico, irreligioso y no místico, aunque luego aclara lo humanístico y disiente en lo no-místico, porque toda cultura posee bases espirituales profundas. La diferencia en los sistemas filosóficos de Occidente y Oriente es que el primero está llegando a su desintegración, debido a la desaparición de valores tradicionales. No olvidemos que Lin Yutang escribe, en la década de 1940, antes del triunfo de la Revolución China y que su propio pensamiento es contrario al materialismo militante que pronto se implantará en China —el materialismo científico como método y técnica, exclama, «paraliza sin esperanzas las humanidades europeas llevándolas al caos y a la confusión» (Yutang, 1954, p. 14)—. No hay duda que cree en el inmovilismo del pensamiento chino, al cual ya aludimos. Pero resulta ejemplar que De la Riva, que acostumbraba subrayar sus libros y colocar notas interpretativas, en su ejemplar de *Sabiduría china*, de la recopilación de los *Epigramas* de Lusin, que incluye Lin Yutang, haya marcado este: «25. ¿Quién dice que el chino no cambia? Cuando se introducen cosas nuevas, ellos quieren rechazarlas, pero cuando comienzan a ver que hay algo en ellas, comienzan a cambiar. Pero no cambian adaptándose ellos mismos a las cosas nuevas, sino adaptando estas a ellos mismos» (Yutang, 1954, p. 454). Por ejemplo, al hablar del humanismo, base de la filosofía de la Nueva China, recurre a Confucio y nos dice que él excluía tanto lo físico como lo metafísico y se concentra en «el valor de la relaciones humanas» (Yutang, 1954, p. 454). Esto es sumamente importante, tanto para nuestro autor como para el filósofo Guardia Mayorga. Es destacable el punto de vista confucionista sobre la política cuando dice que debe estar subordinada a la moral y que un gobierno es un medio de temporización, la

ley de un instrumento superficial del orden. Incluye una frase de Confucio: «Para gobernar con leyes soy tan bueno como cualquier otro, lo que debe tenerse como fin es evitar litigios» (Yutang, 1954, p. 132).

No hay duda que el sentido crítico de nuestros autores, De la Riva y Guardia Mayorga, permite extraer de la filosofía clásica china citas y referencias acordes con su ideología, contraria a muchos comentaristas europeos. Por ejemplo, Guardia Mayorga afirma:

Para Confucio, *lo principal es la práctica y no la teoría*; la conducta y no el saber, la sabiduría tiene que transformarse en *acción*. No se entrega a elucubrar sobre lo que es el bien, el mal o la justicia, como Sócrates y Platón. Lo importante es hacer el bien, evitar el mal y practica la justicia. «Obra antes de hablar y después habla de acuerdo con los actos». ¿De qué sirve la cultura al hombre que actúa inhumanamente? ¿De qué sirve el saber si los actos no están de acuerdo con los conocimientos? ¿De qué le sirve al malo saber lo que es bien, o lo que es la justicia al injusto? La cultura debe encarnarse en la propia vida, en el propio comportamiento, para no ser una nube blanca que oculta ásperos peñascos. Lo que enseña es el ejemplo y no la palabra (Guardia Mayorga, 1960, p. 223. Subrayado nuestro).

Este intento nos parece muy ilustrativo para la mentalidad occidental, porque nos indica que los grandes pensadores chinos ya se plantearon problemas vitales como las relaciones humanas y el poder. Por ejemplo, cita a Confucio quien aconseja que el hombre no muestre servilismo cuando es pobre ni arrogancia cuando es rico, lo que podría desembocar en el individualismo; pero cuando luego exclama: «A un hombre sin amor al prójimo, ¿de qué le sirve la forma a un hombre sin amor al prójimo?, ¿para qué le sirve la música?» (Guardia Mayorga, 1960, p. 222), estamos frente a los mismos esbozos del cristianismo original. Por eso, él lo extiende a los tiempos actuales y nos deja dos preguntas importantes: al burgués que explota y sume en la miseria a sus semejantes, ¿de qué les sirve la forma?; y al hombre sin sentido humano, sin emoción social, ¿de qué le sirve el marxismo? Esto nos lleva al segundo caso, los monarcas (gobernantes de

hoy) deben sentir afecto por el pueblo de la misma manera como el afecto del pueblo los ha llevado al poder. Y, remontando más atrás que Confucio, al libro del *Tao* de Laotsé, donde con rotundidad indica que el pueblo es lo más noble que hay y vienen después los espíritus de la tierra, por lo cual el príncipe tiene menor importancia, Lin Yutang tradujo estos versos del Tao:

De los mejores gobernantes
El pueblo (solamente) conoce que existen;
Lo mejor después de esto es que lo aman y lo alaban;
Lo que sigue es el temor;
Y después son vilipendiados.
Cuando no posean la fe del pueblo,
Algunos perderán fe en ellos,
Y luego recurrirán a los juramentos.

De todas estas comparaciones, como la de Confucio visitando cortes reales y no pudiendo poner en práctica sus principios, como Platón en Grecia, se desprende que la mejor regla de un gobierno es el ejemplo, que cuando un gobierno es corrupto no puede exigir virtudes al pueblo, que si es tiránico no puede hablar de libertad o si despilfarra no puede hablar de economía. ¿No nos suenan conocidas estas frases en los momentos actuales y en cuanto a los gobiernos capitalistas que se llaman democráticos? La diferencia es que lo justo para el principio de Confucio no es el justo en el sentido occidental, porque el filósofo chino aludía a la armonía entre los hombres y luego entre el hombre y el universo, planteando una norma moral, ya que su transgresión era el rompimiento de la armonía entre los hombres y entre los hombres y el universo. Pero como buen analista filosófico, advierte que el pensamiento de Confucio llegó a constituir el alma misma del pueblo y, al mismo tiempo, el pensamiento de los emperadores chinos; por lo tanto, no es un revolucionario, sino «apenas un reformista que vuelve la mirada al pasado, incapaz de mirar al futuro, como todo buen conservador. Acepta y defiende la organización feudal y hace una diferencia entre superiores e inferiores» (Guardia Mayorga, 1960, p. 219).

Para nuestros propósitos, los acercamientos o distanciamientos entre Oriente y Occidente, el libro de Guardia Mayorga nos es útil, pues en el capítulo que da nombre al libro, *De Confucio a Mao Tse-Tung*, va a trazar algunos paralelismos interesantes. Primero anotamos los orígenes religiosos de la filosofía, convertida luego en creencia racionalizada. No olvidemos los acercamientos de la *Teogonía* hesiódica en Grecia o las creencias de los Upanishads hindúes. Ya allí se produce la división social y consecuentemente la ideología de la clase dominante y la ideología de la clase dominada, de la misma manera que el idealismo frente al realismo, que en China fue la base del materialismo. En el *Libro de las Mutaciones (I Ching)* del emperador We Wang se consignan principios como:

El mundo se halla en perpetuo cambio y mutación. Todo lo que es, está sometido a la muerte. El mundo fenoménico descansa sobre una oposición polar de fuerzas, la luz y la sombra, lo positivo y lo negativo, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, en una palabra el Tang y el Yin, pero estas fuerzas se encuentran también en mutación perpetua. Lo fuerte y lo débil no es una oposición rígida, puede transformarse lo uno en lo otro (Guardia Mayorga, 1960, pp. 209-210).

El gran principio del Kung Tsé es: «Cerrar las puertas es recepción, abrirlas es creación. Cerrar y abrir es lo que motiva la mutación» (Guardia Mayorga, 1960, pp. 210). Si algunos recuerdan el eterno devenir heraclitano, no es una casualidad, pues Lefebvre, como lo consignamos en otro trabajo, al criticar al inmanentismo estructuralista, ya analizó la contraposición entre el eleatismo y lo heraclitano, entre inmanencia y trascendencia. Al negar Zenón de Elea la movilidad sensible, la rechaza hacia lo absurdo; pues, para él, lo inmóvil es a la vez más real, más verdadero, más perfecto que la movilidad. Heráclito, al contrario, con su *perpetuum mobile*, nos indica que la inmovilidad no es más que una apariencia o ilusión. Únicamente la transición de un opuesto o contradictorio al otro hace surgir la unidad y es por eso que ella interesa. Demás está decir que la dialéctica hegeliana se nutre de esta posición heraclitana y que el marxismo luego la desarrolla. El *Tao* ya consignaba que

los cambios fenoménicos no se producen al azar, sino que están sometidos a leyes como la de transformación cíclica, la de evolución progresiva (o cualitativa) donde se consignaba una aparente «estaticidad» de formas y una verdadera «dinamicidad» de creación y contenido. Si las leyes que rigen estas mutaciones aparecen como inmutables, es porque su conocimiento es un punto fijo frente a un devenir caótico.

De la misma manera como hemos contrapuesto dos ideologías filosóficas presocráticas, se puede decir que el taoísmo tenía un contenido un tanto metafísico y el confucionismo tenía una orientación social y ética, aun cuando su tendencia práctica era más o menos acentuada. Aplicando nuestros conceptos, que vienen por mediación de nuestra educación académica y occidentalista, concordamos con Guardia Mayorga en sus paralelos, pues en el *Tao*, cuando se habla de la creación del mundo, no por obra de divinidad alguna, sino por leyes naturales (algo no material ni espiritual), hay un asomo de materialismo. Si el «Ser» de Parménides es una entidad estática e inmutable, el *Tao* dice que él lleva en sí mismo contradicciones que producirán dinamicidad y pluralidad. Otro de los aspectos importantes es la vuelta a la naturaleza, ya planteada en Laotsé y enarbolada por Rousseau, solo que en el pensador chino se trata del descontento y desesperación de un pueblo sin perspectiva revolucionaria porque se torna en pasividad y lo conduce al conformismo y escepticismo filosóficos; en cambio, el filósofo iluminista, al ver cómo los hombres sufrían en una organización feudalista en descomposición, se convierte en abanderado de una burguesía revolucionaria que trata de liquidar a una sociedad que ya no favorece al hombre.

Siguiendo esta línea evolutiva, nos dice el filósofo peruano que por extraña coincidencia un discípulo de Laotsé desarrolla el aspecto escéptico en la misma época en que surgió en Grecia: se trata de Shuangtsé, quien toma el idealismo de su maestro y de las controversias filosóficas de su época para desarrollar el escepticismo; así, para él la dialéctica es relativismo. En la teoría del conocimiento se pregunta: «¿Cómo puede saberse que lo que llamo conocimiento, es realmente conocimiento, y lo que creo que

no es conocimiento, es realmente conocimiento?» (Guardia Mayorga, 1960, p. 216). No hay duda, dice Guardia Mayorga, que mostrando la incapacidad de la razón para llegar a la verdad y estando lejos del criterio de la práctica, su respuesta no podía ser sino negativa. Y nos transcribe este pasaje de *Sobre la mutación de todas las cosas*:

Cierta vez yo, Chiang Chou, soñé que era una mariposa volando a tontas y locas, y en todas formas era una mariposa. Solo tenía conciencia de mi felicidad como mariposa, sin acordarme de que era Chou. Pronto desperté y allí me encontraba, yo mismo otra vez. Ahora bien; no sé si yo soy un hombre soñando que era una mariposa o soy ahora una mariposa soñando que soy un hombre (Guardia Mayorga, 1960, p. 217).

Este relativismo de un filósofo suena a poético y no es de extrañar que otros literatos se hayan apropiado (por el idealismo que porta) de él para sus textos, como es el caso de Borges en su célebre cuento «Las ruinas circulares» o el teatro que ronda lo absurdo del inglés Tom Stoppard, en *Rosencrantz y Guildenstern han muerto*, donde los amigos de Hamlet, presentados como dos *clowns* (a la manera de Vladimir y Estragón, los absurdos personajes de Beckett), tratando de adquirir un sentimiento de responsabilidad a través de una toma de conciencia, se pierden en la indefinición de sí mismos y en el papel que desempeñan en algún espectáculo como los comediantes que llegan a Elsinor. Así, Guildenstern cuenta: «Un chino de la dinastía Tang, por consecuencia un filósofo, soñaba que era una mariposa. A partir de aquel momento jamás estuvo seguro de no ser una mariposa soñando que era un filósofo. Envíalo en su doble seguridad» (Stoppard, 1967, p. 57).

Shuangtsé, al tomar del *Tao* la sustancia cósmica original que todo lo penetra (en la hormiga, un ladrillo o en el excremento), coincide con el *Apeirón (infinito o ilimitado)* de Anaximandro, lo que lleva a despreciar lo mundano y lo perceptible. Como él, hubieron muchos pensadores chinos, entre los cuales conviene destacar a Mo Ti, rival de Confucio

y precursor del concepto de que los problemas sociales surgen de la desigualdad, porque se puede tomar como un defensor del amor y la justicia entre los hombres, porque la no práctica de estos principios genera que los fuertes opriman a los débiles, unos pocos saquean a muchos, los ricos insultan a los pobres, los nobles a los humildes y los falsos a los simples. Bertolt Brecht difundió sus principios en un libro apasionante que hizo pensar a muchos en pasajes como aquel de la condena y castigo que sufre el que roba, mientras que los que invaden y se apoderan de un pueblo son héroes. El poeta alemán vivió los días aciagos que median entre la revolución espartaquista y el ascenso del nazismo y el clima fue descrito admirablemente por los artistas expresionistas en diferentes artes: pintura, escultura, teatro y cine. Pero no estamos lejos de Dostoievski y su licitud del crimen para los no comunes, en *Crimen y Castigo*, *Los Hermanos Karamazov* o *Los poseídos*, exposición del nihilismo en el clima prerrevolucionario. No fue extraño que los filósofos y políticos oficiales de Luoyang se burlaran de las ideas de Mo Ti, sobre todo de su campaña por la paz, y que al contrario acogieran a Yang Chu, cuyo escepticismo, a la manera de los griegos, tuvo similitud con el epicureísmo al proclamar que, frente a una vida de sufrimientos, sin dios ni vida ultraterrena, los hombres convertidos en títeres de ciegas fuerzas naturales debían tener como fin principal el placer.

K. E. Priestley (*China's Men of Letters. Yesterday and today*) decía que los grandes rivales de la filosofía de Confucio fueron los principios del taoísmo y la inclusión del budismo y, desde aquella época, se entabló una controversia entre el idealismo imperante y la asunción de actitudes realistas. Y esto es cierto porque el budismo entronizado entre los gobernantes chinos fue la base del idealismo feudal, aunque hubo luchas y contradicciones en las capas de las clases dominantes, que no llegaron a ser antagónicas. Lo que no pudieron evitar es la propagación del materialismo, alentado por el progreso de las ciencias naturales y de la vida social y económica. Se recuerda que Shiun Dse expresó que el hombre vencerá sin falta del cielo y que Han Fei-Tsé proclama que el

sabio debe actuar en función de los cambios de situación sin atarse al pasado ni conservar el orden establecido para siempre. Pero la figura descollante fue Wang Cheng, filósofo materialista que atacó los dogmas y la supersticiones, negando la existencia de divinidades y proclamando que el mundo está en continua mutación de acuerdo a sus propias leyes, que todo se transforma y encamina a la muerte, pues nada es eterno en el mundo. Su filosofía indica que «el mundo está constituido por una sustancia material no creada, eterna, Ki y el Tao constituye la ley de su desenvolvimiento [...]. El hombre es un ser natural, como todas las cosas, de la sustancia material, Ki. El Ki engendra al hombre como el agua produce el hielo, el agua se condensa y se transforma en hielo, el Ki se condensa y constituye al hombre. Este Ki es la sustancia constitutiva del cielo y de la tierra» (Guardia Mayorga, 1960, p. 256). Niega la existencia del alma, no se puede pensar que después de la muerte se conservará la conciencia, pues esta absurdidad sería como pensar que el fuego extinguido todavía da luz. Igual sobre el conocimiento, niega que haya uno sobrenatural, puesto que nuestro pensamiento y su razonamiento parten de la realidad. Pero este materialista no puede liberarse totalmente del idealismo al pensar que los astros no están sujetos a la ley del cambio y cree que hay un destino que está fijado para el hombre desde su nacimiento. Otro filósofo, Fan Chen, criticó también al budismo de los gobernantes feudales y proclamó el ateísmo, destruyendo los espíritus, y fue materialista considerando que el espíritu es una función de la materia.

Es evidente que tanto Guardia Mayorga como De la Riva buscan en el pensamiento clásico los puentes entre el confucionismo y el socialismo. Su elección es motivada por razones ideológicas de coincidencia con el gobierno popular chino instaurado luego del triunfo de su revolución sobre el Kuomintang, que encarnaba las fuerzas más reaccionarias y la sumisión al imperialismo, tanto europeo como norteamericano. Y esto se hizo más palpable a la luz de las controversias surgidas entre los partidos comunistas de todo el mundo. De la Riva cuenta las dificultades y trabas puestas por los miembros del PCP, de orientación moscovita. No olvidemos tampoco

que el gobierno peruano, sometido a los designios de la Casa Blanca y su política derechista en medio de la guerra fría, hacía imposible el viaje a los países socialistas; en los pasaportes se colocaba un sello de toda una página mencionando los países que un peruano tenía prohibido visitar. De esta suerte, se idearon viajes saliendo a los países vecinos como Bolivia o Chile y desde allí abordar aviones que los trasladaban sin tener que sellar sus pasaportes. Esto dio origen a aventuras interesantes por Europa, a través de los países socialistas, hasta llegar a China. Pero esta lucha ideológica creó no solamente divisiones entre los partidos comunistas, sino enfrentamientos que empezaban por lo político y terminaban deformando las imágenes de los países opuestos: Rusia-China; es decir, se pasaba del plano ideológico hacia el desprecio por todo lo que significaba cultura, pueblo, historia y hasta logros sociales. Nubladas estas visiones por sectarismo, los libros que hablaban sobre China era combatidos, ignorados y hasta tildados de peligrosos. Singular es la dedicatoria de Carlos de la Riva:

A quienes hicieron posible mi viaje,
a la República popular China.
A quienes —‘revolucionarios’ o no—
tratan de hacerme la vida imposible
por haberlo realizado (De la Riva, 1961, p. 7).

Un documento que nos ilustra con gran amplitud el tema de esta ruptura, agudizada con la revolución cultural, que se popularizó en las jornadas de Mayo del 68, es el número 48/49 de la revista *Tel Quel* (Printemps, 1972) con el título «CHINE», donde se publican artículos de variados redactores sobre la controversia. Central es también el artículo publicado en *La nouvelle critique*: «De la China y de las raíces de la sinofilia occidental» y la respuesta, «De la colusión ideológica de los ‘sinófobos’». Ese número doble, con amplitud de temas como el pensamiento chino, la noción de tiempo en el hombre oriental, la escritura, el lenguaje poético chino, etc., culmina con dos documentos: «El dogmatismo en socorro del revisionismo» y «Del revisionismo sinófobo». Nos interesa para nuestro

trabajo un párrafo consagrado al gran sinólogo Marcel Granet donde se nos informa que fue ya en el siglo XVII cuando el conocimiento europeo de China tomó su amplitud desarrollada en el siglo XVIII y que la sinología moderna se puede fechar en 1815 cuando J. P. Abel Rémusat dio un discurso inaugural en el College de France. Fuera de la serie de textos mencionados, nos interesan estas notas que tienen que ver con las impresiones de Guardia Mayorga y De la Riva, fundamentalmente:

¿Pensamiento chino? Ciertamente no en el sentido en donde «el pensamiento» existe para la filosofía, la sinología demuestra que el «pensamiento» es en China una alianza indisoluble de lo «sensible» y de lo «inteligible», del lenguaje y de lo real, del sujeto y de la sociedad, en una contradicción dialéctica que no es un «símbolo», una «revelación», una «meditación» o una «verdad», sino una práctica —ruptura, retorno, despertar—. Ciertamente no, ya no, en el sentido de una especulación sobre la universalidad o el relativismo del «espíritu humano». La historia de la China y de la China popular demuestran, ante todo, que su «pensamiento-práctica» produce y se produce como la historia, no «con» ella, ni «en» ella, sino «como» su escritura.

En el «pensamiento chino», «pensamiento» no significa las montañas metafísicas que el término implica en nuestras lenguas. Y por el mismo movimiento nos hace avanzar un paso hacia la China nueva.

Dong Fang-hong —«El oriente es rojo»— canta el himno revolucionario chino. Pero según las reglas de correspondencias cosmogónicas del «pensamiento chino», el oriente es... verde. Este ejemplo anecdótico sugiere la ruptura del «pensamiento chino» actual en relación a su tradición, pero también la necesidad de conocerla para medir, en sus repercusiones múltiples y muchas veces insospechadas, el impacto transformador de toda formulación moderna (Anónimo, 1972, pp. 6-7).

En el Perú, no podemos hablar de «sinología», como no sean algunos trabajos aislados que tienen que ver más con lo literario que con la filosofía, cultura o lo meramente turístico. En una época, se habló de las

coincidencias lingüísticas entre el chino y las lenguas aborígenes como el quechua. Fue en apoyo de las migraciones asiáticas y el poblamiento de ciertas zonas, por lo que existen vocablos, especialmente topónimos de parecida estructura o fonética. Como otro caso importante, tenemos al historiador y antropólogo (autodidacta), de origen chino, Emilio Choy quien, siguiendo las huellas de Marx en los años de la Enciclopedia Británica y su libro *Formaciones Económicas Pre-capitalistas*, nos habló del «modo de producción asiático», cuando se entablaron las discusiones sobre el «modo de producción en el incario»; pues no calzaba ni el modo socialista, al cual aludía el francés Louis Baudin, o el «modo esclavista», a imitación de las civilizaciones griegas y europeas. Nos dice que ya en el área andina se estableció una sociedad de clases y un Estado esclavista, lo que Marx definió como «esclavitud generalizada»; es decir, el modo de producción en el que predominó la propiedad colectiva por parte del Estado sobre la propiedad individual, tanto de la tierra como de los hombres y la producción. Para Choy, este esclavismo fue «patriarcal» e «imperial», porque a través del Estado se ejerció la propiedad sobre la tierra y la fuerza de trabajo, principalmente. Este tipo de propiedad favoreció a una clase social integrada por el Inca, el sacerdocio, los aristócratas orejones, los *kurakas kamachics*, los *suyuyuc apu*, etc. No fue el modelo de esclavismo clásico donde el esclavista era dueño, individualmente, de cientos y miles de esclavos, de extensas tierras y de otras riquezas.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar la gran cantidad de artistas de origen asiático, chino o sobre todo japonés que han marcado las huellas de ambas culturas, como el caso de Tilsa Tsuchiya, cuya pintura, casi surrealista, ilustra bien los mitos andinos fusionados con fórmulas casi mágicas orientalistas; poetas como José Watanabe y Doris Moromisato; narradores como Augusto Higa; escultores como Runcio Tanaka; etc. Ellos no solamente han colaborado en nuestras artes contemporáneas, sino que son ejemplo de la integración de los migrantes de oriente a nuestra cultura. También hay que mencionar que en los círculos intelectuales, por desgracia elitistas, se escribe sobre la influencia de Hokusay y otros pintores en la

pintura europea, no solo impresionistas; del diálogo fecundo entre el cine de Kurosawa adaptando a Shakespeare o influenciando en versiones tipo *western* norteamericanas; otro tanto sucede con Kawabata, Oshima, Gao Kingjiang, por solo mencionar algunos casos notables. Lo mismo que la predilección de muchos de nuestros poetas de adoptar los *Hai-Ku*, más que como un estilo poético que como una respuesta al minimalismo en el arte moderno o posmoderno.

Volviendo al libro de Carlos de la Riva, siendo un diario de experiencias vividas en el esplendor del gobierno popular chino, nuestro autor rebosante de gratitud y admiración por los logros del socialismo, se complace en narrar anécdotas, como el caso de Su Jun-chun, «antiguo delegado del sindicato, obrero de ‘sexta categoría’ por ser chino y que fuera arrojado del trabajo por los ‘dueños’ norteamericanos de la Planta Eléctrica» (De la Riva, 1961, pp. 58-59) y que en ese momento era el director de la misma. De la Riva, al comentar la discriminación racial y salarial, por supuesto, y la implantación de «categorías: primero, yanquis; segundo, ingleses; tercero, otros extranjeros; cuarto, técnicos chinos; quinto, empleados chinos; sexto, obreros chinos» (De la Riva, 1961, pp. 59), no se priva de hacer un comentario en primera persona: «¡Ah!, Sen Jun-chun —pienso yo— eras en tu propia patria, un hombre de ‘sexta categoría’ y valía quinientas veces menos tu trabajo que el de un yanqui, rumiante amasador de chicle [...]» (De la Riva, 1961, pp. 59). Esta situación le sirve para hacer un recuento sobre el movimiento revolucionario, la guerra chino-japonesa, la «gran marcha» y de paso contraponer la realidad de los hechos con la ficción literaria. Primero coloca como epígrafe unas frases de Pierre Courtade: «Y hemos visto a hombres comunes que no habían leído a Confucio ni fumado opio, hacer, sin tantas frases históricas, las mismas cosas que los protagonistas de Malraux acompañaban de inagotables comentarios filosóficos y consideraciones a menudo irreales» (De la Riva, 1961, p. 57). Luego señala que aquel hombre, que fue considerado «hombre de sexta categoría», no tenía nada de los héroes de Malraux:

Relatando sus luchas, no descubre los rasgos del terrorista Tchen y menos todavía de Kyo, quien parece actuar siempre consciente de que un novelista toma nota de su acciones para retratar su estatura de héroe profesional. Bien es verdad que los héroes de la novelas ‘chinas’ de André Malraux, poco tiene que ver con los auténticos actores de la revolución china. Alguno comentaba tal irrealidad literaria en Malraux, afirmando que si los comunistas chinos hubieran sido como Kyo o Tchen, habrían muerto de extenuación nerviosa (De la Riva, 1961, pp. 58-59).

Debido a este pasaje es que De la Riva no se propone hacer literatura, aunque a veces su don de artista —social sí, pero artista al fin— nos sorprenda con frases o descripciones matizadas por juegos retóricos. Por lo mismo, acude a múltiples citas para reafirmar sus convicciones en el modelo socialista chino, que muchos vieron como el que podría operar en nuestros países latinoamericanos, especialmente aquellos que, como la China, tenían un carácter netamente agrícola. Para incidir en la dominación extranjera colonialista o neocolonialista, recuerda que en la guerra de los *boxers* fue la corte manchu la que pidió ayuda a las potencias extranjeras y que el Kayser Guillermo II aconsejó a sus tropas una lucha sin cuartel, sin hacer prisioneros, recordando que «cada alemán equivale a un millar de combatientes no chinos. Abrid definitivamente el camino a la civilización» (De la Riva, 1961, p. 80). Las brutales sanciones promulgadas por la potencias, los derechos que adquirieron y el compromiso que el gobierno chino hiciera las enmiendas futuras en los tratados comerciales, que ellos, los gobiernos extranjeros, consideraran «útiles», le hace deslizar el comentario del humorista norteamericano Mark Twain en su *Saludo del siglo XIX al siglo XX*: «Te ofrezco la cristiandad, que regresa enlodada, sucia, deshonrada, de sus incursiones piratescas en Kian-chou, Manchuria, el África del Sur y Filipinas. Su corazón rebosa maldad, sus bolsillos revientan por el botín y en sus palabras hay una hipocresía santurrona. Dadle jabón y una toalla, pero ocultad el espejo» (De la Riva, 1961, p. 81).

Pero De la Riva, cuando hizo literatura, combinó las páginas de este diario de viaje con una adaptación teatral, donde consigna esta introducción:

La primera vez que el autor leyó la palabra ‘comunismo’ fue en el cuento *Fe* de Walther Duranthy. Muchos años más tarde, visitando China, el tema volvió a su memoria, concluyendo por escribir esta pieza dramática ambientada en la China pre-revolucionaria, 1925, en el periodo del predominio de los llamados ‘señores de la guerra’ caracterizados en esta obra por el ‘mandarín azul’, Wu Min-fu. Surov, el comunista ruso en China, es el prototipo de una maravillosa especie extinta; la de los bolcheviques de los tiempos de Lenin y Stalin (De la Riva, 1981[1974], p. 18).

El tercer personaje es Putnam, un misionero norteamericano en China. La trama es una pugna ideológica, al comienzo entre el bolchevique y el misionero, pero con el ingreso del Mandarín Azul, toma un giro imprevisto. Wu Ming-fu increpa al ruso: «No nos gustan los extranjeros y menos aún los quieren introducir ideas... eh... peligrosas» y al norteamericano: «[...] ¿y este dios suyo, es verdadero porque es suyo... eh? [...] ¿O es que ese dios nuevo es el que mejor sirve a ustedes, los extranjeros... en China?» (De la Riva, 1961, p. 27). Pero el diálogo más importante es el que confronta citas clásicas:

WU MING-FU: ¿En que consiste el sentimiento de humanidad? – dijo el discípulo. Y Confucio respondió: – Consiste, simplemente en amar a todos los hombres... (A Putnam) ¿Ha leído el *Lun Yun* de Confucio... Es una lástima. Si lo hubiera leído, sabría que las cosas que usted predica como novedades de su dios, ya las dijo Confucio hace veinticinco siglos. Si su dios repite a Confucio, eh... ¿Por qué es verdadero?

PUTNAM. – ¡Usted es un sofista! ¡Venir a encontrarme aquí con un sofista!

WU MING-FU. – Usted se cree superior a los chinos, a pesar de su condición de misionero, solo por ser extranjero. Puesto que ignora a Confucio algo más de él: «Aquel que se justifica a sí mismo no tiene larga fama; aquel que alardea de sí mismo no merece crédito; aquel que se enorgullece de sí mismo no es un jefe entre los hombres [...]»

SUROV. – Pues no se ufane usted mismo ¿O no se considera un «jefe entre los hombres»?

WU MING-FU. – ¡Ah! Usted también nos menosprecia, como extranjero, ¿eh?

SUROV. – No se equivoque. Puedo despreciarlo a usted, pero hago un distingo entre usted y el pueblo chino. Son cosas irreconciliables.

WU MING-FU. – La lucha de clases... ¡Eh! Un principio, comunista. ¡Claro!

SUROV. – ¿Sabe quién dijo esto? «Cuando la riqueza está distribuida equitativamente, no hay pobreza. Cuando el pueblo está unido, no podéis llamarlo una nación pequeña». ¿Es eso... un punto de vista comunista?

WU MING-FU. – Cuando usted lo cita...

SUROV. – (Ríe divertido) ¡Es de Confucio! ¡Su Confucio! (De la Riva, 1961, p. 29).

En *Donde nace la aurora*, ilustra cómo Chang Kai-Shek perdió China y ganaron las fuerzas revolucionarias, citando a Mencio: «La pérdida del reino por parte de Chieh y Chen se debió a que perdieron el pueblo; y perder el pueblo significa perder sus corazones. Hay una manera de conseguir el reino: consiguiendo la gente y con ellos se consigue el reino. Hay una manera de conseguir sus corazones, consiste simplemente en darles lo que desean y no imponerles lo que les disgusta» (De la Riva, 1961, p. 131). Luego cita el *Tao Te King* (*Libro del Tao*) donde hay normas que sirven al revolucionario chino militante:

Aquel que permanece en puntas de pies no se para firme;
Aquel que fuerza sus pasos no camina bien;
Aquel que se revela a sí mismo no es luminoso;
Aquel que se justifica a sí mismo no tiene larga fama;
Aquel que alardea de sí mismo no merece crédito;
Aquel que se enorgullece de sí mismo no es un jefe entre los hombres
(De la Riva, 1961, p. 131).

Para finalmente remontar a Confucio en sus *Aforismos*: «Cuando la riqueza está distribuida equitativamente no hay pobreza. Cuando el pueblo está unido, no podéis llamarlo una nación pequeña y no existe el descontento (o cuando el pueblo tiene un sentido de seguridad) el país está seguro» (De la Riva, 1961, p. 131).

De la Riva pensó en Brecht y el arte del comediante chino para indicarnos las bondades de la actuación, el simbolismo y la profundidad del teatro clásico chino, que era puesto en movimiento en la china revolucionaria, con las variantes ideológicas necesarias. No olvidemos que en China ya se planteaba, como en Occidente, el debate Stanilavsky/Brecht. Por eso, cuando traducimos *Un día memorable para el sabio señor Wu*, de la versión francesa de Bernard Sobel sobre la adaptación que hizo Peter Palitzsch, discípulo del Brecht, para el Berliner Ensemble de una comedia popular que figuraba en el recuento *Ha Ha Schiao*, De la Riva aconsejó utilizar los métodos del relato dramático de la Antigua China para dar cuenta del parasitismo de los «eruditos» dentro del feudalismo. Quiso adaptar al teatro *La verdadera historia de A. Q.* de Lu Shin, pero no tuvo tiempo.

También es necesario acotar que, al igual que De la Riva, muchos intelectuales y dirigentes sindicales partieron a China, algunos de los cuales han ido dejando sus testimonios y comentarios, no solo de carácter político, sino cultural y sobre todo literario. De la Riva mismo publicó en hojas mimeografiadas una breve antología de poetas chinos; Fernández Arce hizo lo mismo en un librito, hoy difícil de encontrar. Sería después que viajarían otros escritores que se sumaron al Instituto de Lenguas

Extranjeras de Pekín, cuyas ediciones en todas las lenguas del mundo (o casi todas) nos acercaban al mundo de la China socialista. Hay dos que es necesario precisar: Oswaldo Reynoso, cuya novela *Los eunucos inmortales* cuenta los sucesos de Tien An-Men intercalando recuerdos y estampas chinas con ciertos toques poéticos, que serán más evidentes en su obra *En busca de Aladino*, donde sí explora un orientalismo sutil. Otro caso es *Babel, el Paraíso*, del gran novelista Miguel Gutiérrez Correa, quien con cierta ironía y su creencia en que la novela explora las posibilidades humanas que sustentan las formales, relata su experiencia en la «Reservación», verdadera Babel, en una trama que, como bien dicen, es una suerte de parábola o antiparábola. Finalmente, no podemos dejar de mencionar a Guillermo Dañino quien, al margen del lado político, ejerció en Nankín y Pekín el profesorado en Literatura y Lingüística en una larga residencia en China desde 1979. A su regreso, ha publicado *Desde China. Un país fascinante y misterioso*. Como el título anuncia, es un libro también testimonial, pero donde no puede ocultar su admiración por un pueblo y una cultura, lo que le permite mostrarnos muchas facetas —históricas, artísticas, idiomáticas y medicinales— a base de anécdotas y tradiciones campesinas, refranes y la cotidianidad manual o culinaria.

No podemos terminar sin dejar de mencionar la anécdota final que Carlos de la Riva coloca en su epílogo, referida a ciertos revolucionarios:

Cuenta Shen Bu-jai del señor Ye, a quien le gustaba mucho los dragones, al extremo de tenerlos grabados o pintados por todo sitio de su casa. Cuando el rey de los dragones se enteró de esta simpatía del señor Ye, resolvió visitarlo. Cuando llegó a su casa, metió la cabeza por una ventana. El señor Ye al ver a un dragón auténtico, huyó aterrorizado. En verdad el señor Ye no amaba a los dragones. Solo le gustaba la forma del dragón... Así también es muy agradable jugar al 'revolucionario' hasta que llega la revolución. En China también hubieron muchos señores Ye, que terminaron recordando que de las treinta y siete estrategias la mejor es correr [...] (De la Riva, 1961, pp. 133-134).

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1972). La pensée chinoise. *Tel Quel*, Spécial CHINE, 48/49.
- Dañino, Guillermo (1990). *Desde China. Un país fascinante y misterioso*. Lima: Labrusa.
- De la Riva, Carlos (1961). *Donde nace la Aurora. Estampas de la nueva China*. Arequipa: Nueva Era.
- De la Riva, Carlos (1981 [1974]). No hay camino a Damasco. En *Teatro*. Arequipa: Ediciones Club de Teatro de la ANEA.
- Guardia Mayorga, César (1960). *De Confucio a Mao Tse-Tung. De feudo a la comuna popular*. Lima: Minerva.
- Lefebvre, Henri (1973). *Más allá del estructuralismo*. Buenos Aires: La Pleyade.
- León, María Teresa & Alberti, Rafael (1958). *Sonríe China*. Buenos Aires: Jacobo Muchnik.
- Priestley, K. E. (s/f). *China's Men of letters*. Hong Kong: Dragonfly Books.
- Stoppard, Tom (1967) *Rosencrantz and Guildenstern are dead*. Londres: Faber.
- Yutang, Lin (1954). *Sabiduría China*. Buenos Aires: Colección Academus.